

# A FINALIDADE NA NATUREZA E A BIOLOGIA: RELENDO KANT<sup>1</sup>

Jacinto RIVERA DE ROSALES<sup>2</sup>

## 1 CISÃO E PASSAGEM

A ciência moderna nasce com Bacon, Descartes, Galileu e Newton, eliminando do seu horizonte de compreensão as causas finais, ao considerá-las elementos antropomórficos que romperiam com a legalidade objectiva que procuravam. Deste modo se opõe à física aristotélica e, portanto rapidamente, devido ao seu enorme êxito, se eleva com a pretensão de ser também a última palavra ontológica sobre a realidade da Natureza, substituindo qualquer outra consideração filosófica. Ela se constituiu sob o princípio metodológico de abstracção de toda a subjectividade, e esta foi, em consequência, também eliminada da Natureza, ao pensar-se precisamente que a ciência natural era o *logos* que esgotava toda a realidade natural possível. O modelo mecânico estendeu-se a outros âmbitos, extravasando de facto o marco das ciências (marco que Kant teve de desenhar novamente na sua *KrV*), convertendo-se em filosofia, numa visão

mecanicista do mundo. Enquanto os gregos distinguiam entre *physis* y *téchne*, o mundo moderno, desde o Renascimento, começou a investigar a Natureza segundo o modelo da indústria humana, sob o paradigma do técnico e mecânico, do moldável e previsível, do manipulável, «pois eu não reconheço», dizia Descartes, «nenhuma diferença entre as máquinas que fazem os artesãos e os diversos corpos que a Natureza por si só compõe», mas porque os instrumentos dos quais a Natureza se serve são demasiado pequenos para serem percebidos pelos nossos sentidos<sup>3</sup>. A experiência e a predição mensuráveis tornaram-se prova principal das asserções. Desse modo, o espírito humano concentrou-se nos aspectos controláveis da realidade e os seus avanços científicos e tecnológicos foram abrindo, desde então, novas e surpreendentes concepções do mundo, com perspectivas antes insuspeitáveis, numa aventura do saber sem precedentes e em si mesma apaixonante. Mas

não nos deveríamos deixar seduzir em excesso, pois segundo essa abstracção metodológica da subjectividade na natureza, ficaríamos divididos em duas partes com improvável conexão: sujeito/objecto, alma/corpo, consciência/mundo, liberdade/natureza, fins subjectivos/ mecanismo natural, etc. Para alcançar a união de ambos os elementos, parecia melhor não pensar, mas agir, viver e sentir, dizia Descartes à Princesa Elizabete<sup>4</sup>; talvez por isso tenha desembocado na teoria da glândula pineal.

Cedo o próprio homem foi integrado nessa natureza mecanicista, convertido num mero produto da natureza, num homem-máquina, como proclamara La Metrie. De dominador, o homem passava a ser o dominado, desta vez pelas mesmas leis omnipresentes da Natureza, que não deixavam espaço para a liberdade. O fascínio que a ciência moderna exerceu sobre o pensamento filosófico continua presente hoje, quando alguns se reúnem sob o programa de naturalizar a filosofia, partindo por exemplo da teoria da evolução e da neurobiologia, pois o êxito explicativo e tecnológico da natureza frente ao desconcerto filosófico mostraria por si só que apenas a ciência pode falar da realidade com fundamento. No outro extremo estariam Leibniz, o reabilitador das formas aristotélicas, que na realidade dissolve o mundo em mónadas cogitantes, embora concebidas como «autómatas espirituais» (!), e Berkeley, para quem o ser do mundo se reduz a ser percebido por Deus e os homens. O caso de Espinosa é particular: nega a finalidade em Deus e a liberdade nos homens<sup>5</sup>, mas escreve uma ética mostrando-nos o caminho que conduz à sabedoria como expoente da expressão divina.

A *Crítica do Juízo* [KU] de Kant encerra uma nova tentativa de solução, talvez não totalmente conseguida, desta moderna cisão entra a natureza, cujas leis e estruturas foram

estudadas na *Crítica da Razão Pura* [KrV], e a liberdade, de que se ocupou a segunda *Crítica* [*Crítica da Razão Prática*, KpV]. Na primeira, Kant mostrou que essa nova visão científica se apoiava nos fundamentos da nossa objectivação quotidiana do mundo, os que configuram a objectividade em geral, e que, portanto, podia falar da realidade. Deste modo se fixavam as suas pretensões de verdade, mas também se punha limite à sua validade ontológica, demonstrando que a sua verdadeira realidade não conseguia responder às questões últimas da razão humana, ou seja, não conseguia preencher os mais profundos interesses da subjectividade. Não serão estes interesses meras ilusões às quais teríamos de renunciar? Esta questão ficaria sem resposta, se fôssemos seres meramente cognoscentes, mera actividade ideal. Mas acontece que, além da experiência objectiva, somos sujeitos de experiência moral e esta, apenas é compreensível se postularmos a liberdade, é dizer, uma *realidade* que não é regida pela heteronomia das leis naturais, mas que dá lugar a outro reino, denominado por Kant como o reino dos fins. Deste modo temos novamente a finalidade instalada na realidade e a salvo de um determinismo filosófico pretensamente científico.

Ora, que a liberdade abre o espaço da finalidade significa, primeiro, que tal liberdade não é uma realidade absoluta; uma realidade infinita não teria que colocar fins a si mesma, pois seria já tudo. Embora a liberdade seja uma acção espontânea, no sentido de que parte de si, e por isso é responsável por si (este é o dado básico do qual se parte para a postular), não é tudo, nem sequer ela mesma é algo já feito; se o fosse, seria coisa, mas não liberdade. Liberdade é uma acção responsável por si, que portanto é consciente de si, e que é porque ela mesma se convida a ser. O

imperativo categórico não diz outra coisa; imperativo significa convite moral (moral é o modo de ser da liberdade), e categórico implica a sua validade em todo o momento e lugar. Em consequência, à liberdade o seu ser apresenta-se-lhe como um imperativo, como um dever ser, e só neste caso podemos passar do ser ao dever sem cometer a falácia que denunciara Hume. A liberdade, portanto, nunca acaba, está sempre no fio (da navalha) de si mesma, e talvez por isso, não poderíamos por princípio afirmar que fosse uma realidade finita ou infinita, se queremos pensar estas categorias a partir do modo de ser da coisa.

Em segundo lugar, dado que a liberdade não é uma realidade absoluta (no sentido de ser tudo), ela não existiria sem o outro, sem mundo. A realidade convida-se a si mesma a realizar-se no mundo transformando-o, configurando-o racionalmente, tanto no que respeita à sua subjectividade empírica (inclinações, capacidades) como no que respeita ao mundo social e ao mundo físico, conforme as exigências profundas que descobre na sua racionalidade. Essa é a sua única forma de ser. Portanto, deve ser possível essa acção da liberdade, e em certa medida se está realizando, pois caso contrário não seríamos conscientes. Não há certamente passagem da natureza à liberdade, pois um influxo directo da Natureza na liberdade, causando nela qualquer determinação, equivaleria a destruí-la enquanto tal liberdade, a anular a sua autonomia. No entanto, deve haver uma passagem da liberdade à Natureza, uma influência daquela sobre esta,

[...] é dizer, o conceito de liberdade deve poder realizar o fim proporcionado pelas suas leis [ou seja, pelo seu *logos* ou modo de ser] no mundo sensível; e a natureza, em consequência, deve poder ser também pensada de tal forma que a legalidade da sua forma concorde ao menos com a possibilidade dos fins da liberdade que devem ser realizados nela. (KU, AA 05: 176).

Em consequência, deve haver uma unidade (unidade sintética ou identificação) entre a liberdade e a natureza, que sirva de ponto de união sintético entre ambas, entre o propósito ideal da liberdade (dos seus fins) e a sua realização na acção objectivamente transformadora do mundo. Deve existir, pois, uma Natureza que não seja meramente mecânica, que não se esgote nas formas estudadas na primeira *Crítica*, senão que exiba uma afinidade com a liberdade e os seus fins, mas que seja uma subjectividade que não chegue à consciência reflexiva ou conceptual, a dividida. Desse modo, a finalidade, e com ela a subjectividade, entra de novo na Natureza, conduzida desta vez pelas exigências filosófico-morais, as supremas para Kant. «Como deve ser constituído o mundo para um ser moral?» (HEGEL, [1986], I, p. 234), interrogavam-se os jovens Hölderlin, Schelling e Hegel no seu seminário de Tübingen, dando continuidade nele às preocupações de Kant e de Fichte.

No ponto IX, o último da introdução à *KU*, Kant recapitula, e se centra de novo no tema da divisão entre os dois reinos ou legalidades: o sensível da Natureza, e o suprassensível da liberdade. Nenhuma determinação directa de um sobre o outro é pensável. Mas a liberdade deve ter algum tipo de causalidade no mundo sensível. Melhor dito (específica aqui Kant avançando no nosso assunto), não uma causalidade, pois o efeito da liberdade no sensível deve respeitar a causalidade natural, as leis ou o mecanismo do mundo, como tal ela não deve ser causa (*Ursache* ou influência directa), mas fundamento (*Grund*) de uma determinação que concretize a realidade e o curso da Natureza num sentido desejado pelas leis racionais. Assim como não há nenhuma influência directa da Natureza na liberdade, tão-pouco pode haver uma desta sobre aquela.

Temos de pensar que os influxos ocorrem através de um elemento intermédio:

A resistência ou a ajuda [que a liberdade pode encontrar na Natureza] não ocorre entre a Natureza e a liberdade [directamente], senão entre a primeira enquanto fenómeno e os efeitos da segunda enquanto fenómenos no mundo sensível; e mesmo a causalidade da liberdade (da razão pura e prática) é a causalidade de uma causa natural subordinada àquela [à liberdade] ([a causalidade] do sujeito enquanto homem, considerado pois como fenómeno [aí temos de encontrar a síntese entre Natureza e liberdade que procuramos], cujo fundamento de determinação reside no inteligível que é pensado na liberdade, caso contrário inexplicável (da mesma forma [inexplicável] que aquilo que constitui o substrato supra-sensível da natureza). (AA 05: 196).

«A condição de possibilidade» de que se realize o fim último (*Endzweck*) como efeito da liberdade reside pois «na Natureza ([na natureza] do sujeito como ser sensível, ou seja, como homem)» (KU, AA 05: 196). Isto conduz-nos ao conceito de uma finalidade ou adequação a fins (*Zweckmäßigkeit*) de certa natureza como condição de «[...] possibilidade do fim último, que só se pode realizar na Natureza e de acordo com as suas leis» (KU, AA 05: 196).

Até aqui o texto. Mas se continuarmos a pensar o que está lá, veremos que o sujeito ou homem fenoménico é o sentido interno<sup>6</sup> e o corpo próprio<sup>7</sup>, ou seja, o corpo enquanto sentido internamente, o corpo vivido. Nele se deverá objectivar a finalidade ou subjectividade como natureza, a que ficará «subordinada» à liberdade, quando esta age, e por isso deverá haver entre elas um acto sintético de identificação, entre a liberdade e o «seu» corpo, que seria o ponto de união que estamos procurando. O nosso corpo próprio é o enlace ou passagem entre liberdade e Natureza, se bem que quando o designamos

corpo, já o estamos a considerar propriamente na sua dimensão de natureza, e apenas nos aproximamos ao que queremos assinalar se o pensarmos como corpo vivido. Para caminhar nesta direcção, Kant propõe-nos duas considerações. A primeira é a distinção entre fenómeno e coisa em si, que se viu já na primeira *Crítica*. A segunda é a analítica do Juízo teleológico.

## 2 A COISA EM SI E SUAS FORMAS

Para abrir espaço à pensabilidade desta tentativa de ligar Natureza e liberdade, Kant começa (já no ponto II da Introdução à *KU*, e também no final do ponto IX, os que assinalámos no ponto anterior) fazendo uso da distinção entre fenómeno e coisa em si, estabelecida na primeira das suas Críticas. Não entremos agora em toda a complexidade do conceito de «coisa em si», pois o que interessa aqui é trazer à luz o que quer e deve ser pensado pelo tema da finalidade na Natureza. «Coisa» significa aqui «realidade», seja de que tipo for, pois a expressão é aplicada também à liberdade, mas agora importa o seu sentido na Natureza, pois neste capítulo trata-se de pensar se a finalidade tem alguma realidade aplicada à Natureza. Com a expressão «em si», por seu lado, se quer dizer, entre outras coisas, que a realidade do mundo não é criada pelo sujeito, pois este não é um Deus que pudesse fazê-lo surgir do nada por meio de uma intuição intelectual. O sujeito humano só é capaz de intuição empírica. O mundo tem de lhe ser dado através da sensibilidade; sensibilidade, em Kant, indica a passividade radical por parte do sujeito. O sujeito é finito e tem que abrir-se à realidade do mundo que ele não protagoniza. «Coisa em si» indica essa originariedade do mundo no que respeita à sua realidade. O sujeito é activo no que se refere à interpretação, às formas que configuram toda

a compreensão do mundo: espaço-tempo, esquemas, categorias, princípios. Activo, mas não arbitrário, e isto em dois sentidos. Primeiro, no sentido de que essas formas são para o sujeito leis e necessidades da compreensão de todos os objectos, de toda a experiência, e válidas para todos os sujeitos, pois só assim, em virtude dessa necessidade e universalidade, os sujeitos têm *uma* experiência coerente e compartilhada, sabem o que esperar, podem encontrar-se e colaborar, conseguem construir uma identidade e uma comunidade. Mas também, segundo, no sentido de que o mundo responde *a partir de si* positivamente a essas formas, uma resposta que não é inventada pelo sujeito, mas que lhe é dada, e sem a qual essas formas resultariam vazias. Elas são reais porque o mundo responde positivamente *a partir de si*; por conseguinte, são as formas do próprio objecto, pois essas formas subjectivas do conhecer são acções ideais, *não acções reais*, e não só não criam *ex nihilo* o objecto, como tão-pouco o configuram realmente, nem física nem metafisicamente, senão que se limitam a interpretá-lo, a reconhecê-lo, não inventam nem fingem a resposta<sup>8</sup>. Não podemos compreender Kant na forma de um realismo interno, como se todos os fenómenos ou «representações» fossem dele e em sentido interno, à maneira de Hume, pois nesse caso tomaríamos o sujeito transcendental como um sujeito empírico, e o sentido externo seria apenas mera ilusão ou aparência (*Schein*). Isso iria contra, por exemplo, as Analogias da experiência e a «Refutação do Idealismo» que nelas se apoia<sup>9</sup>. Embora haja alguns textos kantianos que parecem dar origem a esta interpretação, temos de nos esforçar por traduzir os termos que ali aparecem num sentido transcendental e não meramente empírico, como costuma fazer a nossa linguagem quotidiana.

Conhecemos o objecto tal e como ele é em si, se este «em si» é entendido como o exige a consciência comum, a partir do ponto de vista empírico ou quotidiano. Daquilo que esta não se dá conta, no entanto, como o faz a reflexão filosófica transcendental, é de que isso que lhe parece «em si» é na realidade fenoménico, pois depende na sua elaboração como objecto das formas subjectivas de compreensão, ou seja, que a realidade se nos mostra com a aparência com que nós deixamos que apareça mediante as idealidades transcendentais. Portanto, os objectos não são «em si» no sentido em que fossem totalmente independentes de toda a subjectividade, mas que a sua resposta ou a face que mostram depende das perguntas ou formas transcendentais subjectivas. Quando conhecemos os objectos, a sua realidade e as suas formas são tão dadas pelo objecto (realismo empírico) como idealmente elaboradas pelo sujeito (idealismo transcendental). Sem o primeiro as formas ficariam vazias (no puro nada não existiria sequer o sujeito transcendental), mas sem o segundo, não haveria realidade conhecida. Para refutar esta última afirmação não basta eliminar a nossa existência e pensar no mundo que existia antes do aparecimento dos homens, por exemplo no tempo dos dinossauros, porque então estaríamos a abstrair apenas a nossa subjectividade empírica, não o sujeito transcendental, dado que *continuamos a pensar*, e investigamos os dinossauros também através dos vestígios presentes desse passado objectivo, por exemplo, através dos fósseis. Quando Kant afirma que não conhecemos as coisas ou a realidade em si, o que propriamente lhe interessa é combater a tentativa da metafísica (que ele denomina dogmática) de falar de objectos quando já nenhum nos é dado; nesse caso, continuamos a pensar a realidade apoiados apenas nas

idealidades transcendentais, as quais então são tomadas como se fossem qualidades de coisas em si, que nunca ocorrem. Nesse caso transformamos em coisas o que tem outro modo de ser, o que são meras idealidades.

Ora, essas formas estudadas na *KrV*, que configuram o ponto de vista da heteronomia e constituem o reino da objectividade, não têm por que ser as únicas formas que adopta a Natureza. 1.º) Se essas formas criaram a realidade da Natureza, a materialidade do mundo (intuição intelectual), não seriam possíveis outras, mas já vimos que não é esse o caso. Além disso, 2.º) essas formas objectivadoras oferecem-nos uma perspectiva necessária para dominar o mundo, mas não podemos justificar porquê estas e não outras, repete várias vezes Kant<sup>10</sup>; é o *factum* das formas, uma facticidade que abre a possibilidade de outras. 3.º) Temos agora outra perspectiva necessária para o sujeito, a saber, este não só necessita da existência de meios conhecidos objectivamente, *idealmente*, no que têm de heteronomia, ao serem manipuláveis, senão que para a realização dos seus fins, exige tanto ou mais que essa manipulação ou transformação racional do mundo seja *realmente* possível, que a realidade tenha «braços» e forças *próprias* capazes de dirigir o mecanismo natural segundo os seus fins. Para isso é ineludível que o fim mesmo, ou seja, a subjectividade se faça Natureza, que haja um momento de identificação sintética entre ambas as *realidades*, num ponto real que não é nem liberdade (subjectividade racional) nem mera natureza mecânica, ou como diz Kant, nem propriamente prático nem teórico<sup>11</sup>. Para que a Natureza seja transformável segundo fins (finalidade externa), é preciso que haja uma Natureza já moldada a partir de si em conformidade a fins (finalidade interna), ou seja, que o «em si» da Natureza, a sua

realidade, se manifeste com certa autonomia organizativa que nós teremos de perceber em analogia com a nossa subjectividade ou finalidade como nova perspectiva de compreensão. E isso é possível 4.º) porque essa realidade em si do mundo é originária e não se esgota nas formas da objectividade; Kant defende uma concepção dinâmica da matéria, não composta de átomos insolúveis, mas de forças dinâmicas originárias e elásticas<sup>12</sup>. Este cenário poderia aparecer a partir de outra perspectiva. 5.º) Essas novas formas finais não poderão ser apresentadas num «outro mundo», senão dentro da objectividade, posto que não podem romper a unidade da experiência e da subjectividade, e porque essas formas da objectividade são o marco da visibilidade no qual nos são dados os objectos, o que as coloca na Natureza, que é justamente o lugar que necessitamos para realizar a liberdade. As novas formas, as da finalidade, hão-de aparecer dentro das primeiras como uma especificação particular das mesmas, que é o tema central da *KU*: a transição da experiência geral, pensada nas categorias, à articulação da experiência particular em conceitos, leis ou formas empíricas<sup>13</sup>. Nessa especificação há três âmbitos que requerem uma aplicação particular e específica do princípio da finalidade ou adequação a fins: a estética, a natureza orgânica e a história.

### 3 UM NOVO PARADIGMA DE COMPREENSÃO DE NATUREZA

Na Analítica do Juízo teleológico, Kant oferece um novo modo de consideração da Natureza a partir do ponto de vista da finalidade. Partimos da necessidade que a liberdade tem de realizar os seus fins. Mas para que isso seja possível, não basta que objectivemos o mundo e percebamos como poder transformá-lo (finalidade externa), mas

é necessário que a própria subjectividade se faça corpo, força natural (finalidade interna). Se isto é assim, como deve mostrar-se tal Natureza? Falamos de finalidade externa ou relativa quando um objecto é considerado como meio para fins de outro, do homem ou de outro ser vivo, enquanto que por finalidade interna ou «fim da Natureza» (*Zweck der Natur*) se entende um ser natural do qual parte o fim e põe a sua realidade como um fim para si mesmo<sup>14</sup>. Por conseguinte, a finalidade externa depende da existência de uma finalidade interna na Natureza, e nela se centra todo este assunto. Ora, se a finalidade se faz Natureza de acordo com a exigência racional moral, que forma adoptaria? Essa é a questão que guia a Analítica do Juízo teleológico nos §§64-66, possivelmente a parte mais original e brilhante da «Crítica do Juízo Teleológico», embora o ponto central de meu artigo seja o da Dialéctica de tal Juízo, e nela me alongarei mais, pois não se entenderia bem um sem o outro.

Poderíamos situar-nos aqui num nível de reflexão manifestamente transcendental, e proceder a uma dedução da finalidade na Natureza como condição de possibilidade de certos objectos nela: se a finalidade em si ou subjectividade se faz mundo, então aparece na forma de organismos vivos (isto remete novamente para o corpo próprio que vimos antes). Deste modo se constrói o esquema de outro conceito ou compreensão da Natureza, distinto do mecânico, e faz-se a partir de um modo de pensar ou método não científico-natural, mas filosófico-transcendental (isto é importante para o nosso tema), pois se deduzem os seres vivos não a partir de outros fenómenos ou objectos ou elementos naturais (como faz e deve fazer a ciência natural, explicar os objectos por meio de outros objectos, relacionando-os segundo leis, a fim

de captar a sua objectividade), mas partindo da exigência transcendental de que a finalidade da liberdade se objective, se faça mundo, pois essa é a questão com que se inicia esta investigação. A filosofia transcendental segue, pois, um caminho próprio, vai do sujeito ao objecto, de cima para baixo por assim dizer, e fá-lo surgir a partir de uma necessidade transcendental, aqui, a necessidade moral de que a liberdade se realize. Somente dessa forma poderíamos encontrar o que se procura, a saber, a idealidade ou subjectividade ou interna adequação a fins próprios (finalidade interna, *innere Zweckmäßigkeit*) ou o «para si» de uma coisa como fim natural (*Ding als Naturzweck*).

Não alcança tal clareza o texto kantiano, escrito talvez com a pressa de quem sabe que lhe restam poucas forças para concluir o seu projecto filosófico<sup>15</sup>. Kant apresenta-o assim: como deve aparecer no mundo dos fenómenos a forma do objecto para que este permaneça como meramente contingente (*zufällig*) se apenas tivermos em conta o mecanismo das leis naturais e seja necessário fazer uso da finalidade, se queremos compreendê-lo<sup>16</sup>. Ele procede antes de baixo para cima, desde um objecto já constituído pelas leis mecânicas até outro princípio de compreensão quando aquelas são insuficientes. Mas insuficientes em si ou apenas pelo escasso desenvolvimento das ciências ou saber objectivo? A finalidade parece chegar na realidade demasiado tarde, o objecto já está constituído e só habita na insuficiência, que pode muito bem revelar-se no futuro como ignorância. Para evitar isto, penso que é necessário acentuar o ponto de partida da realização da liberdade, embora nos textos kantianos só apareça nos parágrafos II e IX da Introdução, para depois ser esquecida. O enfoque mais presente no texto kantiano é o teórico-objectivo, e a diferença do Juízo

estético, que constitui «uma faculdade especial para julgar coisas de acordo com uma regra» (o gosto), o Juízo teleológico, e com ele todo o tema da finalidade na Natureza, «pertence à parte teórica da filosofia», embora ele tenha declarado que a realidade sintética ou ponto de união entre liberdade e Natureza aqui procurado não é nem teórico nem prático. Como é sabido, «prático» em Kant significa o que é possível por meio da liberdade racional, enquanto que «teórico» é o possível por meio das leis mecânicas da natureza, cujo fundamento foi estudado na primeira *Crítica*. Por isso, Kant não será capaz de tirar pleno partido da questão, pois o ponto de vista científico-teórico fica muito aquém. A partir da exigência racional de realização da liberdade Kant teria ido mais longe na investigação da finalidade na Natureza. Mas o resultado da investigação que Kant realiza na Analítica do Juízo quase não se melindra por isso, pois na sua resposta ambas as perspectivas vêm em boa parte a coincidir.

Como determinar que um produto natural (*Naturprodukt*) deva ser considerado também como fim da Natureza (*Naturzweck*) ou finalidade objectiva interna? Como reconhecê-lo? Kant responde: «Uma coisa existe como fim da Natureza quando é causa e efeito de si mesma (embora num duplo sentido)» (KU, AA 05: 370). Na relação mecânica, o fenómeno está condicionado por outro, que é a sua causa, e é apreendido a partir dessa heteronomia com o objectivo de poder dominá-lo, enquanto aqui, na relação teleológica, o fenómeno exhibe certa autonomia ou autoafirmação. Ele não é causa da sua própria existência, no sentido de inventar-se a si mesmo a partir do nada, sem qualquer matéria, senão que é fundamento apenas da sua forma, que lhe confere a sua identidade, da mesma forma, que a nossa liberdade

unicamente pode e necessita transformar o mundo segundo as suas exigências, não de lhe fornecer a existência a partir do nada. A finalidade interna natural estabelece uma relação com a forma, pois «na forma consiste a essência da coisa»<sup>18</sup>. A questão de ver se há alguma existência que, enquanto tal, seja um fim em si, um fim último (*Endzweck*) para todos os outros seres, só pode ser abordada no âmbito moral e escapa à consideração da Natureza, dado que nela não há nada absoluto e toda a existência pode ser utilizada por outro ser como um simples meio (até o homem pode servir de alimento a outro animal).

Qual é a forma da finalidade, deste tipo especial de causalidade ou dependência? Há dois tipos de relação de dependência, a causalidade eficiente, que é unidireccional, e a final, que é bidireccional. O enlace das causas eficientes (*nexus effectivus*) caminha sempre da causa para o efeito, e não retorna deste sobre aquela: o efeito não causa a sua causa. Pelo contrário, o enlace das causas finais (*nexus finalis*) vai tanto num sentido como no outro. Podemos vê-lo no seu âmbito próprio, o das acções humanas: a comida é efeito dos ingredientes, dos utensílios e das acções do cozinheiro, mas a comida, na forma de ideia que o cozinheiro tinha do resultado final, dirigiu as suas acções e determinou os utensílios e os ingredientes. O efeito é aqui causa (ideal) da sua causa (material). O ciclo aqui não é completo, porque intervém a divisão própria da consciência reflexiva, a saber, a separação entre a regra a seguir (conceito, linguagem) e o caso concreto (a comida feita). Mas esta separação não poderá ocorrer na Natureza; precisamente procuramos a síntese ou ponto de união prévio, que ponha fim à separação produzida na consciência reflexiva entre liberdade e Natureza. Como é que isto seria possível? Bem, de acordo com três características, que identificam a finalidade



interna natural, aquelas que a subjectividade adoptaria quando se faz Natureza, ou como diz Kant, as que nos obrigam a fazer uso da finalidade para compreender esse fenómeno concreto.

*Primeira característica.* O fim natural deve aparecer como um indivíduo que se produz a si mesmo. Com efeito, o conceito de fim está em relação com um todo ou unidade (originariedade) de múltiplos elementos (finitude). O fim, por exemplo, de «ir ao teatro» determina todas as acções necessárias que eu tenho de realizar e quando as concluir, determina quando chegamos ao fim, pois o fim está realizado. Por conseguinte, quando o fim se objectiva, deverá aparecer como a ideia de um todo-indivíduo, concreto, que determina a priori a forma das suas próprias partes ou multiplicidade, com uma autonomia configuradora dessa totalidade material, e que foi interpretada muitas vezes como «a alma» desse indivíduo. No fim natural não surge primeiro a ideia e depois a realização (como acontece com o artefacto ou com as nossas acções reflexivas, pois a natureza não alcança o conceito), senão que nela totalidade e multiplicidade material estão sinteticamente unidas, de tal forma que essa totalidade materializada configura um indivíduo que se engendra a si mesmo, pela sua própria forma, crescendo a partir de si, incorporando a matéria não de maneira mecânica, justaposta, mas segundo a sua peculiar elaboração e nova conexão (digestão, assimilação). Aqui o todo-indivíduo é o essencial, e as partes são por e para esse todo, que desse modo é causa e efeito de si mesmo. A árvore produz-se a si mesma como indivíduo, diz-nos Kant; mas também o corpo da criança e do gato. Nas categorias mecânicas, as da *KrV*, não se chega a um todo, nem mesmo na «categoria de relação recíproca» senão que a relação

se estende a um mundo de fenómenos sem limites. Nela deparamo-nos certamente com uma multidireccionalidade de influências, por exemplo, na gravitação universal (apenas na sua mútua relação os corpos se constituem como massas pesadas), mas as partes permanecem exteriores umas em relação às outras, não formando propriamente um todo, senão que a totalidade é aí inatingível. O mundo como um todo é uma ideia, a segunda ideia da razão. As únicas totalidades que se nos objectivam como tais são os seres vivos.

*Segunda característica.* Esse todo, onde a finalidade se faz Natureza, não está separado das partes, não é algo que provenha de fora (ao contrário do que ocorre na finalidade reflexiva), senão que é realizado por elas. Aqui, na Natureza, identificam-se o agente (o fim como projecto), as causas eficientes (os meios) e o produto (o fim como efeito) e isso era precisamente o que procurávamos: um momento de síntese entre liberdade (agente) e Natureza (meio e produto), entre subjectividade e objectividade, entre fim e mecanismo. «Um produto organizado da Natureza é aquele no qual tudo é fim e reciprocamente também meio. Nada nele é gratuito, sem finalidade ou atribuível a um cego mecanismo da Natureza». Em consequência, no fim natural as partes, enlaçadas num todo, serão causas e efeitos de si mesmas, da sua forma, e reciprocamente umas das outras, pois a acção final da totalidade está inteiramente mediatizada pela acção das partes entre si, numa conexão que vai além da categoria mecânica de relação recíproca. Cada indivíduo é como uma comunidade de partes que são também todos, capazes de agir a partir de si com certa autonomia, na medida em que ela habita o todo (como na organização de um Estado, diz Kant)<sup>20</sup>. Cada parte existe para as demais e para o todo, como instrumento

interno e activo, isto é, como órgão, ao contrário do que acontece no artefacto (por exemplo, ao relógio vem-lhe de fora a ideia ou plano que lhe dá forma) ou aos corpos que entram em relação recíproca gravitacional, cujas partes não se geram a si mesmas nem reciprocamente, nem se consertam umas às outras. Um fim natural será portanto um ser organizado e que se organiza a si mesmo; é a sua própria causa produtora e é capaz de se curar e de se reconstituir. Enquanto a máquina tem apenas força motriz (*bewegende Kraft*), o ser orgânico terá força configuradora (*bildende Kraft*).

*Terceira característica.* Por último, os seres organizados provêm uns dos outros. Uma árvore gera outra árvore; é causa e efeito de si mesma quanto à espécie, e portanto a sua força configuradora é, por sua vez, uma força que se propaga (*eine sich fortpflanzende Kraft*). Inclusivamente, é possível pensar que se trata de um projecto que abarca todas as espécies, o que seria uma hipótese atrevida, mas não absurda da razão<sup>21</sup>. Poderia parecer que aqui causa e efeito se separam, mas na realidade é uma parte do ser vivo que se separa da totalidade ou indivíduo e se configura a si mesmo crescendo como outro indivíduo, de acordo com a primeira característica. Kant não se detém nesta particularidade da separação, e só a coloca quando trata da sexualidade em conexão com a finalidade externa e a interna, pois aqui o casal, diz, constitui um todo organizante, mas não organizado num só corpo<sup>22</sup>. A razão desta característica não seria difícil encontrá-la se recorrêssemos novamente à necessidade transcendental de que partimos, a saber, a realização da nossa liberdade no mundo, e portanto de que a subjectividade se faça Natureza. Com efeito, se nos ativermos à finitude da subjectividade, esta finitude aparecerá também na sua versão natural. Em

consequência, o fim natural real exibirá uma finitude de força (*realitas*), espacial e temporal. Não será, pois, onipotente, não poderá criar a materialidade, mas apenas a transformará segundo a sua própria autonomia formal. Será também limitado no espaço, com contornos suportáveis pela materialidade e suas leis mecânicas. E finalmente terá uma finitude temporal, com nascimento, desenvolvimento e morte dos indivíduos, de maneira que a ideia-todo terá de migrar para outras matérias-indivíduos, engendrando-se em novos indivíduos orgânicos, capazes novamente de gerar outros, estabelecendo em virtude dessa força formadora que se propaga, uma comunidade de seres vivos segundo «[...] um mesmo exemplar no todo [hoje falaríamos de código genético], mas também com convenientes divergências que exige a própria conservação segundo as circunstâncias», hoje diríamos em virtude das leis da evolução das espécies.

#### 4 A DIALÉCTICA DA CIÊNCIA NATURAL EM RELAÇÃO AOS SERES VIVOS

A dedução do fim natural realizada na Analítica do Juízo teleológico mostrou-nos que, se a finalidade mesma ou finalidade interna se faz Natureza, ela deve aparecer na forma de um ser vivo organizado. Isto concorda com a indicação de que o ponto de enlace entre a liberdade e o mundo objectivo poderia encontrar-se no nosso corpo orgânico enquanto corpo vivido e sentido, pois ele, enquanto natureza, é produto daquela força formadora que se propaga. Esta dedução caminha portanto «de cima para baixo», desde as exigências de realização da liberdade ou do paradigma da finalidade até à sua forma natural, desde o filosófico até ao real objectivo. Ora, na Dialéctica do Juízo teleológico, procede-se em sentido inverso, de baixo para cima (*von*

*unten auf*), utilizando aqui uma expressão que o próprio Kant emprega na Dedução das categorias, quando procede não das categorias para o sensível, mas de modo inverso, do dado empiricamente para as categorias ou princípios da sua compreensão<sup>24</sup>. É então que surge o problema entre dois princípios de explicação, pois esses organismos vivos que aparecem na experiência objectiva também estão sujeitos à causalidade natural, mecânica e heterónoma, e poderia acontecer que o conhecimento objectivo e científico tivesse que fazê-lo exclusivamente por esse caminho. A dialéctica da finalidade aparece necessariamente quando adoptamos o ponto de vista teórico, e queremos aplicar a finalidade a objectos já constituídos com o propósito de conhecê-los objectiva e cientificamente de maneira mais completa e concludente. Teríamos nesse caso que provar que esses organismos ou alguns dos seus aspectos *apenas* podem ser explicados a partir de tal objectivação da finalidade, isto é, como projectos naturais autónomos, protagonizados por eles mesmos. Mas isso é o que origina necessariamente o conflito dialéctico, porque os organismos vivos, ao serem produtos naturais, caem sob os princípios mecânicos estudados pela *KrV*, que justamente os constituem como objectos e os colocam no âmbito da visibilidade objectiva e objectivante.

Em segundo lugar, o conflito dialéctico agrava-se pelo facto de que a finalidade, ao indicar finitude (pelo menos no ser racional finito), passa necessariamente pela mediação das causas eficientes, de maneira que o princípio final ou acção autónoma configuradora (o agente) enquanto tal fica atrás, não se dá como objecto imediato da experiência, mas apenas é *inferido* como *outro* princípio explicativo de experiências particulares que não somos capazes de

entender plenamente com o mero princípio mecanicista; por exemplo, não vemos as intenções, imaginações ou sentimentos do gato quando caça, apenas os seus movimentos físicos, e aqueles são simplesmente inferidos a partir destes. Mas, como é que sabemos que essa inferência não é mera projecção, ou seja, que o organismo é realmente uma objectivação da finalidade interna que não protagonizamos? Poderíamos pensar, pelo contrário, a), que o mundo é meramente objectivo e só o homem é subjectivo e livre, mas dessa forma entraríamos num dualismo sem solução possível, com o problema das ilhas que parecem ter surgido do nada e permanecem incomunicáveis. Também se poderia supor, b), que tudo, incluindo o homem, é simples objecto, e assim toda a finalidade, subjectividade e liberdade são meras ilusões, mas ao ser só isso, ilusão total, permanecem igualmente inexplicáveis.

A dialéctica finalidade-mecanismo agrava-se em terceiro lugar porque, como diz Kant,

[...] propriamente falando, a organização da Natureza não tem nada de semelhante com nenhuma outra causalidade que conheçamos [...] não é pensável nem explicável segundo qualquer analogia a respeito de qualquer capacidade natural, é dizer física, que nós conheçamos, nem sequer, dado que nós próprios pertencemos à Natureza num sentido amplo, mediante uma analogia totalmente adequada com a espécie humana. (KU, AA 05: 375).

Na realidade, a finalidade na Natureza não só se diferencia do mecanismo natural, como também da finalidade que configura as acções conscientes humanas, dirigidas por um conceito prévio, pois a Natureza não chega ao conceito; como vimos no parágrafo anterior, na finalidade tornada Natureza o projectante não fica fora da objectividade projectada, ao contrário do que acontece por exemplo com o carpinteiro e a sua mesa.

Mas é precisamente essa unidade de agente e resultado, essa unidade de subjectividade e mundo, o que estamos procurando para ultrapassar o abismo na consciência reflexiva (cisão que se produziu graças ao conceito, e à linguagem) entre liberdade e Natureza, fins ideais e fins reais. Para Kant, a finalidade só é possível com base num conceito que sirva de guia para a acção e para o resultado<sup>25</sup>, de maneira que na finalidade «[...] se admite exclusivamente um entendimento como causa» (KU, B 346). A maior dificuldade que ele encontra na finalidade da Natureza é que esta não chega ao conceito, à inteligência, e por isso a sua finalidade seria no fundo incompreensível. Indo além do texto kantiano, mas permanecendo no que ali queria ser pensado, poderíamos sugerir que para compreender a finalidade interna real da Natureza teríamos que recorrer ao conceito de uma subjectividade pré-reflexiva. Para tal poderíamos contar com as suas indicações sobre a imaginação transcendental, a primeira responsável pela síntese antes de ser levada aos conceitos<sup>26</sup>, e é uma síntese entre liberdade e Natureza o que estamos investigando. Essa imaginação produtiva seria a *natura naturans*, e o seu análogo poderíamos encontrá-lo não só na imaginação produtiva teórica, a que aparece na *KrV*, como sobretudo na imaginação artística enquanto natureza do génio que dá a regra à arte<sup>27</sup>.

Proponho articular a dialéctica do Juízo teleológico em quatro passos, que nos mostrem progressivamente a sua complexidade, para além da sua novidade tanto no que respeita ao pensamento filosófico em geral como na própria obra anterior de Kant. Com isto veremos também até onde pode chegar a finalidade no âmbito da ciência natural.

#### 4.1 EXPOSIÇÃO

O juízo determinante não tem princípio a priori, somente aplicação (*Anwendung*) (KU § 69), ou seja, limita-se a aplicar as categorias aos casos concretos por meio dos esquemas da imaginação. O juízo reflexionante, sim, tem-no: o princípio da finalidade para ordenar a particularidade da experiência, e pode entrar em conflito com outro princípio de compreensão dessa mesma experiência: o mecanismo. A questão é: a partir de que princípio obtemos a explicação real desses objectos que nos aparecem na experiência?

Uma coisa ficou clara na *KrV* em relação à experiência em geral: é o mecanismo<sup>28</sup>, a heteronomia, o que transforma uma realidade em objecto. O mesmo sucederá com o fim natural (*Naturzweck*) ao ser também um produto natural (*Naturprodukt*); por conseguinte,

[...] o princípio: tudo o que tomamos como pertencente a esta natureza (fenómenos) e como produtos da mesma, se deve pensar também ligado a ela segundo leis mecânicas, continua a estar em vigor, porque sem esse modo de causalidade os seres organizados, enquanto fins da Natureza, não seriam produtos naturais. (AA 5, 422).

Sem o princípio do mecanismo não haveria, pois, nenhuma ciência, «[...] nenhuma *explicação* real da Natureza [*keine wirkliche Naturklärung*]»<sup>29</sup>. Em consequência, temos de ir com ele tão longe quanto possível na compreensão da realidade natural, pois só ele nos proporciona um conhecimento objectivo e objectivante.

O que agora, na experiência particular, fica indeterminado é até onde podemos chegar com o princípio do mecanismo, pois ele pela sua própria natureza (por se basear no contínuo espaço-temporal-causal) nos leva continuamente mais além (a outro espaço,

a outro tempo, a outra causa), coloca-nos sempre a caminho. Além disso, há fenómenos, por exemplo os seres vivos, que nos obrigam a recorrer à finalidade, pois diante deles perguntamo-nos, por exemplo, *para que serve este órgão?* Para que faz isto este animal? Assim o fazemos quotidianamente, e resulta para nós num recurso sem o qual pensamos que não entenderíamos plenamente o que ali acontece, não captaríamos o seu sentido.

## 4.2 PRIMEIRO NÍVEL

A dialéctica propriamente dita começa quando absolutizamos o princípio mecânico tomando-o como princípio único de compreensão dos fenómenos e dizemos: «*Toda a produção de coisas materiais é possível segundo leis unicamente mecânicas*» (AA 5, 387, grifo nosso). Contra esta afirmação coloca-se a do defensor da finalidade na Natureza e defende, de maneira igualmente realista e constitutiva, que «[...] *alguma produção das mesmas não é possível segundo leis meramente mecânicas*» (AA V, 387, grifo nosso). Ambas as afirmações se tomam aqui como *princípios constitutivos* da realidade natural, da experiência em geral, e são proposições contraditórias segundo a lógica formal clássica, pois são opostas não só quanto à qualidade (a primeira é afirmativa e a segunda negativa), como também quanto à quantidade (a primeira é universal e a segunda particular). Então, para resolver esta contradição serve-nos aqui de grande ajuda a reflexão transcendental realizada na primeira Crítica, pois [ela] nos mostra que ambas as afirmações repousam no falso pressuposto ontológico e epistemológico de que conhecemos coisas em si, e nisso se baseia a sua irresolúvel contradição. Na realidade, a primeira posição fala de uma *totalidade* que ultrapassa toda a experiência real, que

é sempre limitada, tal como o faz a antítese da terceira antinomia da razão pura, quando afirma que «[...] *tudo no mundo acontece unicamente segundo as leis da Natureza*» (KrV, A 445 / B 473; grifo nosso). Essa totalidade é uma exigência ou ideia da razão, e permanece sempre como uma tarefa não realizada.

A segunda posição, por seu lado, também ultrapassa as fronteiras do fenómeno afirmando a realidade de uma finalidade na Natureza que, no máximo, pode ser inferida, mas que não aparece como tal na experiência e que romperia a sua unidade objectiva. Acontece aqui o mesmo que à tese da terceira antinomia da razão teórica, que afirma: «A causalidade segundo leis da Natureza não é a única a partir da qual podem ser deduzidos os fenómenos do mundo. É necessário admitir também uma causalidade por meio da liberdade para explicá-los» (KrV, A 445 / B 473). A liberdade, na medida em que é acção real que parte de si e não de outra causa exterior a ela, não se encontra dentro da trama do mundo e das suas leis, rompe a unidade da experiência objectiva e introduz uma fenda com a qual entraríamos numa realidade em si, não objectivável. Não é estranho que lhe aconteça o mesmo aqui, na terceira Crítica, à finalidade, que é o âmbito aberto pela liberdade.

Segundo esta interpretação, a dialéctica do Juízo teleológico, seria então uma reedição das antinomias da razão pura teórica, já decompostas na *KrV*<sup>30</sup>, e em concreto um retorno à terceira dessas antinomias, a que tem lugar entre o determinismo e a liberdade; de facto este é um tema da terceira Crítica: a síntese desses dois momentos de liberdade e necessidade objectiva. Assim foi muitas vezes interpretada esta antinomia do Juízo, por exemplo por Hegel<sup>31</sup>. A solução da antinomia estaria então em passar de uma formulação

dogmática dos princípios interpretativos (o mecanismo e a finalidade) a outra crítica, é dizer em rebaixar o valor ontológico e epistemológico desses princípios, e de constitutivos transformá-los em regulativos, como foi feito com as Ideias da razão pura<sup>32</sup>. Deveria pois, dar-se conta de que ambos afirmam mais do que se sabe, ultrapassando as fronteiras do fenómeno. Enquanto princípios ideais, estas ideias da razão dirigem o conhecimento regradamente até uma unidade sistémica, e sem essa legalidade não haveria uso coerente do entendimento nem critério suficiente para a verdade empírica<sup>33</sup>. Mas para que possamos ter um conhecimento sistemático da experiência, tal e como o exige a razão a fim de orientar-se na realidade, não é suficiente a semelhança formal de todos os fenómenos sobre a base das formas a priori estudadas na Estética e na Analítica da *KrV*, mas é necessário também que o conteúdo desses fenómenos, sua especificidade ou particularidade, tenha certa homogeneidade e sejam ordenáveis segundo conceitos e leis empíricas (Kant pensa na classificação através de géneros e espécies)<sup>34</sup>. As ideias da razão são, pois, princípios subjectivos que

[...] têm realidade objectiva, [ou seja, uma função necessária no conhecimento objectivo], não para determinar algo neles [nos objectos], mas unicamente para indicar o procedimento segundo o qual o uso empírico e determinado do entendimento pode concordar inteiramente consigo mesmo. (KrV, A 665-666, B 693-694).

Elas não são senão conceitos heurísticos (valem «como se» tivessem realidade), não ostensivos; não indicam a realidade do objecto, senão como e o que se deve procurar neles para compreender a sua realidade<sup>35</sup> e conduzir à unidade sistemática a diversidade empírica do mundo objectivo<sup>36</sup>.

O mesmo destino tem a teleologia ou consideração da finalidade na natureza, nos diz Kant já na primeira *Crítica*<sup>37</sup>. E na *Crítica* do Juízo teleológico propõe que tanto ela como o princípio do mecanismo se convertam em máximas ou princípios regulativos para a reflexão do Juízo. Este último princípio é constitutivo da experiência objectiva em geral, mas na multiplicidade da experiência particular e concreta pode ocorrer tal variedade e heterogeneidade que nos seja impossível conduzi-la à unidade sistemática unicamente com o princípio mecânico, e que encontremos objectos cujas formas ou unidade específica não sejam compreensíveis apenas através dele, de modo que tenhamos de nos servir do princípio teleológico<sup>38</sup>. Mas nós não podemos provar que a produção desses seres orgânicos não seja possível através do mero mecanismo (como pensa, por exemplo, Descartes), ainda que nós nunca consigamos explicá-los suficientemente através do mero mecanismo. Nem sequer uma folha de grama<sup>39</sup>.

O inconveniente desta interpretação é que, então, com a antinomia do Juízo nada se avança na tarefa do pensamento transcendental, pois é precisamente uma antinomia pré-crítica, uma que não teria aprendido nada com a primeira *Crítica*. Ora, a antinomia em que cai o Juízo reflexionante deve ser a de um Juízo prevenido já pela crítica e fundado no seu próprio modo de ser e tarefa, diferentes dos da razão pura teórica. Na verdade, enquanto esta, ao perguntar pelo incondicionado, quer ir além de toda a experiência possível, o Juízo ate-se a objectos que se dão na experiência e quer compreendê-los como tais. A razão perguntava-se pela totalidade incondicionada de todo o real, à qual não pode responder nenhum objecto, e por isso é *transcendente*. O Juízo, pelo contrário, encontra-se diante de uma espécie de «totalidade» funcional, mas

uma totalidade objectivada na experiência, *imane*nte, por exemplo, um animal, portanto, não uma totalidade absoluta, mas um sistema aberto e em relação com os outros objectos, dentro da trama do mundo, e é precisamente esse carácter de totalidade, essa especial unidade ou forma do vivo, o que parece superar a capacidade explicativa do ponto de vista mecanicista. São os fenómenos, não a pergunta pelo incondicionado da razão, os que aqui nos põem em conflito. A antinomia do Juízo reflexionante joga-se portanto *dentro da experiência*, dentro do limite dos fenómenos, e é ali onde parece que o princípio mecânico infradeterminara a experiência objectiva, que o mundo dos fenómenos na sua concreção parece ser mais amplo que o horizonte do mecânico, de modo que de constitutivo se converte em regulativo para o Juízo reflexionante, e as formas estudadas na *KrV*, certamente necessárias, não seriam suficientes para a compreensão do mundo. Isto é o inédito, isto tem que lançar uma nova luz sobre o que nos havia dito a primeira Crítica, uma luz que parece limitar o princípio mecânico mesmo no plano do objectivo. Esta ideia não está totalmente desenvolvida no texto kantiano, mas há indicações suficientes.

A finalidade não coloca problemas ao princípio mecanicista (excepto ao que quer ser onnipotentemente livre), pois precisa de meios para a sua realização. É o princípio mecanicista o que, no seu «imperialismo», tende a eliminar qualquer outra explicação como ilusória. Como então pôr-lhe limites no seu próprio terreno? Não era ele o único que configurava o objecto enquanto objecto, segundo a primeira Crítica? Como será possível introduzir agora outro princípio de compreensão dentro dos fenómenos? A dialéctica do juízo teleológico questiona-nos, em consequência, a realidade explicativa

da finalidade na Natureza e a sua função na objectividade e na própria ciência.

### 4.3 SEGUNDA INTERPRETAÇÃO DA ANTINOMIA

Uma indicação para compreender o que aqui se quer dizer e quer ser pensado surge-nos nos §§ 76 e 77 da *KU*, quando Kant nos fala da característica do nosso entendimento, qualificando-o de entendimento discursivo, em contraposição com o entendimento intuitivo. Com isto penetramos na essência do princípio mecânico e suas limitações no âmbito próprio do fenómeno<sup>40</sup>.

A explicação mecânica de um objecto, diz Kant, vai precisamente desde as suas partes até ao todo, e considera-o «[...] como um produto das partes e de suas forças e capacidades de se unirem por si mesmas» (*KU*, § 77, B 351). Só procedendo desse modo, a partir de um ponto de vista exterior ao todo-objecto, podemos dominá-lo, fazer ciência e técnica, e esse domínio, predição e experimento enquanto acção real de reproduzi-lo, é o que demonstra que essa explicação era verdadeira, que havia encontrado a chave da realidade. Isso seria impossível com algo que se organiza a partir de si como um todo; nesse caso unicamente ele pode tornar-se realidade a partir de si<sup>41</sup>. É a diferença que existe entre a indústria, que fabrica os seus produtos cada vez mais rápido e com mais domínio, e a agricultura ou a pecuária, onde a acção do homem só pode ajudar a que o produto cresça a partir de si<sup>42</sup>. Portanto, a compreensão objectivante ou o princípio mecânico procede de uma forma analítica, a saber, reduz o todo às suas partes, trocisca, mata, decompõem o objecto ou o fenómeno nos seus elementos (materiais de fabricação) com os quais poderia configurar ilimitadas coisas iguais. Assim procede o

nosso entendimento objectivante: por notas gerais (*gemeinsame Merkmale*) aplicáveis a ilimitados objectos similares, ou seja, por conceitos discursivos que não conseguem ver a singularidade das coisas (ao contrário da perspectiva estética), senão que as dissolvem em relações com as outras coisas (relações taxonómicas e dinâmicas), em conceitos que dizem respeito a um número ilimitado de fenómenos. Ou como diz aqui Kant: o nosso entendimento caminha «[...] do analítico-geral (de conceitos) ao particular (à intuição empírica dada)». Essa é a característica própria do nosso entendimento discursivo: a distinção entre o conceito (possibilidade) e a intuição (realidade), sendo a realidade mais rica do que o reunido por esses conceitos ou regras objectivantes<sup>44</sup>. Daí a possibilidade de outras perspectivas: a estética, a teleológica. Nem tudo é cálculo; o «em si» pode manifestar-se de outras formas, tínhamos visto no ponto 2. Há nos fenómenos contingências (*Zufälligkeiten*) que não se dissolvem em conceitos objectivantes.

Na experiência descobrimos fenómenos que nos obrigam a pensar que neles se encontra objectivada a outra direcção na compreensão do uno e do múltiplo, a que vai do todo às partes, onde o todo é o essencial. São fenómenos não estritamente mecânicos, mas holísticos que exibem certa autonomia organizadora que não pode ser construída tecnicamente a partir de fora (no máximo desencadeados). Um feto desenvolve-se a partir de uma célula, e vai organizando todos os órgãos, elaborando a partir de si a matéria que lhe é fornecida. Esse movimento de dentro para fora, do todo para as partes, é o que não se consegue captar através do princípio mecânico, «[...] porque é inteiramente contrário à natureza das causas físico-mecânicas, que o todo seja a causa de possibilidade da causalidade das partes, senão

que estas têm de ser previamente dadas para compreender a possibilidade do todo a partir delas». (KU, EE, AA 20: 236).

Este movimento do todo às partes é aquele que, segundo Kant, poderia realizar um entendimento intuitivo. A sua actividade é a produção real das coisas, é um *intellectus archetypus*, de modo que procede da totalidade de cada coisa particular na sua singularidade às suas partes, produzindo-as a partir dessa totalidade, enquanto nós só possuímos idealmente essa totalidade, como conceito distinto da intuição ou realidade dada. Para esse entendimento intuitivo não existe a simples possibilidade ou mero conceito subjectivo, distinto e separado do real, e por conseguinte não há coisas acidentais. Assim, na sua acção produtiva se unem mecanismo e finalidade: mecanismo porquanto procede a uma produção real na Natureza, e finalidade ao ser um entendimento. Essa seria para Kant, no fundo, a chave para a explicação da teleologia natural, na medida em que não concebe uma finalidade sem entendimento ou conceito<sup>45</sup>. Porém, tal entendimento arquetípico é um conceito transcendente, e por isso somente é utilizável como princípio regulativo.

Eu diria que esse recurso a um entendimento arquetípico tem ainda outros inconvenientes. Enquanto entendimento arquetípico, transcendente, residiria fora da Natureza e destruí-la-ia como tal, convertendo-a em artefacto, pois a actividade projectante e produtora permaneceria exterior ao produto. Não a explicando, além disso, a partir das suas próprias forças, seria algo inútil para a ciência<sup>46</sup>. Mas tão-pouco nos ajudaria a pensar filosoficamente o ponto de união sintético entre liberdade (subjectividade) e objectividade que estamos procurando, senão que perpetuaria a divisão, a cisão, o abismo,



desta vez com as figuras de Deus e do mundo. E, por último, resulta transcendentemente contraditório pensar um entendimento que fosse contudo incapaz de distinguir entre possibilidade e realidade, pois sem essa distinção não poderia compreender-se como distinto do seu produto, e não seria transcendente, mas imanente a ele. Na verdade, seria uma subjectividade tornada Natureza, pré-reflexiva, o que estávamos procurando, mas isso Kant não menciona. Por esta razão, segundo ele, a ciência biológica deve proceder pressupondo sem mais uma organização originária que se desenvolva e se propague a partir de si ao longo de todas as espécies, pois se o conceito do entendimento criador é transcendente, o de uma origem da vida a partir da matéria inerte é contraditório, uma verdadeira *generatio aequivoca*<sup>47</sup>. O início e as condições de possibilidade de tal organização originária ficará para sempre então imerso no mistério.

Mas se recorrermos ao nosso conhecimento teórico reflexivo, não nos adiantará muito, como vimos. Ele só obtém dessa totalidade auto-produtiva uma explicação ideal inobjectivável, um conceito de fim insatisfatório para a ciência natural<sup>48</sup>. Em consequência, o conceito de finalidade real na Natureza só nos pode servir como princípio regulativo na reflexão do Juízo sobre a forma específica de alguns fenómenos naturais. Mas não poderá ser utilizado como princípio de explicação (*Erklärung*) real e objectiva, mas unicamente como indicação ideal do que deve ser explicado pelo mecanismo. A compreensão teleológica é a que dita a tarefa, por exemplo, de explicar através de que mecanismos o olho *serve para* ver, o estômago *para* digerir, ou a tarefa de apreender o mecanismo dos movimentos que a aranha realiza *para* caçar, etc. A finalidade confere assim unidade ideal a todas as investigações

desses seres vivos, que devem ser realizadas buscando o mecanismo objectivo capaz de nos proporcionar as causas reais do que ocorre. E necessitamos dessa indicação ideal por parte da finalidade porque, caso contrário, não compreenderíamos inteiramente o que estamos a investigar. De facto os cientistas, os biólogos e os etólogos, não prescindem das causas finais nas suas explicações, antes as utilizam com frequência.

Contudo, nesta solução, que também se encontra nos textos kantianos, ainda não se pôs limite ao princípio mecânico no âmbito do fenómeno, e Kant pensa que isso não nos é possível. Assim, a introdução da finalidade como apoio à nossa finitude corre sempre o perigo de não ser senão o recurso da mera ignorância, uma ilusão sem qualquer base objectiva. Demos um último passo na nossa compreensão em relação ao que nos fornece a dialéctica do Juízo teleológico no projecto do pensamento transcendental. Ainda que desta vez tenhamos de ir além do texto kantiano, mas permanecendo dentro do seu projecto filosófico.

#### 4.4 TERCEIRA PROPOSTA

A dialéctica do Juízo teleológico tem lugar na compreensão da experiência particular, e portanto ensina-nos algo novo sobre o fenómeno, algo em que não tínhamos reparado na primeira *Crítica*. Temos de compreendê-la como uma nova situação para a reflexão transcendental, como uma dialéctica específica dentro já da experiência analisada criticamente pela *KrV*, não anterior nem repetida. Mas talvez o texto da *KU* não nos esclareça isto plenamente. No entanto, se pensarmos estas duas *Críticas* juntas, e o que ali aparece, podemos ensaiar uma terceira proposta.

Na *KrV* foi-nos dito que a forma do fenómeno contém meras relações no espaço-tempo<sup>49</sup>, e não pode ser pensado como algo simples ou absoluto<sup>50</sup>; em consequência, «[...] as determinações internas de uma *substantia phaenomenon* no espaço não são senão meras relações, e ela mesma é integralmente um conjunto de simples relações». (KrV, A 265 / B 321)<sup>51</sup>. Por conseguinte, nos fenómenos não existem nem partes absolutas ou absolutamente simples (contra o que propõe a tese da segunda antinomia da *KrV*) nem uma totalidade absoluta (ao contrário do que pretende a tese da primeira antinomia) das quais tivemos de partir necessária e incondicionalmente na explicação e composição do fenómeno. Em consequência, ficam abertas as duas estratégias, e em princípio ambas são possíveis. De facto, a compreensão que tem lugar nos Axiomas da intuição (seguindo as categorias de quantidade) das magnitudes extensivas vai das partes ao todo percorrendo-o<sup>52</sup>, e pelo contrário a que ocorre nas Antecipações da percepção (conforme as categorias de qualidade) das magnitudes intensivas apreendem de uma só vez a unidade qualitativa do fenómeno<sup>53</sup>, apesar das partes ficarem indiferenciadas, homogeneizadas, o que não é o caso nos seres vivos.

Assim, na nossa explicação mecânica e na nossa actividade técnica, procedemos das partes para o todo. Mas em virtude da estrutura própria do fenómeno é igualmente possível que apareçam fenómenos que mostrem um domínio do todo (de um todo finito, objetivado) sobre as partes, e necessitem de uma consideração que alguns denominam «holística»; serão fenómenos menos «desmontável», não lineares mas auto-organizativos, e isso em níveis muito diversos, desde os quânticos, onde um electrão parece «saber» com anterioridade o que o outro vai

fazer, aos animais, passando mesmo pela teoria newtoniana da gravitação universal. Inclusive, é certo que surgirão na experiência, se essa possibilidade transcendental tem de emergir na consciência, o que não acontecerá sem realidade empírica. E tem que ser assim, pois consciência é contraposição, e não teríamos consciência da relação exterior técnica se não tivéssemos consciência do seu contrário, da unidade configurante. Isto acontece já na nossa própria acção: a primeira ficaria fora e a segunda no nosso próprio corpo vivido.

Portanto, o princípio mecânico, que segundo Kant apenas tem em conta uma das duas direcções possíveis na apreensão do fenoménico, infradetermina-o, é redutor. O contrário ocorre nos fenómenos auto-organizativos, que funcionam em ambas as direcções. Assim, enquanto que os fenómenos mecânicos não fixam plenamente a flecha do tempo, por isso são repetíveis e nele todos os momentos são iguais, neutros<sup>54</sup>, os fenómenos biológicos, com a sua dupla direcção, determinam de forma mais completa o contínuo espacio-temporal-causal, são irreversíveis e indicam um passado e um futuro. O espaço está para a compreensão mecânica composto de pontos iguais e neutros, enquanto que os seres vivos delimitam o seu espaço vivido (pele), formando um indivíduo e especificando as suas partes com diversas formas e funções. Desse modo delimitam a relação recíproca, que na mecânica se dispersa indefinidamente.

Com tudo isto podemos agora entender o que seria concretamente a antinomia própria do Juízo teleológico nas explicações dos seres organizados, uma antinomia que não figurava nas duas primeiras Críticas, e com a qual se nos abre uma nova perspectiva sobre a estrutura do fenoménico. Partíamos da necessidade de que a liberdade transformara o mundo

segundo as suas exigências, e isso nos conduzia a uma importante distinção que faz Kant entre a finalidade externa e a interna, aquela entendida como o modo de ser dos meios, e esta enquanto seres mundanos que pela sua própria forma se põem eles mesmos como fins, o qual nos colocaria no caminho certo para descobrir justamente o ponto sintético entre subjectividade e mundo. O interesse prático é o que dá sentido também ao teórico ou objectivante<sup>55</sup>, o de querer conhecer o mundo a partir do ponto de vista da heteronomia ou mecânico, pois nos confere a possibilidade de o dominar (finalidade externa). Por isso, ensaia a compreensão mecânica como um a priori ou exigência transcendental, e vai com ele tão longe quanto a Natureza responder a esse paradigma; essa é uma das máximas do Juízo teleológico. Mas, perante alguns fenómenos, em concreto para Kant os seres vivos e auto-organizativos, o princípio mecânico só consegue compreender verdadeiramente a composição do fenómeno indo das partes ao todo, mais em tais fenómenos especiais se torna particularmente presente a outra direcção, a que vai do todo até às partes. Na presença destes parece inescusável recorrer à finalidade interna para compreendê-los, mas esse princípio de compreensão não serve à actividade técnica, e portanto não demonstra a sua realidade objectiva.

A antinomia do Juízo teleológico é portanto a seguinte:

1. Perante a tarefa de conhecer os seres vivos, o princípio mecânico revela-se insuficiente, pois apenas capta plenamente uma das duas direcções da sua constitutiva e interna relação recíproca, a que vai das partes ao todo. Mas no empírico cabem as duas direcções, de maneira que o princípio mecânico *infradetermina o fenómeno mesmo*, e portanto, perante os

seres vivos deve ser completado e passa de princípio único constitutivo a máxima para a investigação. Isso constitui aqui a novidade.

2. Ora, a teleologia ou finalidade na Natureza vai demasiado longe, afirma mais do que se sabe objectivamente, pois pressupõe a subjectividade ou «para si» (finalidade interna), quer seja a reflexiva e conceptual, como supõe Kant, quer seja a pré-reflexiva e imaginativa, como é a que poderíamos atribuir pelos menos aos animais superiores. As ciências naturais, como são a física, a química, a biologia, a neurociência ou a medicina moderna, eliminam a subjectividade por princípio metodológico. Não é que descubram no final que a subjectividade pode ser excluída, pois resultaria num pressuposto desnecessário, senão que a descartaram desde o princípio como o oposto ao objectivo e dominável, e só encontram no final o que haviam colocado no início.

## 5 CONCLUSÕES METODOLÓGICAS

Se acertámos ao situar a antinomia própria do Juízo teleológico, então a sua solução levamos a dar conta de três elementos-chave neste assunto.

O caminho das ciências naturais é o da explicação do objectivo, tanto externo como interno (psicológico), através de elementos objectivos externos e seu mecanismo. A partir dessa aposta metodológica (ou caminho do pensar) iremos tão longe quanto nos for possível, e parece que nesta aventura estaremos sempre a caminho. É o projecto de domínio científico-técnico do mundo, que somente deverá ter *de júri* os limites estabelecidos pela ética, embora conte também *de facto* com outros poderosos condicionantes:

económicos, sociológicos, políticos etc., Kant tampouco quer limitá-lo no plano do conhecimento teórico, mas pensa que nunca chegará um novo Newton que explique os organismos vivos, nem sequer uma folha de grama. Depois, nos últimos séculos, conquistou-se um saber sobre os mecanismos da vida que ele não poderia ter sonhado e que parece disposto a desvelar todos ou quase todos os segredos dessa folha de grama. Assim, o que teríamos de dizer é que Kant viu os limites não das ciências naturais em geral, mas apenas os da mecânica de Newton no momento de querer explicar objectivamente todos os fenómenos, pois lhe resistiam os biológicos. Ele pensou que a obra de Newton representava a ciência natural em geral, e não apenas uma entre várias, e não pôde prever os avanços da biologia, sobretudo os da genética. Mas, então, temos de aceitar que «mecanismo» se diz de vários modos, e há alguns que vão do todo para as partes, no sentido em que a união adequada destas dá lugar a uma auto-organização químico-física das mesmas que produzem efeitos com qualidades novas e poderíamos dizer que de ordem superior às meras partes tomadas isoladamente. Aqui o projecto de Descartes vai mais longe do que ele havia imaginado, e esta aventura não fez mais do que começar. É provável que se chegue a construir computadores ou robots biológicos capazes de se consertar e de se recriar, fechando-se assim o ciclo, aprisionando ideal e mecanicamente a natureza orgânica nas suas origens, ainda que não seja difícil imaginar a dimensão dos problemas ético-políticos que isso nos colocaria.

Em segundo lugar temos de nos dar conta de que, nem por isso, a finalidade deixa de ter sentido, nem no homem nem na Natureza. A ciência não tem a única nem a última palavra sobre a realidade, nem sequer sobre a realidade

natural. A ciência natural procede a uma abstracção metodológica da subjectividade e não pode pretender abarcar toda a realidade. Nenhum método científico pode abordar *toda* a realidade; essa consideração é um assunto do pensar filosófico, faça-o quem o fizer, nos diz a *KrV*. A finalidade aloja-se nessa realidade em si que não se esgota nas formas nas quais é capturada pela mera objectividade e pela ciência. Como vimos, 1) esta finalidade interna tornada mundo era filosoficamente necessária para estabelecer uma ponte ou ponto sintético de união entre liberdade e Natureza e tornar possível a realização daquela. Também 2) se viu que essa finalidade haveria de aparecer como corpo vivo e orgânico. 3) Dessa natureza viva surge também o nosso corpo, com cuja subjectividade se identifica sinteticamente (a síntese implica identidade e diferença) o que somos de liberdade visto que o vive como *seu* corpo; graças a ele realiza os seus próprios fins. 4) Aceitando desse modo a finalidade interna na Natureza compreendemos como habitamos o nosso corpo, e resolvemos a divisão moderna, dando espaço à mesma liberdade encurralada, isolada. Além disso 5) damos razão (matizada) aos nossos sentimentos e à nossa compreensão natural pré-crítica a respeito dos animais, que não podemos pensar como simples máquinas, sobretudo quando vivemos na companhia deles e de acordo com os últimos estudos etológicos sobre o seu comportamento e inteligência, de modo que harmonizamos assim o nosso pensar com o mundo da nossa experiência, que é mais amplo e rico que o mundo da ciência, e sobretudo o das ciências naturais<sup>56</sup>. Por estas razões penso que podemos afirmar com fundamento racional que a Natureza não é simples objecto, como pensava Descartes, mas que nela habita

também a subjectividade, uma subjectividade certamente que não chega ao conceito.

Em terceiro lugar, a ciência natural não poderia prescindir, em todo o caso, de certos usos da finalidade. Não certamente a física nem a química, que são as que se contemplaram ao início, no surgimento das ciências naturais - e que por isso os seus fundadores tenham excluído com razão o uso das causas finais - mas a biologia, a etologia, a medicina e ainda mais a sociologia ou a psicologia, é dizer, todo o saber objectivante que tenha de lidar com corpos vivos. Compreender para que servem ou que função cumprem os fenómenos estudados nesses saberes objectivos, ou em que medida se constituem, é um princípio que guia a própria busca pelos mecanismos explicativos e seu conjunto num todo sistemático e com sentido.

Não obstante, creio que a realidade da finalidade na Natureza é uma questão especificamente filosófica. A antinomia do Juízo teleológico só tem lugar no âmbito do conhecimento objectivo e científico, não propriamente do filosófico, pois este aborda ou deve tratar a questão de maneira mais ampla, tendo em conta também as necessidades transcendentais da liberdade. Kant abriu na Introdução à sua *KU* ambos os caminhos, mas propriamente só desenvolveu o tema a partir do ponto de vista teórico, isto é, a partir da perspectiva das ciências naturais (que significa «teórico» aqui), e por isso somente chegou à afirmação de uma finalidade ideal, como princípio ideal de compreensão, esquecendo o outro assunto, o da realização da liberdade nas suas acções. A partir deste último horizonte, mais amplo, a filosofia é capaz de ter uma palavra própria sobre a realidade da Natureza, dado que a forma objectiva não é a única possível. As ciências do espírito (a etologia em parte, a sociologia, a história, a

psicologia, a filologia) estão a meio caminho entre a filosofia e as ciências naturais: têm de contar com a subjectividade, mas devem fixar-se antes nos mecanismos objectivos com os quais ela age.

**RESUMO:** Neste artigo efectua-se uma exposição dos objectivos da “Crítica do Juízo Teleológico” de Kant, tanto da sua Analítica como, sobretudo, da sua Dialéctica, da qual se oferece uma nova interpretação, tendo em vista esclarecer o papel e o alcance da finalidade na compreensão e modo de ser da natureza.

**PALAVRAS-CHAVE:** Kant. Natureza orgânica. Juízo teleológico. Dialéctica. Vida.

**ABSTRACT:** This article explains the aims of Kant’s “Critic of Teleological Judgment”, in terms of its Analytic but above all of its Dialectic, for which a new interpretation is offered. The purpose of this is to clarify the role and the scope of finality in the understanding and way of being of Nature.

**KEYWORDS:** Kant. Organic nature. Teleological Judgment. Dialectic. Life.

## REFERÊNCIAS

- DESCARTES, René. *Los principios de la Filosofía*. Madrid: Alianza, 1995.
- \_\_\_\_\_. *Ceuvres philosophiques*. Ed. par F. Alquié. [S.l.]: Garnier, 1973. t. 3, p. 43-48.
- HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Frühe Schriften*. [S.l.]: Suhrkamp, [1986].
- KANT, I. *Vorlesungen über philosophische Religionslehre*. Herausgegeben von K. H. L. Pölitz. Leipzig: C. F. Franz, 1817.
- PRIGOGINE, Ilya; STENGERS, Isabelle. *A nova aliança*. Madrid: Alianza, 1990.
- RIVERA DE ROSALES, Jacinto. La finalidad en la naturaleza y la biología: releendo a Kant.
- TERUEL, Pedro Jesús. *Kant y las ciencias*. Madrid: Biblioteca Nueva, 2011. p. 138-164.
- SPINOZA, Baruch. *Correspondencia*. Madrid: Alianza, 1988.

## NOTAS

1 Tradução de Margarida A. Henriques Dias. Artigo publicado em Rivera de Rosales (2011).

2 Jacinto Rivera de Rosales é professor de história da filosofia moderna na Universidade Nacional de Educação à Distância (UNED) de Madrid. É especialista em Kant e no Idealismo alemão, temas sobre os quais publicou livros e artigos; por exemplo: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio crítico de la obra kantiana* (Madrid: Ediciones Xorki, 2011). É Presidente da Sociedade Fichteana Internacional e Vice-presidente da *Sociedad de Estudios Kantianos en Lengua Española*.

Jacinto Rivera de Rosales is Professor of history of the modern philosophy at the UNED (National University of Distance Education) in Madrid (Spain). He is specialist in Kant and the German Idealism, on what he has published some books and articles, for instance: *El punto de partida de la metafísica trascendental. Un estudio critic de la obra kantiana* (Madrid: Ediciones Xorki, 2011). He is the President of the International Fichte Society and Vice-President of SEKLE (Society of Kant Studies in Spanish Language)

3 Descartes (1995, quarta parte, §203).

4 Cf. Descartes (1973).

5 Na sua carta 58, Espinosa afirma que «[...] os homens são conscientes do seu apetite e ignorantes quanto às causas pelas quais são determinados» e por isso, eles acreditam ser livres, (tal como aconteceria com uma pedra que fosse consciente do seu conato de prosseguir no seu movimento «[...] acreditará que é totalmente livre e que a causa de perseverar no movimento não é outra senão que assim o deseja»). (ESPINOSA, 1988, p. 337). O exemplo deslumbra e com isso oculta o que aqui deve ser pensado, e procede, na realidade, de um pensamento mágico: atribuir consciência à pedra sem pressupor as condições que a tornam possível nem as consequências que daí resultam, confundindo assim, dois modos diferentes de ser.

6 KrV, B 152-158.

7 O espaço e a matéria que eu mesmo ocupo com o meu corpo «somente tem que ver com a minha liberdade externa, portanto com a possessão de mim mesmo, não de uma coisa exterior a mim, e é em consequência [...] um direito interno» (MS, AA 06: 254), inato e inalienável. Como tal, o meu corpo é algo interno a mim. Ninguém deve ser escravo, cujo corpo é um mero instrumento para outro, «onde desaparece inteiramente a dignidade humana» (Anth, AA 07: 131) e se carece propriamente de relação jurídica (MS, AA 06: 241). Cf. também a *Religionschrift* (RGV, AA 06: 82; 188, nota).

8 KrV B XII-XIV.

9 KrV B 274 e seguintes.

10 KrV (A 19, B 33; A 26-27. B 42-43; A 35, B 51; A 37, B 54; A 42, B 59; B 145-146, 150; A 557, B 585; A 613-4, B 641-2); ÜE, AA 08: 249. «Tão-pouco é necessário que limitemos o modo de intuir espaço-temporal à sensibilidade humana; poderia ser que todo o ser pensante finito tenha de coincidir necessariamente com o homem neste ponto (embora não possamos resolver esta questão)» (KrV B 72).

11 KU, AA 05: 176.

12 Cf. Kant, *Princípios metafísicos da ciência da natureza*, sobretudo o seu segundo capítulo: «Princípios metafísicos da dinâmica», onde podemos ler: «Toda a realidade dos objectos do sentido externo que não seja mera determinação do espaço (lugar, extensão e figura), deve ser vista como força motriz» (MAN, AA 04: 523).

13 KU, “Introdução” (IV e V), §§ 61, 70 e 76 (no final).

14 KU, § 63.

15 Cf., por exemplo, KrV B XLIII.

16 KU, § 64.

17 KU, AA 05: 194.

18 «Na forma consiste a essência da coisa (*forma dat esse rei*, dizem os escolásticos), no sentido em que essa essência deve ser conhecida pela razão». (KANT, VT, AA 08: 405).

19 KU, AA 05: 376

20 KU, AA 05: 375, nota.

21 KU, AA 05: 419-420.

22 KU, AA 05: 425.

23 KU, AA 05: 374.

24 KrV A 119 e seguintes / KrV B 159 e seguintes.

25 Cf. por exemplo, KU, §10, § 64 no início.

26 KrV, A 78 / B 103.

27 KU, AA 05: 307-309; 344.

28 «A toda a necessidade dos acontecimentos no tempo, segundo a lei natural da causalidade, pode-se-lhe chamar também *mecanismo* da Natureza, embora não se entenda por isso que as coisas que estão submetidas tenham que ser *máquinas* reais materiais. Aqui tem-se em conta apenas a necessidade da conexão dos eventos na série temporal, tal e como ela se desenvolve segundo a lei natural» (KpV, AA 05: 97). «Todos os fenómenos estão determinados entre si a certas leis, e justamente a determinação de todos os acontecimentos na Natureza sob leis universais constitui o *mecanismo da Natureza*». (KANT, 1817, p. 129-130).

29 K.U., § 80, B 368.

30 «Mas isso seria certamente uma antinomia, mas não do Juízo, mas uma contradição na legislação da razão» (KU, § 70, B 315).

31 «Essencialmente retorna a mesma antinomia [da KrV] na Crítica do Juízo teleológico [...] a saber, que a razão não pode provar nem uma nem outra proposição» (G.W. Hegel, *Ciência da Lógica*, II, 2, 3; W., VI, 442).

32 KrV, A 643 / B 671 e seguintes.

33 KrV, A 651 / B 679.

34 KrV, A 653-663 / B 681-691.

35 KrV, A 670 / B 698 e seguintes.

36 KrV, A 678 / B 706.

37 KrV, A 686-688 / B 714-716.

38 KU, B 313-314.

39 KU, B 338; B 353.

40 Sobre este ponto encontrei sugestões no livro de Peter MacLaughlin, *Kants Kritik der theologischen Urteilskraft* (Bonn, Bouvier, 1989), capítulo 3).

41 «Pois só se compreende inteiramente o que se pode fazer e levar a cabo segundo conceitos. Mas a organização, enquanto fim interno da Natureza, supera sem limites toda a capacidade de uma demonstração semelhante através da indústria humana [*Kunst*]» (KU, § 68, B 309).

42 Por isso, nas sociedades agrícolas e pecuárias predomina o tempo circular, próprio dos seres vivos (causa e efeitos de si mesmos), enquanto que nas sociedades industriais predomina o tempo linear dos artefactos e da história da liberdade.

43 KU, § 77, B 348.

44 Recorde-se a distinção que se estabelecia no Esquematismo transcendental da *KrV*, entre conceito-esquema, imagem e objecto-intuição, como um processo de maior riqueza em concreção. (KrV, A 140-142 / B 179-181).

45 Não obstante, ao contrário de Descartes, Kant admite que os animais são subjectividades e não simples máquinas, mas [seres] capazes de ter representações (KU, § 90, B 449 nota), e nessa medida teria que ter aceite que também podem agir de acordo com elas, ainda que não sejam capazes de alcançar o conceito, nem de fazer filosofia ou ciência.

46 «Mas se ponho na base um ser supremo ordenador, então a unidade da Natureza é de facto suprimida, pois essa unidade é inteiramente alheia e acidental à natureza das coisas, e não pode ser conhecida a partir de leis universais» (KrV, A 693 / B 721).

47 61- KU, § 80, B 370 nota.

48 KU, § 77, B 349-350.

49 KrV, B 66-68.

50 Cf. „Nachträge zur Kritik der reinen Vernunft (1. Aufl.)“, AA XXIII, 37; carta de Kant a Kiesewetter de 09/02/1970, AA XI, 132.

51 «No espaço há só relações externas, no sentido interno só relações internas; falta o absoluto» (AA 23: 37); não há nada simples. Cf. também KrV, A 274-278 / B 330-334; A 283-286 / B 339-342; A 413 / B 440; Refl, AA 17: 345-346; Refl, AA 18: 415).

52 «Chamo magnitude extensiva àquela em que a representação das partes torna possível a representação do todo (e portanto, aquela precede necessariamente esta)» (KrV, A 162 / B 203) e se baseia «[...] numa síntese sucessiva da imaginação produtiva na produção de figuras» (KrV, A 163 / B 204).

53 «O real no fenómeno tem sempre uma magnitude, que não se encontra no entanto na apreensão [sucessiva], na medida em que esta ocorre num momento [*Augenblick*] graças à mera sensação, e não mediante uma síntese sucessiva de muitas sensações, e portanto, não vai das partes ao todo; então tem certamente uma magnitude, mas não extensiva. Ora, chamo àquela magnitude que só é apreendida como unidade, e na qual a pluralidade pode ser representada mediante um aproximar-se à negação=0, a magnitude intensiva» (KrV, A 168 / B 210).

54 «Para nós, físicos convencidos», escrevia Einstein, «[...] a diferença entre passado, presente e futuro não é mais do que uma ilusão, ainda que seja tenaz», citação tomada de Prigogine

e Stengers (1990, p. 303), os que se opõem a esta concepção da temporalidade como sendo uma abstracção.

55 «Porque todo o interesse é em último caso prático, e mesmo o da razão especulativa é só condicionado e unicamente completo no uso prático» (KpV, AA 05: 121).

56 Outra coisa seria estabelecer os limites e graus dessa subjectividade natural, mas essa questão supera os limites do presente artigo. Mais ainda o faz a ideia de que a nossa própria liberdade e consciência reflexiva tenham surgido geneticamente e pelo salto qualitativo dessa subjectividade e idealidade reinante na filosofia interna da Natureza, uma ideia que certamente resultaria estranha a Kant. Isto teria implicações importantes na nossa concepção ecológica e na compreensão das nossas raízes e do nosso habitar a Terra.

---

Recebido / Received: 3.6.2012

Aprovado / Approved: 22.7.2012

