

O direito do senhor (*Crítica do Juízo*, 63)¹

[The Right of the Lord (*Critique of the Power of Judgment*, 63)]

Pedro Paulo Pimenta*

Universidade de São Paulo (São Paulo, Brasil)

Para Márcio Sattin, por 1992 *and all that*

Nos 230 anos da *Crítica do Juízo* parece apropriado chamar a atenção, ainda uma vez, para a singularidade do livro. Como sabem os leitores que chegam a ela após ter passado pela *Crítica da razão pura* e pela *Crítica da razão prática*, a “terceira crítica” reserva uma série de surpresas teóricas desconcertantes. Até hoje, muitos intérpretes de Kant têm dificuldade de entender muitas passagens, o que elas dizem, qual o estatuto do que é dito, e quais as implicações sistemáticas do que se diz – seja para a releitura das críticas precedentes, seja para o que vem depois da *Crítica do Juízo*. Não é necessário insistir nesses pontos; basta abrir os *melhores* comentários, que continuam tão escassos em 2020 quanto, digamos, há cinquenta anos atrás, para ver que é perfeitamente possível ler a terceira crítica como o acabamento mais coerente de um sistema único na história da filosofia – o da Filosofia Crítica, que, entendemos agora, não corresponde exatamente ao sistema positivo edificado a partir da identificação do primado do uso prático da razão, descoberta que serve a Kant como fio condutor para o estabelecimento de uma nova metafísica digna do título de *Wissenschaft*. Ao que eu saiba, não existe introdução mais apropriada a toda essa questão do que o artigo de Rubens Rodrigues Torres Filho para a Folha de São Paulo, publicado nos idos de 1992 a propósito da primeira

¹ Uma primeira versão deste texto foi apresentada num colóquio dedicado aos 230 anos da *Crítica da faculdade de julgar* realizado à distância na UFABC ao longo do 2º semestre de 2020. Agradeço a Bruno Nadai pelo convite para que eu participasse desse evento e pelas observações feitas ao texto na ocasião; a Giorgia Cecchinato, Monique Hulshof, e Karen Shiratori, por observações críticas e apontamentos bibliográficos; e, em especial, a Ricardo Ribeiro Terra, que chamou minha atenção para uma passagem da *Paz perpétua* que eu não conhecia e permitiu assim que eu suprisse uma lacuna importante em meu argumento, para a qual eu não havia dado atenção.

* E-mail: pedronamba@gmail.com

tradução integral da obra para a língua portuguesa². Durante anos, essa versão foi a única de que os interessados dispunham para chegar a entrever a tão misteriosa “terceira margem da filosofia de Kant” (era o título do artigo de Rubens)³. Hoje, podem contar com o límpido texto da tradução de Fernando Costa Mattos⁴, verdadeiro *tour de force*, que, se deixa na cabeça do leitor a dúvida quanto a algumas soluções encontradas, o instiga com isso a ir ao original e a abrir outras traduções; enfim, a entrar no texto de Kant por múltiplas vias. E, quanto mais o fazemos, forçoso é reconhecer, mais surpreendente nos parece esta *Crítica da faculdade de julgar* – como iremos chamá-la daqui por diante, pautando-nos por Fernando.

Como eu disse, não me compete repetir o que os bons comentadores disseram, nem tenho a pretensão, que me parece simplesmente absurda, de oferecer algo como uma interpretação original de um texto que resiste incessantemente a toda tentativa de leitura definitiva. A *Crítica da faculdade de julgar*, diferente de suas irmãs mais velhas, não se estrutura segundo uma ordem que pareça justificada pela natureza de seu objeto, que é a reflexão como operação judicativa precedente à determinação e, por vezes, subjacente a ela. Ou melhor: se Kant segue uma ordem, é fácil perder de vista o seu desenvolvimento, em meio a tantas considerações acerca de assuntos os mais variados. É algo que não acontece, em absoluto, nos livros anteriores. Pensemos na Dialética Transcendental, que trata os sistemas precedentes de filosofia a partir de um grau máximo de generalização dos seus princípios, dissolvendo suas peculiaridades em um ponto de vista para o qual elas deixam de ter importância; ou na Analítica da Razão Prática, onde os sistemas de moral, em vez de serem discutidos em pormenor, são absorvidos, abruptamente, em uma tabela que os ordena a partir de critérios estranhos tão gerais que fica difícil identificá-los neste ou naquele autor (mesmo quando Kant os evoca pelo nome). Na *Crítica da faculdade de julgar* é diferente: as regras da poesia são consideradas; a retórica é criticada; a pintura é esmiuçada; a anatomia, a fisiologia e a taxonomia são mobilizadas; e assim por diante. Tudo se passa como se a positividade desses saberes, longe de estar sendo questionada por Kant, é, quando muito, limitada a certas condições, das quais eles mesmos oferecem, de resto, a melhor evidência. Nos domínios do gosto e da história natural, os limites da razão são como que expostos *in concreto*, na consideração dos produtos da arte humana e da técnica da natureza – tão similares entre si, tão díspares quanto aos princípios⁵. Dito isso, a ordem existe, e está lá: passamos da consideração de uma reflexão livre, que não redunde em determinação (o juízo de gosto) a outra em que o julgar aponta para as determinações da razão prática (o juízo teleológico).

² Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, tradução de Antonio Marques e Valerio Rohden, 1992.

³ Ver Torres Filho, 1993.

⁴ Kant, *Crítica da faculdade de julgar*, tradução de Fernando da Costa Mattos, 2016.

⁵ Ver Lebrun, 2009.

Quero falar desta última operação. Detendo-me no capítulo 63 – intitulado: *Da finalidade relativa da natureza à diferença da finalidade interna* –, um texto aparentemente despretensioso, de ar digressivo, identificarei um efeito que me parece recorrente ao longo do livro, desde a difícilima Primeira Introdução, suprimida, até as estranhas páginas finais do Apêndice à Crítica do Juízo Teleológico. Trata-se do seguinte: onde quer que se abra o livro, qualquer que seja o capítulo, e não importa qual o tema, deparamos com apontamentos conceituais de caráter sistemático, que dizem respeito, via de regra, à organização dos princípios da razão transcendental, e/ou às passagens que levam, nessa estrutura, da consideração do mundo sensível à do mundo inteligível⁶. A presença constante desse horizonte abrangente explica porque os capítulos da *Crítica da faculdade de julgar* se deixam remeter com tanta facilidade a textos publicados por Kant desde o início da década de 1781⁷, ao mesmo tempo em que se abrem para coisas que vieram a ser publicado depois, principalmente na década de 1790.

“Todas as disposições naturais de uma criatura estão destinadas a um dia se desenvolver completamente e conforme a um fim” (IaG, AA 08: 18) – essa afirmação de Kant, primeira das nove proposições do opúsculo *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita* (1784), é justificada com uma alusão à anatomia e à fisiologia. “Em todos os animais”, continua o texto, “isso é confirmado tanto pela observação externa quanto pela observação interna, ou anatômica” (*ibidem*). Kant refere-se ao método dos naturalistas, que em descrições de animais, têm de levar em conta a estrutura interna e a aparência externa com vistas à determinação específica dos indivíduos. Kant consigna a esse método um caráter filosófico: “um órgão que não deva ser usado, uma ordenação que não atinja o seu fim, são contradições à doutrina teleológica da natureza” (*ibidem*). O estudo da anatomia dos seres vivos ilumina sua fisiologia e permite elucidar cada parte do corpo e seu funcionamento por referência a um todo. Nesse sentido, a história natural é, mais que uma ciência empírica, uma disciplina, que integra uma *doutrina da*

⁶ Ver Terra, 2003, “Sentidos de Passagem (*Übergang*)”.

⁷ Nada direi aqui acerca de outros textos, igualmente importantes, como os de 1763 (*Único fundamento possível para uma demonstração da existência de Deus*) e 1775 (*Das diferentes raças humanas*). Ver a respeito Marques, 1987, cap. 3.

natureza que toma os organismos como sistemas particulares e os refere a um sistema geral, governado por fins. Portanto, o aporte da finalidade é duplo. Por um lado, diz respeito à ordenação interna dos seres vivos como sistemas particulares; por outro, refere-se à disposição destes num sistema, na medida em que a peculiaridade de um indivíduo é inserida pelo naturalista num sistema mais abrangente, o da espécie, que compreende os indivíduos e os ultrapassa, remetendo a uma ordem geral da natureza como sistema. Por isso, adverte-nos Kant, “se prescindirmos desse princípio, não teremos uma natureza regulada por leis, e sim um jogo sem finalidade da natureza, e uma indeterminação desoladora toma o lugar do fio condutor da razão” (*ibidem*). No olhar do naturalista, que vê, observa, constata e explica, encontra-se o signo de uma ordem da qual a natureza parece depender, mesmo nos fenômenos explicados pelo mecanismo. Em suma, o naturalista que julga de acordo com causas finais é, no fundo, um bom filósofo, pois considera tudo necessário, nada contingente, desde os detalhes da anatomia de uma planta ou animal até suas conexões com outros numa determinada região geográfica; e assim por diante.

Ideia similar é expressida no capítulo 61 da *Crítica da faculdade de julgar*, mas com uma diferença significativa:

Quando mencionamos a estrutura de um pássaro, a cavidade de seus ossos, a disposição de suas asas para o voo, e da cauda para o direcionamento, etc., dizemos que tudo isso é contingente no mais alto grau, segundo o mero *nexus effectivus* da natureza, sem precisar recorrer a um tipo especial de causalidade, qual seja, a dos fins (*nexus finalis*); ou seja, dizemos que a natureza, considerada como mero mecanismo, poderia ter se estruturado de mil outras maneiras sem esbarrar justamente na unidade segundo tal princípio, e que, portanto, é somente fora do conceito da natureza, não nele, que podemos esperar encontrar algum fundamento a priori para essa unidade. (KU, AA 05: 360)

A principal diferença entre esse texto e a primeira proposição do opúsculo citado me parece residir no deslocamento da ênfase, que antes recaía sobre a ideia da *natureza* como sistema e agora é inteira sobre a ideia da *razão* como sistema. Se antes a finalidade era como que imposta à observação pelo objeto, entende-se agora que é a observação, guiada pela razão, que a impõe ao objeto. Num caso como no outro, não é necessário que o naturalista saiba ao certo o que está fazendo, acontece que realiza suas observações de acordo com a pressuposição não-deliberada de uma máxima teleológica, que, agora sabemos, é um princípio estrutural da razão junto à faculdade de julgar no uso teleológico (reflexionante). Com isso, as coisas da natureza viva perdem o estatuto de objetos produzidos a partir de uma ideia ou desígnio e adquirem o de representações produzidas em conformidade a uma ideia ou desígnio, que, no entanto, não está nelas. Encontraremos o eco dessas considerações no capítulo 63 que nos interessa aqui.

Kant abre o texto:

A experiência só conduz nossa faculdade de julgar ao conceito de uma finalidade objetiva e material, isto é, ao conceito de um fim da natureza, quando temos de julgar uma relação entre a causa e o efeito que só nos sentimos capazes de considerar conforme a leis se colocarmos no fundamento da causalidade da causa a ideia do seu efeito como condição de sua possibilidade. Isso pode acontecer de duas maneiras: ou quando consideramos o efeito imediatamente como produto artístico, ou quando o consideramos como meio para a arte de outros possíveis seres da natureza, quer dizer, como fim, ou como meio para o uso conforme a fins de outras causas. Esta finalidade chama-se utilidade (para seres humanos) ou também conveniência (para todas as demais criaturas), e é meramente relativa; ao passo que a primeira é uma finalidade interna dos seres naturais. (KU, AA 05: 367).

Os ares de uma passagem como essa indicam-nos suficientemente que a *Crítica da faculdade de julgar* não deve ser tomada por um tratado de história natural, nem mesmo como uma propedêutica a essa ciência; é um livro de metafísica, que discute as condições de possibilidade do conhecimento dos seres vivos não enquanto tais, mas como formas, livro que não se interessa pela ciência de sua investigação experimental ou pelos resultados que esta venha a produzir, mas apenas pelo que seria o pressuposto transcendental dessa ciência (que, como se sabe, Kant considera altamente imperfeita)⁸. Isso explica porque o autor se sente à vontade para pressupor – como asserções conceituais demonstradas em outras partes de seu sistema – uma distinção entre “seres humanos” e “todas as demais criaturas”, com base não apenas no uso da razão (*Fundamentação da metafísica dos costumes*, 1784) mas também na ideia de uma destinação moral da espécie humana (*Ideia de uma história universal*, 1784). São critérios estranhos à história natural como ciência; e que, se adotados, impediriam, inclusive, o bom andamento de uma disciplina como a anatomia comparada, por exemplo. Sem mencionar o desembaraço com que Kant postula, a título princípio judicativo, uma “finalidade interna dos seres naturais”.

Kant assume, assim, como verdades filosóficas, duas proposições que os naturalistas nem sempre reconhecem enquanto tais. Na *História Natural* de Buffon e Daubenton (1751-1778)⁹, por exemplo, elas despontam como altamente problemáticas: uma, que afirma a diferença intrínseca entre o homem e os outros animais; a outra, que vincula a ideia de causa final à estrutura anatômico-fisiológica

⁸ Um exemplo sintomático disso é a adoção por Kant na CFJ de um pressuposto puramente teórico de Blumenbach, sem nenhuma menção de suas extensas investigações empíricas ou sequer da síntese delas em seus (excelentes) manuais de história natural. Sobre a teoria de Blumenbach em sua relação com Kant ver a introdução de Isabel Fragelli à sua tradução de Blumenbach, *Sobre o impulso de formação*, 2019.

⁹ Tomo a liberdade de recomendar sobre esse ponto meu próprio livro, *A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração*, 2018, cap. 5.

dos seres vivos. Para Kant, este último postulado é, em 1783 como em 1790, a condição *sine qua non* da história natural como ciência, afirmação algo peremptória que sugere a contraposição deliberada às hesitações de Buffon nessa matéria. Quanto à diferença entre o homem e os animais, ela é, na *História Natural*, a um só tempo um dogma, tomado como princípio de observação da experiência, e uma ideia heurística, a ser ajustada pelo estudo da economia animal: pois, pergunta-se Buffon, o que são a razão e a alma, senão efeitos de um sentimento interno altamente complexo, que se dá, no entanto, no quadro de uma economia comum entre a espécie humana e as demais do mesmo reino? Com isso, Kant relega os critérios anatômicos a uma posição secundária em relação ao critério moral apontado no opúsculo de 1784. Veremos que essa opção tem suas vantagens, mas cobra um preço.

Dito isso, parece-me de sumo interesse acompanhar Kant nas ponderações feitas no capítulo 63, que mostram um empenho claro de relativizar, a ponto de suprimi-la, a ideia de que a Natureza perfaria um sistema concatenado por fins, ideia essa vigente, em diferentes formulações, por toda parte na ciência natural do século XVIII (dois exemplos: *Systema Naturae*, de Lineu, 1758; *Considérations sur les corps organisés*, de Bonnet, 1762). Ora, é precisamente ao refutar essa crença filosófica que os naturalistas de caso pensado imiscuem em sua prática, que Kant encontra um motivo para a ancoragem para o postulado da centralidade do homem no mundo natural, e, na verdade, uma ancoragem lógico-transcendental, para uma ideia, de resto, venerável. Movimento a que vem se acrescentar, nos capítulos 64-65 (dos quais não falarei), a demonstração da necessidade lógico-transcendental de se admitir, na investigação dos seres naturais, o princípio da finalidade interna na conexão entre as suas partes¹⁰.

Citarei a partir de agora, de maneira extensa, algumas passagens do capítulo 63, escritas em estilo único, que, na minha opinião, a tradução do Fernando soube como nenhuma outra trazer para o português. A terceira *Crítica* pode não ser um dos tratados de história natural que fizeram a delícia dos salões europeus do século XVIII, mas, em momentos como esses, se lê com tanta fluência como se o fosse.

Os rios, por exemplo, carregam consigo todos os tipos de terra úteis ao crescimento das plantas, e os depositam ora em terra firme, ora em suas embocaduras. Em muitas encostas, a corrente espalha essa lama sobre a terra ou a deposita nas suas margens; e, se sobretudo os homens ajudam a evitar que o refluxo a leve de novo embora, aumenta a extensão do solo fértil e o reino vegetal ganha terreno onde antes havia peixes e crustáceos. A maioria das extensões de terrenos desse tipo foram feitas pela própria natureza, que continua a fazê-las, ainda que lentamente. A questão é saber se isso deve ser julgado um fim da natureza por ter uma utilidade para os seres humanos; pois, para o próprio reino vegetal não se pode considerar que o tenha, já que tudo o que é ganho pela terra é, em contrapartida, tirado das criaturas marinhas. (KU, AA 05: 367)

¹⁰ Para a ideia de organismo em Kant ver em particular Mensch, 2013; e Duchesneau, 2018, cap. 10.

Belo quadro de correlação entre processos geológicos e a vida vegetal, entre um elemento da natureza que não tem organização e outro, dotado de fisiologia própria, combinando-se num mesmo sistema, definido geograficamente. Fazem figura também, nesse recorte imaginário, as “criaturas marinhas” e os “peixes e crustáceos”, que subjazem ao solo fértil (e logo, cultivável: o homem, nomeado em seguida, encontra-se desde sempre, nas páginas de Kant, à espreita, quando se fala do mundo natural). As relações entre o mineral, o vegetal e o animal se estabelecem sem que a índole desses objetos entre em questão; ao contrário, a ideia de fixidez dos reinos, com seus limites bem marcados, sugerida à primeira vista, é como que compensada pela facilidade com que uma coisa se transforma na outra. O que está em questão, porém, não é isso; mas o seguinte: estariam esses processos destinados à conveniência dos animais e à utilidade do homem? Ao que Kant responde taxativamente: *não*, pois, é contingente que eles sejam considerados úteis ou convenientes por seres vivos que fazem parte deles ou venham a ser beneficiados por eles.

Dito isso, Kant prossegue, variando o foco da exposição.

Nenhum solo é tão favorável aos pinheiros quanto o arenoso. E o velho mar, antes de se retirar da terra, deixou tantos bancos de areia nas nossas regiões ao norte, que puderam crescer nesse solo, de resto inútil para outros cultivos, extensas florestas de pinheiros – por cuja erradicação desmesurada costumamos culpar nossos ancestrais. Aqui pode-se perguntar se esse antiquíssimo depósito de camadas de areia foi um fim da natureza em benefício das florestas de pinheiros que assim se tornaram possíveis. (KU, AA 05: 367-68)

Essa indagação, aparentemente ingênua, implica, na verdade, uma concatenação conceitual altamente problemática; como fica claro neste trecho logo em seguida:

Se um dia deveria haver no mundo vacas, ovelhas, cavalos etc. era preciso que houvesse mato na terra; mas também era preciso que houvesse ervas salgadas no deserto, para que os camelos pudessem prosperar; e estes e outros animais herbívoros teriam de existir em grande quantidade para que pudesse haver lobos, tigres e leões. Portanto, a finalidade objetiva que se funda na conveniência não é das coisas em si mesmas, como se a areia por si mesma, como efeito de sua causa, o mar, não pudesse ser compreendida sem atribuir um fim a este último, e sem considerar o efeito, a areia, como um produto artístico. É uma finalidade meramente relativa e contingente para a coisa mesma a que é atribuída, e, ainda que nos exemplos apresentados os tipos de erva devam ser julgados em si mesmos como produtos organizados da natureza, e, portanto, ricos em arte, são considerados, em relação aos animais que se deles se alimentam, mera matéria bruta. (KU, AA 05: 368)

Em boa filosofia, a conveniência de um objeto qualquer em relação a outro, sempre altamente contingente, não autoriza a inferência de que uma arte presidiria à sua existência. Portanto, assim como, nos processos geológicos, a areia não é uma arte da técnica do mar (o próprio absurdo desse jeito de falar é flagrante), tampouco a erva foi feita para o camelo, que, por seu turno, não está lá, no deserto, para ser utilizado por algum beduíno. Tomadas em suas relações recíprocas, essas coisas todas são “matéria bruta”, inclusive o homem, o que não muda só porque algumas delas são, em si mesmas, organizadas.

Essa injunção é tão forte, que permanece válida mesmo quando volta à cena essa figura estranha; refiro-me a isso que Kant agora chama de “ser humano”, esse animal todo especial, dotado de uma propriedade, “a liberdade de sua causalidade”, ou seja, de uma razão prática com fundamento transcendental, ligada a priori à sua vontade, que o distingue dos outros seres naturais e indica a sua destinação moral, sugerindo a pertença de suas ações a uma ordem causal governada por fins. Pois, a vontade, tanto no uso autônomo, guiada pela razão, quanto no heterônomo, a reboque da sensibilidade, é uma faculdade de executar ações em conformidade ao conceito de um objeto, dado a priori ou a posteriori, e nessa medida é, por excelência, uma faculdade teleológica. Que seja, diz Kant. Ainda assim, ele continua, não é porque esse ser moral “considera as coisas da natureza relativamente a seus propósitos”, que elas foram feitas para si, destinadas em si mesmas à sua apropriação e uso. A verdade, mais trivial, é que “a razão do ser humano consegue dar às coisas uma concordância com suas ideias”, pouco importa se “insensatas” (o uso de produtos naturais como adereços e cosméticos) ou “racionais” (o dos animais para montá-los ou para arar a terra). Ora, trata-se aí de uma ancoragem parcial dos produtos da natureza como tantos fins, porque o que ora depende da necessidade ora do capricho varia bastante, e o que num lugar é supérfluo pode, em outro, mostrar-se essencial; malgrado toda a sua dignidade, o próprio homem, no palco da natureza, é alimento para outros predadores. Do que se segue que, para haver um “juízo teleológico absoluto”, seria preciso elevar-se para além da “observação da natureza” e chegar a um ponto de vista transcendental, único capaz de estabelecer a ideia de “um fim da natureza em si mesmo”. (KU, AA 05: 368-69).

Quer dizer, toda teleologia é, no plano da observação, um sistema parcial, o que inviabiliza a pretensão dos newtonianos ingleses (e franceses: pensemos em Voltaire) de se alçar, pelo estudo da Natureza como sistema de fins em si mesmos, até o seu Criador. Como mostrou Hume nos *Diálogos sobre religião natural*, não há religião filosófica, não há religião natural, é impossível conhecer ou demonstrar as propriedades ou sequer a existência de Deus a partir do que a razão humana conhece na experiência. Nesse ponto, Kant concorda com Hume, e vale saborear por um instante a convergência de opiniões entre dois filósofos que, em matéria de doutrina, divergem em quase tudo.

Descartada a religião natural, Kant procede ao arremate do capítulo 63 com um derradeiro excursus naturalista, é verdade que sóbrio, mas nem por isso menos nocivo para os interesses da metafísica moderna de extração naturalista (ou newtoniana) a que nos referimos aqui. Marcarei os diferentes movimentos do argumento com números [entre colchetes], para depois me referir a essas partes do texto mais facilmente.

[1] A neve protege as sementes contra a geada em terras frias e favorece a sociabilidade humana (pelos trenós); os lapões encontraram nelas animais que possibilitam essa sociabilidade (as renas), que conseguem extrair suficiente nutrição de um musgo seco que, para ser encontrado, depende de que elas escavem a neve; mesmo assim, esses animais se deixam domesticar com facilidade, abandonando voluntariamente uma liberdade que poderiam bem conservar. [2] Para outros povos que vivem na mesma região gelada, o mar contém um rico manancial de animais que, além de lhes oferecer nutrição e vestimenta, e entregar-lhes, por assim dizer, madeira boiando, para que com ela construam suas habitações, fornece-lhes ainda material combustível, para aquecer suas cabanas. [3] Eis aí uma admirável conjunção de tantas relações da natureza a um fim; e este fim é o lapão, o groenlandês, o samoiedo, o iacuto etc. Mas não se vê por que, afinal, seres humanos têm de viver nesses lugares. [4] Dizer, portanto, que a razão pela qual vapores caem do ar em forma de neve, e o mar tem suas correntes que levam para lá a madeira de árvores crescidas em terras quentes, e existem tantos animais marinhos recheados de gordura, é porque a causa que engendra todos esses produtos da natureza tem por fundamento a ideia de uma vantagem para certas pobres criaturas, seria um juízo arbitrário bastante arriscado. Pois, mesmo que essas utilidades da natureza não existissem, não notaríamos a falta de nada na adequação das causas naturais a esse estado de coisas; pensariamos, antes, que exigir tal disposição e supor na natureza tal fim seria algo desmedido e irrefletido. [5] (Pois, nesse caso, somente a maior incompatibilidade entre os seres humanos poderia tê-los levado a regiões tão inóspitas). (KU, AA 05: 369)

Kant começa [1] por chamar a atenção de seu leitor, que vive nos civilizados burgos alemães, para o fato de que também os povos mais rústicos da Europa (como eram então chamados) têm a sua civilização, facilitada por certas circunstâncias geográficas, e estruturada, no caso, em torno de um animal, a rena, que, tal como o cão de Buffon (HN, V, 1755)¹¹, *abre mão de sua liberdade nativa* para colaborar com o homem e entrar em sociedade com ele, isto é, para, graças ao homem, deixar o estado de natureza, recebendo por essa renúncia dotes nada desprezíveis¹². Kant passa

¹¹ Buffon, *História natural*, 2020.

¹² Há um belo livro a respeito de como os animais atuam na configuração das sociedades humanas; foi escrito na França da década de 30, seu autor é André Leroi-Gourhan, e chama-se *La civilisation du renne*. Pode ser lido como

então [2] à reiteração da facilitação das coisas humanas pela natureza, mesmo nas mais inóspitas regiões. Feito isso, chega [3] à constatação decisiva: “Mas não se vê por que, afinal, seres humanos têm de viver nesses lugares”. Boa pergunta, há de concordar o leitor de Kant, a 230 anos de distância: todas essas facilidades parecem agora ter sua utilidade reduzida ao efeito de uma combinação de uma série de circunstâncias, que poderiam ser outras e produziriam séries de concatenação teleológica diferentes dessas. Ou seja, é altamente contingente que essas coisas se refiram a um fim, a espécie humana. O que leva Kant [4] a concluir pelo caráter arbitrário de todo juízo determinante acerca de um sistema da natureza segundo causas finais, a partir da perspectiva humana. É claro, em outros termos, que a natureza não existe para nós nem funciona como o faz para a nossa conveniência ou de qualquer outro ser que seja parte dela. Apenas no parêntese que encerra o capítulo [5] somos informados de que, se há homens na taiga, é por conta do que a *Ideia de uma história universal* chama de “insociável sociabilidade” da espécie humana – como os homens estão sempre às turras uns com os outros, a guerra acaba sendo o fim de toda instituição política; e, se há humanos nas terras geladas, é porque a elas foram levados por sua “incompatibilidade” com outros humanos. Razão contingente, portanto, de caráter histórico, que não tem a ver com nenhum plano da natureza – tudo se dá, até aqui, de acordo com causas eficientes. Os homens na taiga se associam de tal maneira a colher certas vantagens das condições que ali encontram, ajustando-se, acrescentemos, a um ciclo natural que é totalmente alheio a eles¹³.

Comentando o capítulo 63 que nos interessa aqui, Lebrun explica o seguinte:

A importância que se atribui ao conceito de utilidade é inseparável do estatuto da teleologia clássica. Quanto mais nos convencemos de que o homem é o único autor da finalidade, não mais instrumento da ordem, como o artesão platônico, mas inventor de ordem, menos nos dispomos a encontrar finalidade nas coisas. Aquilo que passava por benevolência da natureza deve ser creditado à engenhosidade dos técnicos: se os óculos não tivessem sido inventados, alguém se admiraria de que o nariz foi feito para carregá-los? A monopolização da finalidade pela técnica humana tem, portanto, como contrapartida, sua expulsão da natureza. (Lebrun, 1992, pp. 642-43)

Desde que devidamente submetida a uma crítica, a história natural tem um papel pedagógico, como aliás, já observara Buffon: ela nos ensina a olhar para os processos da natureza e identificar, numa multidão de fenômenos, aquela classe – a dos objetos fabricados pelo homem – que concentra em si tudo o que há de

uma ilustração e um desdobramento talvez inusitado dessa passagem de Kant: nele, a rena, uma vez domesticada, é tão ativa quanto o homem, *por conta do que ela se presta a fazer ou não*, na estruturação as relações sociais que servem à utilidade humana.

¹³ Lembro aqui um documentário do Werner Herzog lançado em 2010, *Happy People – A Year in the Taiga*. O título é kantiano: pois, afinal, se trata na felicidade humana de um ajuste a posteriori entre a vontade e fins alheios ao interesse da razão. Ora, pelas lentes de Herzog é precisamente o que acontece com as técnicas de sobrevivência e adaptação divisadas pelos habitantes humanos das planícies setentrionais euroasiáticas.

teleológico em um mundo de resto alheio às causas finais. Estaríamos, com isso, privados de uma teleologia da natureza? De modo algum: a filosofia tem prioridade em relação à história natural, e, no capítulo 82 da *Crítica da faculdade de julgar*, Kant poderá dizer o seguinte:

Quando observamos o reino vegetal, podemos, devido à imensurável fertilidade com que ele se espalha em praticamente qualquer solo, ser levados, num primeiro momento, à ideia de considerá-lo um mero produto do mecanismo da natureza, o qual ela exhibe nas formações do reino mineral. Mas um exame mais detido da indescritivelmente sábia organização nele presente não nos permite ficar nessa ideia, sugerindo antes a questão: Para que existem essas criaturas? Caso se responda que é para o reino animal, que se nutre delas de modo a poder espalhar-se pela terra em tantas espécies diferentes, recoloca-se a questão: Para que existem então esses animais herbívoros? A resposta seria mais ou menos a seguinte: para os animais de rapina, que só podem se alimentar do que tem vida. Por fim, coloca-se a questão: Para que existem todos esses reinos da natureza? Para o ser humano, para os diversos usos que o seu entendimento lhe ensina a fazer de todas essas criaturas; e ele é o fim último da criação aqui na terra, pois é o único que pode elaborar um conceito de fins e, através da sua razão, construir um sistema de fins a partir de um agregado de coisas formadas em finalidade. (KU, AA 05: 426-427)

Não nos enganemos. A espécie faz valer aí os seus direitos, e quando se fala em “razão humana” o acento se desloca para o segundo termo da expressão: raciocinamos como o fazemos em nome do interesse de nossa espécie. Se não cabe raciocinar conceitualmente atribuindo à natureza o caráter de um sistema objetivo articulado segundo fins, pois isso seria pecar por um antropocentrismo irrefletido, o ponto de vista da espécie legitima o antropocentrismo razoado, pois claro está que o raciocínio é, desde o início, parcial, não se dá a partir do ponto de vista de uma razão em geral, mas de uma razão que se consubstancia, por assim dizer, em uma espécie determinada. É porque convém ao homem ordenar tais e tais objetos em uma hierarquia subordinada aos seus fins que ele poderá declarar, sem mais, que a Natureza tem uma ordenação teleológica. O homem deveria saber do que está falando: ele mesmo a inventou. Mas o que acontece é que os seres humanos confundem essa criação com uma Criação divina, e iludem-se de que tudo na Natureza convergiria para eles, porque um plano o prevê. Por sermos criaturas morais, e técnicas, tudo se passa como se de fato assim fosse; cabe à Crítica realizar a genealogia dessa crença, ou ilusão.

Mas se trata mesmo de uma crença ou ilusão? Não seria antes um contrassenso, e apenas parcial, que só tem esse caráter enquanto permanecemos nos limites estreitos da teoria? Pois, como mostram os capítulos finais da 2ª parte da

Crítica da faculdade de julgar, uma vez que a razão prática entre em cena e afirme seus direitos na consideração da natureza como sistema, esse jeito de falar um pouco ingênuo, que se refere ao mundo natural como se ele fosse “nosso”, adquire pleno sentido no registro de um discurso moral – e então, a Natureza será, de fato, vista como *feita para a nossa espécie*, que compartilharia, assim, de uma razão que a transcende, a mesma da providência que opera na natureza¹⁴. Esse deslocamento chega a ponto de legitimar, inclusive, uma reabilitação do providencialismo – não à maneira antiga, dogmática, mas em chave crítica. Com um misto de surpresa e fascínio, constatamos que Kant reescreveu o capítulo 63 que estamos comentando, mudando o ponto de vista da narrativa, no Suplemento Primeiro do panfleto *A paz perpétua. Um projeto filosófico* (1795). Por uma questão de deleite, eu cito integralmente a passagem em questão:

A organização provisória da natureza consiste em que ela 1) providenciou que os homens em toda parte do mundo possam nelas viver; 2) por meio da guerra, levou-os mesmo às regiões mais inóspitas, para povoá-las; 3) também por meio da guerra, obrigou-os a entrar em relações mais ou menos legais. É digno de admiração que nos frios desertos, junto ao oceano glacial, cresça apesar de tudo o musgo, que a rena busca debaixo da neve, tornando-se assim ela mesma, o alimento ou o meio de transporte do ositíaco ou do samoiedo. Também é digno de admiração que se encontre nos desertos de areia o camelo, que parece ter sido criado para percorrê-lo, e não para permanecer inutilizado. Mais claramente ainda brilha a finalidade da natureza quando se considera que, às margens do oceano glacial, além de animais recobertos de peles, também as focas, morsas e baleias proporcionem aos habitantes [humanos] alimento com suas carnes e o fogo, com suas gorduras. Mas a previsão da natureza reclama de nós a máxima admiração em virtude da madeira que ela arrasta flutuando até essas regiões desprovidas de vegetação (sem que saiba ao certo de onde vem), pois, sem isso, [os homens] não poderiam construir seus veículos de transporte nem as suas armas ou cabanas, enquanto que, com isso, têm o bastante para lutar contra os animais e viver em paz entre si. (ZeF, AA 08: 363)

Essa passagem toma como assertóricas as mesmas verdades que o capítulo 63 suspendia e tratava como problemáticas: o que era contingente do ponto de vista da reflexão se tornou necessário pela ótica da razão prática. A continuação do texto, que me dispense de citar por inteiro, mas que é igualmente magnífica, pode, inclusive, ser lida como a narrativa do que se segue ao triunfo inevitável do homem sobre os animais que o acoçam: na guerra de todos contra todos, entre seres humanos, os bichos, outrora nossos rivais, são devidamente instrumentalizados: “O primeiro dos animais que o homem aprendeu a domar e a domesticar como instrumento de guerra na época em que povoou a terra foi o cavalo (o elefante pertence a uma época posterior, à época do luxo de Estados já estabelecidos)”. (ZeF, AA 08: 363). O excursus de teor naturalista da *Crítica da faculdade de julgar* dá lugar a uma história

¹⁴ O que legitima um antropocentrismo sem reservas; tem razão, portanto, Lorraine Daston em *Against Nature*, 2019, na introdução.

conjectural dos primórdios da humanidade, na qual atua com mão firme uma providência que tudo calcula e dispõe em benefício dessa espécie e, eventualmente, de outras, mas isto como pura contingência em relação à necessidade que governa a história e permite considerar a natureza como um sistema total em que cada uma das partes é integrada a um mesmo desígnio. “O que subministra a garantia da paz perpétua”, adverte Kant, “é nada menos que a grande artista, a Natureza (*natura daedala rerum*), de cujo curso mecânico transparece com evidência uma finalidade” (ZeF, AA 08: 360) – afirmação absurda antes de 1790, mas que agora soa normal.

Contudo, estaríamos enganados se pensássemos que o lugar do homem na criação, ou, por outra, que a realização do “destino” de sua espécie é um dado ontológico. Se é certo que tudo, nesse sistema de fins que transparece mesmo nas causas mecânicas, converge para a destinação moral de nossa espécie, Kant adverte que só podemos nutrir a esperança de realizá-la se nos dedicarmos com afinco ao cumprimento do dever que a natureza incutiu em nós, como criaturas morais, a começar pela promoção de certas exigências perfeitamente exequíveis, como as previstas “nas três relações do direito público”, a saber, “o direito político, o direito das gentes, e o direito cosmopolita” (ZeF, AA 08: 365).

Não me compete, porém, falar sobre a filosofia do direito. Em vez disso, indaguemos: e quanto à primeira condição histórico-conjectural para que a espécie humana se ponha em marcha na via do cumprimento dos fins nela inscritos? Quanto a isso, Kant é inequívoco. Nessa história, traçada “de um ponto de vista cosmopolita”, o momento em que a espécie humana primeiro faz valer seus interesses, por meio do uso de sua razão, ocorre quando reclama para si o direito de se diferenciar, de uma vez por todas, dos outros seres vivos (tratando-os, doravante, como “todos os outros”, ou “os demais”, ou ainda: “o restante”), declarando uma guerra a seus rivais, e subjugando-os. No opúsculo *Começo conjectural da história humana* (1785), a saída de nossa espécie do estado de natureza é consagrada por um gesto de diferenciação que não vem exatamente do homem, mas da razão que opera nele e distingue-o enquanto espécie.

O último passo da razão, que eleva o homem acima da sociedade com os animais, foi fazê-lo compreender (ainda de maneira obscura) que era propriamente *o fim da natureza*, e nada do que vive sobre a terra poderia fazê-lo renunciar a isso. Na primeira vez que disse à ovelha, “a pele que portas, não te deu a natureza para ti, mas para mim”, arrancando-a e com ela vestindo-se (Gênesis, 3: 21), descobriu um privilégio que tinha, em razão de sua natureza, sobre todos os outros animais, já não considerados companheiros na criação, mas meios e instrumentos colocados à disposição de sua vontade para o êxito de seus propósitos. Essa representação implicava (embora de modo obscuro) a ideia oposta, ou seja, ele não poderia dirigir-se nos mesmos termos a nenhum

homem, mas deveria considerar todos os homens iguais e copartícipes nos dons da natureza. (MMA, AA 08: 114)

Seria esse evento, introduzido aqui a título conjectural, e, por isso mesmo, dotado, senão de verdade, de uma verossimilhança que satisfaz a razão prática, um aposto à história transcendental da razão? Mas a *Crítica da faculdade de julgar* deixa claro em suas páginas finais que, para que os fins da razão possam ser pensados como efetiváveis na experiência, é necessário primeiro organizar essa experiência num sistema teleológico – a cultura, a sociedade – em que o homem desponta, empiricamente, como o único fim absoluto em si mesmo e para si mesmo. Tal é, reitera a *Paz perpétua*, a condição de possibilidade para que se possa conceber a realização, no domínio da experiência, senão do fim moral, ao menos de coisas que apontem para ele (uma constituição republicana, por exemplo). A dominação dos animais como meios garante, assim, a validade da perspectiva da realização do sumo bem moral da espécie humana na terra. Ou, se quisermos, a condição para a realização da lei moral é a submissão da natureza viva aos imperativos da razão, em prol de nossa espécie. Portanto, na ordem geral, os imperativos hipotéticos são como que a antecâmara para a realização dos fins inscritos no imperativo categórico. Mas é importante destacar que a condição de possibilidade para que esse arranjo tenha lugar, e a natureza, como sistema ligado por fins, se disponha à efetivação da razão prática, é a existência de uma guerra tão constante e tão ferrenha quanto àquela a que se alude na Ideia de uma história universal; com uma diferença: é uma guerra travada entre o homem e as outras criaturas, e o seu resultado é a domesticação de animais ferozes, a destruição de outros, a utilização de suas partes para o sustento e o prazer humanos. Kant lera bem a História Natural de Buffon, e estava a par da ideia de que a técnica humana, guiada por considerações de utilidade, afirma-se em detrimento dos interesses de outras espécies, consagrando assim nossa saída do estado de natureza. Eu cito a abertura do verbete dedicado ao castor:

À medida que o homem se elevou acima do estado de natureza, os animais se rebaixaram. Dominados e submetidos à servidão, ou então tratados como rebeldes e dispersados pela força, suas sociedades desapareceram, sua indústria tornou-se estéril, suas débeis artes foram suprimidas, as espécies perderam suas qualidades gerais, conservando apenas suas propriedades individuais, aperfeiçoadas em umas pelo exemplo, a imitação e a educação, em outras pelo medo e pela necessidade de constantemente garantir sua própria segurança. Que perspectivas, que desígnios, que projetos poderiam ter escravos sem alma ou desterrados impotentes? (Buffon, NH, VIII, 1760).

Essa passagem narra de maneira brutal o desfecho de um conflito que é imaginado, por toda parte no século XVIII, como assinalando o momento em que o homem deixa o estado de natureza e entra em sociedade. Escrito com evidente empatia pelos animais, o trecho de Buffon inverte destaca a história de sua “queda”, se quisermos: perda a guerra contra os homens, são submetidos à escravidão e

passam a ser tratados instrumentalmente por aquela espécie que, por direito adquirido, se tornou senhora da natureza e pode, agora, reorganizá-la em um sistema voltado para si. Já na perspectiva de Rousseau no *Discurso sobre a desigualdade*, o homem natural é visto como sendo, no mais das vezes, indiferente aos outros animais, que por seu turno se mostram na maioria do tempo indiferentes a ele. Quando entra em sociedade, porém, tudo muda:

O homem selvagem, vivendo disperso entre os animais e vendo-se desde cedo na iminência de confrontar-se com eles, faz logo a comparação, e, sentindo que os ultrapassa em habilidade mais do que eles o superam pela força, aprende a não mais temê-los. Colocai um urso ou um lobo em luta com um robusto selvagem, ágil, corajoso como o são todos, armado de pedras, e de um bom porrete, e vereis que o perigo será no mínimo recíproco, e que, depois de várias experiências semelhantes, as feras, que não apreciam atacar-se umas às outras, dificilmente atacam ao homem, que verificaram ser tão feroz quanto elas. Quanto aos animais dotados realmente de maior força do que a destreza do homem, este se encontra em relação a eles como as espécies mais frágeis, que nem por isso deixam de subsistir; com a vantagem para o homem, não menos disposto à corrida do que eles, e encontrando nas árvores um refúgio quase garantido, de decidir entre a aceitação e a recusa do embate e a escolha entre a fuga e o combate. Acrescentemos que, ao que parece, nenhum animal faz naturalmente guerra ao homem, exceto em caso de legítima defesa ou de uma fome extrema, nem manifesta contra ele essas violentas antipatias que parecem indicar que uma espécie foi destinada pela natureza a servir de repasto à outra. (Rousseau, 2020, pp. 175-6)

Pela astúcia, o homem se impõe aos animais, derrota-os e os domina, e torna-se, como em Buffon, senhor da criação – posição de superioridade celebrada de forma cruel no consumo (alhures condenado por Rousseau) de carne animal pelo animal humano. Por fim, a liberdade humana, mesmo que pensada, como fazem aí tanto Buffon quanto Rousseau, no horizonte restrito dos móveis sensíveis, implica, em todo caso, a servidão alheia. De sua parte, Kant, se não entra em detalhes de história conjectural, adota um esquema similar; e quando chegamos aos capítulos 82-83 da *Crítica da faculdade de julgar*, onde desponta uma filosofia da história nos moldes da *Ideia de uma história universal*, não devemos nos esquecer de que o organismo descrito anteriormente nos capítulos 64-65 é agora consubstanciado no animal de carne e osso que se submete a nós.

Uma filosofia da guerra em Kant? E por que não? Desde que feita uma ressalva. Muito se fala a propósito do “cosmopolitismo” e da “paz perpétua”, como se pensar a guerra se resumisse a encontrar meios para a sua supressão¹⁵. Mas, na

¹⁵ Ver, mais recentemente, Berns, 2019, parte IV.

relação entre o homem e o animal, também está em jogo, no pensamento de Kant, uma situação originária de conflito, postulada a título de conjectura, de um conflito que é não apenas do homem contra o homem, mas de todos os seres contra todos na natureza, conjectura essa sem a qual a própria ideia reguladora de uma paz perpétua seria quiçá impensável. Em uma folha do *Opus postumum*, Kant anota:

A natureza trata o homem despoticamente. Os homens se destroem mutuamente como lobos; as plantas e os animais crescem uns às expensas dos outros, e agridem-se mutuamente. A natureza não se preocupa com os cuidados e atenções de que eles necessitam. As guerras destroem o que o cuidado e a industriabilidade humanas haviam erguido ao longo do tempo. (OP, AA 21: 14)

Essa passagem pode ser lida como um memorando, para que o filósofo não se esqueça da centralidade das ideias de guerra e de conflito para os desdobramentos do uso prático da razão (como ele mesmo sugerira, de resto, no capítulo 84 da terceira *Crítica*). Com efeito, o que seria da destinação moral de nossa espécie, não fosse o aguilhão da guerra e da destruição, por obra humana, de tudo o que havia sido erguido pelo mais hábil uso dos imperativos hipotéticos? Como poderíamos acordar para a finalidade inscrita em nossa razão e divisar meios de realizá-la empiricamente (ainda que maneira parcial), não fosse pela tendência a pacificar os conflitos e conter sua força desagregadora, incluindo-se aí, e talvez em primeiro lugar, aquele que nos opõe aos animais? Submetê-los é, afinal, defender-se contra eles, garantir os nossos direitos contra as suas incursões que o contestam integralmente. Ora, como se sabe, a incondicionalidade do imperativo categórico é válida apenas e tão somente para a razão humana: atuando como pacificadores da natureza, aprendemos a pacificar a sociedade, e zelamos assim pelo interesse de nossa espécie em detrimento daquele de outras. Feito isso, instaura-se a perspectiva de que, nas ações humanas, apenas os seres humanos têm a prerrogativa de ser considerados como fins em si mesmos. Para todo o “resto da criação” fica valendo a regra de uma dignidade parcial, submetida a essa outra, absoluta e incontestável (mesmo porque, desfruta de garantia transcendental).

Eu não saberia dizer como, a partir daí, é possível considerar positivamente, de um ponto de vista kantiano, um tema espinhoso que está na moda, os “direitos dos animais”¹⁶. Difícil extrair dessa injunção hierárquica algo como uma ética do respeito ao animal – mesmo porque, a superioridade humana em relação a esse reino nos afasta, senão empiricamente, ao menos em ideia, de nossa própria natureza animal. O que justifica, no máximo, uma condescendência de nossa espécie para com os demais membros do reino: uma ética da concessão, do respeito relativo, jamais, porém, do compartilhamento de um direito inalienável. Isso pelo lado da razão prática. Vistas as coisas pelo lado teórico, não se vê como a terceira crítica, com suas

¹⁶ Para um empenho recente nesse sentido ver Korsgaard, 2018.

reticentes declarações em direção de uma “arqueologia das formas da natureza” (capítulo 80) poderia compensar o desequilíbrio instaurado entre o gênero humano, formado por uma única espécie (Blumenbach, *Manual de história natural*, 1775), e o restante da criação animal: mesmo numa anatomia comparada com fundamento transcendental, ressalta antes a diferença absoluta entre a espécie moral e as outras, prisioneiras do mundo sensível, condenadas ao uso, ademais restrito, de imperativos hipotéticos. Estamos aqui nos antípodas da afirmação de Destutt de Tracy, que em 1801 não hesita em declarar que a filosofia, ou “ideologia, é um ramo da zoologia” (De Tracy, 2012, p. 265).

E, no entanto, fariamos mal em descartar a terceira *Crítica* da história do pensamento biológico; alguns intérpretes chegam a mostrar, de maneira convincente, que isso seria, inclusive, um contrassenso¹⁷. Seja como for, de minha parte sinto-me à vontade para afirmar que, para a teoria biológica posterior, a ideia de que a ordem natural, tal como a contemplamos, é uma paz obtida à custa de destruição e garantida pela mais estrita vigilância territorial da espécie triunfante, tem um papel central, e é de suma importância. Iremos encontrá-la em Lamarck (*Filosofia zoológica*, I, 8), que nota como a ferocidade do homem, que se deleita no consumo da carne, contribui para o equilíbrio entre os recursos e os seres a serem alimentados; e, evidentemente, em Darwin, que consagra, na *Origem das espécies*, o uso da metáfora da “luta pela existência”, pensada nos termos de uma “guerra de todos contra todos” – o mundo natural torna-se o palco de uma disputa perpétua e insolúvel, pelos (escassos) recursos que garantem a existência dos indivíduos. O primeiro dessa ilustre linhagem fora Lineu, contemporâneo de Buffon, que não hesita em declarar que “o estado de natureza é um estado de guerra constante” (*Equilíbrio da natureza*, 1765). De certa forma, portanto, o desfecho moral da *Crítica da faculdade de julgar*, reiterado e desenvolvido em *A paz perpétua*, fornece como que um antídoto a essa ideia sombria de que, malgrado todos os empenhos de nossa parte, permanecemos, no fundo, tão animalizados quanto qualquer outro bicho. E, se esse antídoto é, em alguma medida, eficaz, certamente é porque Kant fez o grande favor, para os naturalistas, de banir de uma vez por todas as “absurdas causas finais” do mundo da natureza, deslocando-as para a estrutura da razão: tanto faz, em termos teóricos, pensar num equilíbrio que se reafirma em meio a uma guerra constante ou postular uma paz instituída de uma vez por todas pela razão prática, pois, em ambos os casos, *não há fins na natureza*. A terceira *Crítica* pode não ter contribuído diretamente para a formação da biologia

¹⁷ Ver em especial Huneman, 2008.

como ciência; mas garantiu, quando ela veio, que ela pudesse proliferar num solo do qual a teleologia fora extirpada. É claro que, com exceção de Lineu, nenhum de nossos naturalistas – Lamarck, Darwin ou Buffon – pensa estar descrevendo uma situação de fato; pois, assim como a causa final, aplicada a uma estrutura anatômica, é uma simples ideia heurística, também as guerras da natureza são apenas mais um jeito de falar sobre certas coisas que a razão, como não pode conhecer, tem de interpretar. E não parece exagero afirmar que com a terceira *Crítica* se abre todo um domínio da experiência, no qual poderão vicejar, a partir da virada do século XVIII para o XIX, duas novas modalidades de discurso, ora rivais, ora complementares: a teoria da evolução e a filosofia da natureza¹⁸.

¹⁸ No momento em que terminava a redação deste texto, tive notícia de um artigo de Dipesh Chakrabarty, “Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”. *New Literary History*, 2016, 47: 377–397. Nele, o renomado historiador dá prosseguimento a um exercício que se tornou comum em certas áreas das ditas “ciências humanas” contemporâneas e que consiste em rejeitar *in toto* a filosofia kantiana a partir de uma versão na verdade bastante rasteira do que ela seria e de conclusões precipitadas sobre quais as suas implicações como “visão de mundo” (quando a *Crítica* rechaça toda ideologia). No que consiste, para Chakrabarty, a “fábula kantiana” indicada no título? Na destinação moral, e, portanto, *especial*, dos humanos, em relação aos demais habitantes do planeta, ilusão perpetrada por um filósofo ingênuo, que não estaria à altura dos problemas que se colocam em nosso tempo. Percebi então, diante dessa injunção arbitrária, que meu texto tem, inadvertidamente, o efeito de refutar uma leitura como essa, mostrando que Kant sabia muito bem o que estava fazendo quando destinou o “Homem” à moralidade, e era, provavelmente, mais lúcido que seus críticos atuais (não direi leitores), por ter entrevisto o preço da admissão dessa destinação moral com uma lucidez que faltou, por exemplo, a Rousseau, que o historiador vincula, de início corretamente, à reflexão kantiana a respeito desse tópico. É um mal-entendido que ilustra à perfeição o que acontece quando o trabalho do conceito é substituído pelo cultivo das ideias. Chakrabarty está longe de ser o único a fazê-lo, e eu diria que, contrariamente a outros, ele pelo menos se dá ao trabalho de ler e citar passagens de Kant. Eu diria que a “fábula kantiana” está mais para um conto de fadas em que a ordem das coisas repousa sobre um princípio inconfessável, que, no entanto, cabe reconhecer o quanto antes: desvelamento que nos põe diante do horror e força-nos à lucidez.

Referências

- BERNS, T. *La guerre des philosophes*. Paris: PUF, 2019.
- BLUMENBACH, J. F. *Sobre o impulso de formação e a geração*. Tradução: Isabel Fragelli São Paulo: UFABC, 2019.
- CHAKRABARTY, D. “Humanities in the Anthropocene: The Crisis of an Enduring Kantian Fable”. *New Literary History*, 2016, 47: 377–397.
- DASTON, L. *Against Nature*. Cambridge, Massachussets: MIT Press, 2019.
- DE TRACY, D. « *Éléments d'idéologie* ». In: *Oeuvres complètes*, vol. 3. Paris: Vrin, 2012.
- DUCHESNEAU, F. *Organisme et corps organique de Leibniz à Kant*. Paris: Vrin, 2018.
- HUNEMAN, P. *Métaphysique et Biologie. Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Kimé, 2008.
- LAMARCK, J. B. P. A. *Filosofia zoológica*. Editora Unesp: Marília, 2021.
- LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Tradução: Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1992.
- LEBRUN, G. “Oeuvre d'art et oeuvre de l'art”, in: LEBRUN, G. *Kant sans kantisme*. Paris: Fayard, 2009.
- LEROI-GOURHAN, A. *La civilisation du renne*. Paris: Encre Marine, 2019.
- KANT, I. *À Paz Perpétua. Um Projeto Filosófico*. Artur Morão; Lisboa: Edições 70, 2016.
- KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução: Antonio Marques e Valerio Rohden. Lisboa: Casa da Moeda, 1992.
- KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradução: Fernando da Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016.
- KANT, I. *Começo Conjectural da História Humana*. Tradução: Edmilson Menezes. Marília: Unesp, 2009.
- KANT, I. *Ideia de uma História Universal de um Ponto de Vista Cosmopolita*. Tradução: Ricardo Ribeiro Terra e Rodrigo Naves. São Paulo: Brasiliense, 1986.
- KANT, I. *Opus postumum, Transición de los principios metafísicos de la ciência natural a la física*. Ed. Félix Duque. Barcelona: Anthropos, 1991.
- KORSGAARD, C. M. *Fellow Creatures. Our Obligations to the Other Animals*. Oxford: University Press, 2018.
- MARQUES, A. *Organismo e sistema em Kant. Ensaio sobre o sistema crítico kantiano*. Lisboa: Editorial Presença, 1987.
- MENSCH, J. *Kant's Organicism*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.

PIMENTA, P. P. A trama da natureza. Organismo e finalidade na época da Ilustração. São Paulo: Unesp, 2018.

ROUSSEAU, J. J. *Escritos sobre a política e as artes*. São Paulo: Ubu, 2020.

TERRA, R. R. “Sentidos de Passagem (*Übergang*)”, in: TERRA, R. R. *Passagens. Estudos sobre a filosofia de Kant*. Rio de Janeiro: Editora da UFRJ, 2003.

TORRES FILHO, R. R. “A terceira margem da filosofia de Kant”. ", *Folha de S. Paulo*, 23/5/1993.

Resumo: O texto examina o capítulo 63 da *Crítica da faculdade de julgar* com a intenção de determinar o seu lugar no movimento argumentativo da segunda parte do livro e mostrar como essa passagem se abre para outras fontes textuais importantes na obra de Kant. A tese é que as considerações sobre a validade da ideia de uma finalidade da natureza, atinentes a uma filosofia do organismo, têm ainda implicações de peso para a moral e a política kantianas.

Palavras-Chave: Natureza, Finalidade, Ordem, Sentido, Reflexão.

Abstract: The article proposes a close reading of chapter 63 from the *Critique of Judgment* in order to show its place in the argument of the second part of the book and also its import to other writings from Kant. It shows that Kant's considerations on the legitimacy of the idea of finality in nature, in the scope of a philosophy of organism, have also moral and political implications.

Keywords: Nature, Finality, Order, Sense, Reflection.

Recebido em: 03/2020

Aprovado em: 04/2021