

# O Estado como máquina ou como organismo? Kant e a oposição dos paradigmas mecânico e orgânico no contexto da tradição jusnaturalista alemã

*[The State as a machine or as an organism? Kant and the opposition of the mechanical and organic paradigms in the context of the German natural law tradition]*

**Diego Kosbiau Trevisan<sup>1</sup>**

Universidade Federal de Santa Catarina (Florianópolis, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.96636

## Resumo

O presente artigo discute a contraposição entre as metáforas da máquina e do organismo no contexto do jusnaturalismo alemão do século 18 e a transição de uma concepção mecanicista para uma orgânica do Estado. Partindo da assimilação conceitual do organismo ao mecânico, o paradigma do corpo político como uma máquina, montada e conduzida por um sábio e hábil governante, é exemplificada pelo Estado prussiano de Frederico II. A mudança para o paradigma do corpo político como um organismo, concebido por Kant à luz da Revolução Francesa, reflete uma nova compreensão da relação entre as partes e o todo, em que o Estado é visto não mais como uma entidade mecânica controlada por uma vontade externa, mas como um organismo autônomo, onde as partes e o todo se influenciam mutuamente, abrindo espaço para uma nova compreensão do político.

**Palavras-chave:** Kant; organismo; máquina; Estado; Direito Natural.

## Abstract

This paper discusses the contrast between the metaphors of the machine and the organism in the context of 18th century German jusnaturalism and the transition from a mechanistic to an organic conception of the state. Based on the conceptual assimilation of the organism to the mechanical, the paradigm of the political body as a machine, which is assembled and driven by a wise and skillful ruler, is exemplified by the Prussian state of Frederick II. The shift to the paradigm of the political body as an organism, conceived by Kant in the light of the French Revolution, reflects a new understanding of the relationship between the parts and the whole, in which the state is no longer seen as a mechanical entity controlled by an external will. As an autonomous organism, in which the parts and the whole influence each other, this organic conception of state offers a new understanding of the political.

**Keywords:** Kant; organism; machine; State; Natural Law.

---

<sup>1</sup> Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal de Santa Catarina (UFSC). E-mail: diegokosbiau@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0269-7847>

## 1.

O presente artigo pretende revisitar um tema já algo batido e muito repisado: a contraposição entre a metafórica mecânica e a orgânica (esta “*Hintergrundmetaphorik*”, nos termos de Hans Blumenberg [2013]) aplicada ao âmbito do político. Mais especificamente – para limitar o escopo e, assim, talvez ampliar um pouco o interesse deste artigo –, discutirá tal dupla metafórica na *Staatslehre* e na filosofia política alemã do século 18, o século de Frederico. Por detrás desse dualismo organismo-máquina insinua-se uma miríade de questões filosóficas perenes: a relação entre o todo e as partes, meios e fins, causas e efeitos. Trata-se, nessa contraposição entre organismo e máquina, novamente para falar com Blumenberg, de duas “metáforas absolutas” que servem como representações orientadoras ou modelos que, sem fazê-lo de modo manifesto ou explícito, são estruturalmente operativos em certas abordagens ou visões de mundo filosóficas, antecipando, no nível ainda metafórico (aqui, do político), uma certa concepção normativa de conjunto (Blumenberg, 2013) a ser constituída como um esboço de futuro (Koselleck, 2006).

Logo de início compartilho o fundo ou impulso da inquietação que me levou a esse tema e a esse preciso recorte temático. Cito duas passagens, uma de Gottfried Achenwall e outra de Friedrich Schiller, separadas por meros 34 anos. Em sua *A prudência política, esboçada segundo seus primeiros princípios* (*Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen entworfen*), cuja primeira edição é de 1761, Achenwall escreve:

Decerto, o Estado é uma máquina artificialmente composta de muitíssimas partes e arranjos. Cada parte, cada arranjo tem um certo nexos com o Estado no todo, assim como com as muitas outras partes do Estado. O político <Politicus> deve investigar segundo quais regras essa grande máquina tem de ser o mais conveniente edificada e regida (Achenwall, 1763, § 12).

Achenwall afirma, na sequência, que o político deve, assim, conhecer inicialmente qual é o fim do Estado, para então analisar suas partes e instituições, tomadas tanto em sua relação com o Estado como por si mesmas – ora, da mesma maneira como um relojoeiro precisa conhecer as engrenagens do relógio tanto nelas mesmas, se estão bem construídas e montadas, como na relação delas com as demais e com vistas ao bom funcionamento do todo.

Já Schiller, na terceira carta de *A Educação Estética do Homem*, de 1795, ao discutir o problema da descontinuidade entre o Estado natural (e real) e o Estado moral (e ideal) emprega a contraposição metafórica mencionada há pouco e aponta as limitações da representação do Estado como uma máquina ou uma engrenagem mecânica, sobretudo relativamente à questão sobre seu “reparo” (Reforma) ou sua “reconstrução” do zero (Revolução):

A grande dificuldade reside, pois, no fato de que a sociedade física não pode cessar um instante sequer no tempo, enquanto a sociedade moral se forma na Ideia, de que a existência do homem não pode correr perigo por causa de sua dignidade. Quando o artesão conserta o mecanismo do relógio, deixa que a corda se acabe; o mecanismo vivo do Estado, entretanto, precisa ser corrigido enquanto pulsa, as engrenagens são trocadas enquanto giram (Schiller, 2002, p. 26).

Na carta seguinte, a quarta, Schiller desenvolve essa contraposição metafórica, afirmando que o “artista mecânico” toma uma “massa amorfa para dar-lhe a forma de seus fins”, o que lhe importa, ao operar essa massa, é tomar as partes pelo todo, que é de sua autoria; por sua vez, o “Estado deve ser uma organização que se forma por si e para si, e é justamente por isso que ele poderá tornar-se real quando suas partes tiverem se afinado com a Ideia do todo” (Schiller, 2002, p. 30-1).<sup>2</sup> No ano seguinte, em 1796, no *Fundamento do Direito Natural*, Fichte equipara

<sup>2</sup> Em *O Mais Antigo Programa de Sistema do Idealismo Alemão* (cuja autoria é objeto de polêmica entre os especialistas, embora haja atualmente certo consenso de ter sido redigido por Hölderlin), essa noção é radicalizada a ponto de implicar a sua reversão e, com ela, própria supressão do Estado: “[N]ão há nenhuma ideia do Estado, pois o Estado é algo mecânico, do mesmo modo como não existe uma ideia de uma máquina. Apenas o que é objeto da liberdade

o Estado não a uma máquina, mas a um “produto natural organizado, como (...) uma árvore” (Fichte, 1845, p. 203). Tanto em Schiller como mesmo em Fichte, o deslocamento conceitual por detrás de tal transposição metafórica (da máquina ao organismo) aponta para a recusa da fundação racional do Estado a partir de alguma espécie de vontade racional externa e soberana, ilustrada pela metáfora predileta do absolutismo esclarecido, o Estado-Máquina, substituindo-a por uma espécie de desenvolvimento imanente dos cidadãos individuais – ou seja, a aplicação do conceito moral de formação individual e coletiva, *Bildung*, ao Estado (cf. Stollberg-Rilinger, 1986, p. 200).

Retomo minha indagação inicial. O que ocorreu nesse ínterim, de Achenwall a Schiller e Fichte? É nesse lapso conceitual que se situa o presente texto. Entre uma e outra representação ou metáfora do Estado ocorre, agora para falar com Lebrun (1993, p. 328), uma mudança decisiva de paradigma, em cujo centro está, por certo, Kant – e, acrescento, a Revolução Francesa. É com o conceito kantiano do orgânico que ocorre, novamente seguindo Lebrun, um rompimento ou, ao menos, uma distensão ao máximo da “afinidade entre o orgânico e o fabricado” (Lebrun, 1993, p. 345), não ainda, decerto, a ruptura completa com a “teleologia tradicional” (Lebrun, 1993, p. 358), que segundo Lebrun ocorreria apenas no e a partir do juízo estético, mas, ao menos, um estremecimento inicial (lembramos aqui, claro, do objetivo de Schiller com suas cartas). Em todo caso, a aplicação do conceito de “organização”, “organismo”, ao Estado realizada por Kant no interior de um novo paradigma do orgânico significa uma recusa radical da antiga representação do corpo político e do organismo-máquina. A ideia metafórica condutora – a metáfora antecipa conteúdos conceituais que apenas tardiamente serão consolidados –, o princípio para a forma da ordem política não é mais expresso pelo nexos mecânico entre membros e “cabeça” (*Haupt* – cabeça ou chefe; *Oberhaupt* – “cabeça” ou chefe supremo); agora e doravante, o corpo político se exprime por uma relação entre o todo e as partes em que cada um é visto como causa e efeito recíproco do outro, o fim seria imanente ao próprio Estado e este não é mais um meio para outra coisa exterior.

Discutir como tal reviravolta conceitual, de lavra kantiana, se expressa no político ou na representação do que sejam o Estado e o político, é, pois, meu esboço de tema aqui. Cito as palavras de Ernst-Wolfgang Böckenförde, que também localiza em Kant o ponto de inflexão:

Com o conceito de organismo por ele desenvolvido e metaforicamente transposto ao Estado, Kant não apenas refletiu a nova realidade político-estatal de seu tempo, mas também formulou uma representação fundamental em que se apoiaram as vindouras discussões político-constitucionais e teórico-estatais na Alemanha [scil., pós-Reformas Prussianas] (Böckenförde, 1978, p. 580).

## 2.

Como nos mostra uma significativa parte da ciência e filosofia da modernidade, a radical contraposição entre organismo e mecanismo não pode ser tomada como uma espécie de categoria supratemporal. Nem sempre se associou ao “mecânico”, à “máquina”, o momento do inanimado, daquilo desprovido de vida. O “vivo”, o “orgânico”, era considerado uma máquina de tipo peculiar, quantitativa mas não qualitativamente distinta da máquina mecânica. Cito o verbete Organismo do *Grosses vollständiges Universal-Lexicon* (1731-1758), de Zedler:

Organismo nada mais é senão o arranjo das partes de um corpo orgânico. Ele é pouco ou nada diferente do mecanismo, menos ainda pode ele (...) ser contraposto

---

chama-se ideia. Devemos, portanto, ultrapassar o Estado! Pois todo Estado deve tratar homens livres como uma engrenagem mecânica; e isso ele não deve fazer; portanto, deve se *extinguir*” (Hölderlin, 2020, p. 129). Como se sabe, encontramos essa mesma conclusão sobre a autossupressão ou extinção do Estado nos escritos do jovem Fichte, mais especificamente nos escritos sobre liberdade de pensamento e sobre a Revolução Francesa, e na segunda *Preleção sobre a Destinação do Sábio*.

ao mecanismo. Se se deseja encontrar entre ambos uma distinção, esta então não pode consistir em nada mais senão que o mecanismo é o arranjo das partes de todo e qualquer corpo; o organismo, porém, implica as partes apenas dos corpos orgânicos. E disso se elucida que o organismo também é um mecanismo, embora o mecanismo não possa ser denominado um organismo. Com efeito, poder-se-ia dividir o mecanismo em mecanismo orgânico e mecanismo não-orgânico, os quais seriam, pois, duas espécies do *mechanismi generalis* (Zedler, 1731–1754, p. 1868).

Zedler expõe de modo claro e esquemático uma concepção comum à época: os organismos seriam tão-somente máquinas mais complexas que os artefatos humanos. Um mesmo modelo explicativo poderia, portanto, ser potencialmente empregado para elucidar o funcionamento de ambos. Tal mecanização das leis da natureza remonta, como se sabe, sobretudo a Descartes. Cito apenas algumas passagens relevantes. Na 4ª parte dos *Princípios de Filosofia* Descartes escreve que todo o conhecimento que os homens podem ter da natureza é tirado da geometria e da mecânica. “Eu não reconheço diferença alguma entre as máquinas que os artesãos fazem e os diversos corpos que a natureza por si só compõe”. A única diferença entre uns e outros seria a do tamanho dos “tubos e molas” <*toyaux et ressorts*> das máquinas artificiais e dos das naturais.

E é certo que todas as regras da mecânica pertencem à física, de modo que todas as coisas que são artificiais são, com isso, naturais. Pois, por exemplo, se um relógio mostra as horas por meio das engrenagens das quais ele é feito, isto não lhe é menos natural do que o é para uma árvore produzir os seus frutos (Descartes, 1937, p. 665-666).

Na quinta parte do *Discurso do Método*, após explicar o processo da circulação sanguínea segundo regras puramente mecânicas e afirmar que o mesmo modelo mecanicista pode ser aplicado a outras expressões e movimentos dos corpos, Descartes escreve:

Isto não parecerá de modo algum estranho aos que, sabendo quantos autômatos diferentes, ou máquinas que se movem, a indústria do homem pode fazer, empregando muito poucas peças em comparação com o grande número de ossos, músculos, nervos, artérias, veias e mais partes do corpo de cada animal, considerarão o corpo como uma máquina que, saída das mãos de Deus, é incomparavelmente mais bem ordenada e tem em si movimentos mais admiráveis do que qualquer das que os homens podem inventar (Descartes, 2008, p. 95).

Em suma: a diferença entre as máquinas humanas e a máquina divina é apenas de escala, não de princípio. O mundo mecanizado, em oposição ao cosmos animado e teleológico de matriz aristotélica, tem a vantagem de poder ser quantificado, medido, explorado e dominado. O preço a ser pago, contudo, é o da separação entre mundo corporal e mundo espiritual.

Tal dívida não é quitada, a bem verdade, nem mesmo por Leibniz, que, com suas mônadas, revitalizou (a palavra é proposital) o princípio vitalista para explicação da natureza. No *Novo Sistema da Natureza e da Comunicação das Substâncias*, Leibniz acusa os “modernos” de terem ido “longe demais em sua reforma, entre outras coisas ao confundirem as coisas naturais com as artificiais”, vendo na natureza uma mera “oficina de um artesão” (Leibniz, 1994, § 10). Entre os produtos naturais e as máquinas artificiais, haveria, sim, segundo Leibniz, uma diferença não apenas de escala, mas de gênero: os produtos naturais possuem um “número de órgãos verdadeiramente infinito”, e mais: cada uma de suas partes é, ela mesma, uma máquina infinitamente complexa e bem montada. No entanto, Leibniz admite: ainda que naturais, seguem sendo máquinas, cujo funcionamento, contudo, não entendemos. Cito, agora, a *Monadologia*:

Assim, cada corpo orgânico de vivente é uma espécie de Máquina divina ou de autômato natural, excedendo infinitamente todos os autômatos artificiais, porquanto uma máquina feita pela arte do homem não é máquina em cada uma das suas partes. Por exemplo: o dente de uma roda de latão tem partes ou fragmentos que já não são, para nós, algo artificial, e relativamente ao seu uso nada possui de característico da máquina a que a roda se destinava. As máquinas da Natureza,

porém, ou seja, os corpos vivos, são ainda máquinas nas suas menores partes, até ao infinito. Eis o que distingue a Natureza e a Arte, quer dizer, a Arte Divina e a nossa (Leibniz, 2004, § 64).

Ou seja, Leibniz ainda permanece preso ao “paradigma do artífice”, concebendo o orgânico como uma máquina cujos funcionamento e composição nos são desconhecidos, mas da qual sabemos ter um autor ou arquiteto: Deus. A própria metáfora ainda empregada, a da máquina, denuncia isso. Como escreve Lebrun (1993, p. 335), “não há nada de espantoso se a metáfora da máquina faz surgir necessariamente a imagem de um entendimento-artista: a máquina, sendo por essência artifício, só pode ser um modelo de finalidade intencional. Não há organismo-máquina sem a presença de um engenheiro”.

Não por acaso, acrescento, a imagem de Deus como um arquiteto, engenheiro, relojoeiro, etc., absolutamente hábil vincula-se à imagem de Deus como monarca, regente, governante – sua habilidade, digamos, administrativa no reino dos espíritos seria o outro aspecto de sua perfeição. Leibniz é claro a respeito, e dá um passo além. O que garante a especificidade da “sociedade” de Deus com os homens relativamente àquela entre Ele e as demais criaturas é a relação existente entre Deus e os Espíritos, e tal relação se exprime na imagem de Deus como monarca:

Eis o que torna os Espíritos capazes de entrar numa espécie de Sociedade com Deus. Relativamente a eles, Deus está não só como um inventor para a sua máquina (como está relativamente às outras criaturas), mas ainda como um príncipe para os seus súditos, ou até mesmo um pai para os seus filhos (Leibniz, 2004, § 84).<sup>3</sup>

Essa homologia entre Deus como “Arquiteto da Máquina do universo” e Deus como “Monarca da Cidade divina dos espíritos” (Leibniz, 2004, § 87) é retomada por Christian Wolff em sua *Metafísica Alemã*, ainda que com uma leve, porém significativa torção. Num parágrafo em que comenta sobre os milagres, Wolff afirma que quanto menos milagres há no mundo, ou seja, quanto menor for o número de intervenções reparatórias que o artífice da *Welt-Maschine* precisa realizar, tanto mais perfeito é o mundo criado, pois é assim que reconhecemos a sabedoria divina. Deus se exprime, pois, mais pela Sua sabedoria do que pelo Seu poder. A sabedoria é uma perfeição maior do que o poder – ora, pela sabedoria divina o mundo como máquina funciona sem necessidade de contínuas intervenções, já o poder divino faz-se necessário para que o mundo siga ou retome seu funcionamento padrão. Segundo Wolff, algo análogo ocorre num Estado – ora, o melhor Estado é aquele em que o monarca não emprega seu poder para corrigir imperfeições ou mesmo modificar sua obra a bel-prazer:

Nós representamos Deus de um modo muito impróprio à sua essência quando o comparamos a um monarca que, por falta de entendimento e por afetos, abusa de seu poder, isto é, faz dele um uso diverso daquele que exigem as regras da sabedoria. Alguém inteligente <Verständiger – judicioso> não anseia fazer aquilo de que seu poder é capaz, se isso não é conforme à sabedoria (Wolff, 1719/1720, § 1039).

Em sua *Política Alemã*, após discutir uma série de instrumentos estatais internos de controle da autoridade (*Obrigkeit*) e expor alguns direitos dos estamentos face ao poder central (Wolff, 1719/1720, § 440), Wolff retoma essa noção e acrescenta que é a própria sabedoria do Deus-monarca que impõe os limites permitidos à sua onipotência – em outras palavras, “que seu poder e força <Macht und Gewalt> seja limitado por meio de sua sabedoria, para que o bem-estar comum, a única coisa que tem diante dos olhos, corra o menor perigo” (Wolff, 1721, § 449).

Eis, pois, a especificidade da posição wolffiana: não basta deter o poder supremo, usá-lo à sua discricção e com arbitrariedade, mas é preciso exercê-lo com sabedoria. Deus e os governantes

<sup>3</sup> Outra passagem poucos parágrafos adiante: “Assim como acima estabelecemos uma Harmonia perfeita entre dois Reinos naturais: um das causas eficientes, outro das Finais, devemos notar aqui, ainda, uma outra harmonia entre o reino Físico da Natureza e o reino Moral da Graça, quer dizer: entre Deus considerado como Arquiteto da Máquina do universo e Deus considerado como Monarca da Cidade divina dos Espíritos” (Leibniz, 2004, § 87).

não podem agir como um relojoeiro sumamente habilidoso, porém estulto ou volúvel, que construiria o mais belo e engenhoso relógio para na sequência, por puro capricho, modificá-lo ou mesmo destruí-lo. Os governantes devem ser, decerto, extremamente hábeis para conhecer cada detalhe das engrenagens de sua obra, mas também e sobretudo devem ser sumamente sábios para garantir que o funcionamento dela dirija-se convenientemente para o fim do todo: o bem-estar, a felicidade mundana e eterna. Basta dar a corda para que o relógio funcione ininterruptamente e por si só. Dessa imagem do sábio e hábil monarca, que constitui e rege o Estado como uma perfeita máquina, surge Frederico II.

### 3.

A Prússia de Frederico II é não raro tomada como paradigma do Estado moderno e seus predicados de “modernização”, “racionalização”, “disciplinarização social” e “*Staatlichkeit*” (Stollberg-Rilinger, 1986, p. 62-75). A metáfora do Estado-Máquina encapsulava a vocação do Estado prussiano na visão de seus defensores: a junção de teoria e prática, ou ainda, em termos wolffianos, sabedoria e habilidade: “a metáfora [do Estado-Máquina] fornece uma chave para elucidar o nexos entre práxis absolutista e teoria iluminista” (Stollberg-Rilinger, 1986, p. 64). Não por acaso, o Estado-Máquina era uma metáfora constantemente empregada para descrever o Estado prussiano, tanto contemporânea como posteriormente. Cito, por exemplo, Carl Schmitt: “O Estado de Frederico, o Grande, pode ser considerado (...) como o exemplo consumado de um mecanismo vivificado por uma pessoa soberana” (Schmitt, 2012, p. 67). Mesmo na autocompreensão de Frederico sobre sua função como o sábio mecânico da grande máquina estatal prussiana aparece a corporificação da unidade de teoria e prática. Já no primeiro escrito do então príncipe herdeiro, as “Considerações sobre o estado presente do corpo político da Europa”, de 1738, Frederico escreve:

Como um hábil mecânico não se contentaria em ver o exterior de um relógio, que ele o abra, examine-lhe os recursos e as peças, assim também um hábil político aplica-se a conhecer os princípios permanentes das engrenagens, das molas da política de cada príncipe, as fontes dos eventos; ele não deixa nada ao acaso; seu espírito transcendente prevê o futuro e penetra, pelo encadeamento das causas, até os séculos mais antigos; em uma palavra, trata-se da prudência de conhecer tudo, para poder julgar tudo e prevenir tudo (Friederich II, 1848a, 3-4).

Essas linhas ressoam o prefácio do *De Cive*, de Hobbes, e imagem ali empregada sobre a necessidade de que se vejam as entranhas, ou melhor, as engrenagens da máquina estatal e de seus componentes.<sup>4</sup> E reforçam a visão de que não deveria haver contingência e acaso na política, tudo é e deve ser passível de um cálculo exato, bastando o domínio da arte ou técnica política – o político equipara-se, pois, a um habilidoso relojoeiro ou, numa outra analogia presente no § 25 do *Antimaquiavel*, a um hábil geômetra.<sup>5</sup> Pouco importa, aqui, que Frederico negue a possibilidade de que se encontre um homem assim (“seria mais fácil encontrar a fênix dos poetas e as unidades dos metafísicos do que o homem de Platão” [Frederico, 2014, p. 159]), o que nos interessa é o ideal de exatidão, certeza, unicidade, hierarquia e regularidade que

4 “Quanto ao método que empreguei (...), é preciso principiar pelo assunto mesmo do governo civil, e daí remontar até sua geração, e à forma que assume, e ao primeiro início da justiça; pois tudo se compreende melhor através de suas causas constitutivas. Pois, assim como num relógio, ou em outro pequeno autômato de mesma espécie, a matéria, a figura e o movimento das rodas não podem ser bem compreendidos, a não ser que o desmontemos e consideremos cada parte em separado – da mesma forma, para fazer uma investigação mais aprofundada sobre os direitos dos Estados e os deveres dos súditos, faz-se necessário – não, não chego a falar em desmontá-los, mas, pelo menos, que sejam considerados como se estivesse dissolvidos, ou seja: que nós compreendamos corretamente o que é a qualidade da natureza humana, e em que matérias ela é e em quais não é adequada para estabelecer um governo civil; e como devem dispor-se entre si os homens que pretendem formar um Estado sobre bons alicerces” (Hobbes, 2002, p. 13).

5 “Todo homem razoável e, principalmente, aqueles que foram destinados pelo céu para governar os outros deveriam traçar um plano de conduta tão bem meditado e coerente quanto uma demonstração geométrica” (Frederico, 2014, p. 159).

deveria presidir a política e que se reflete na imagem da máquina bem azeitada. Eu poderia, aqui, multiplicar as passagens de Frederico em que se encontra a metáfora do Estado-Máquina; cito apenas uma última, agora sobre a necessidade de que no “sistema geral” do governo haja um fim ou um interesse único do Estado para que não ocorra o seu mau funcionamento. Segundo ele, se interesses particulares se imiscuem nas engrenagens da máquina estatal,

então não mais conhecemos um sistema geral, cada um segue suas ideias particulares, e o ponto central, o ponto de unidade é perdido. Como todas as molas de um relógio conspiram para o mesmo fim, que é o de medir o tempo, as molas do governo deveriam ser montadas da mesma maneira para que todas as diferentes partes da administração concorressem igualmente para o grande bem do Estado, o objeto importante que não se deve jamais perder de vista (Friederich II, 1848b, p. 200).

Tal fim, que serve como princípio ordenador do sistema, era para Frederico e o Estado prussiano prioritariamente a segurança, o bem-estar dos súditos e, pois, do Estado como o todo composto por tais partes. Noto aqui que, embora louve a República por fazer a dominação depender de leis sábias que, ao contrário dos monarcas, são imperecíveis, Frederico defende o ideal de que a efetiva racionalização buscada no Estado deve repousar na soberania, no domínio, enfim, na *Herrschaft* de um único homem, contanto que sábio e justo. Ora, importa mais, para Frederico, que as engrenagens do Estado-Máquina dependam de uma única e engenhosa vontade do que de múltiplas – os interesses particulares de ministros e parlamentares (Frederico é crítico do sistema parlamentar inglês) danificam o bom funcionamento da máquina. Cito uma parte de seu Testamento Político, de 1752, numa seção intitulada “*Deve um Príncipe reger sozinho?*”:

É necessário que um governo bem conduzido seja um sistema tão bem encadeado como possa ser um sistema de filosofia, que todas as medidas sejam bem arrazoadas e que as finanças, a política e as forças armadas concorram para o mesmo fim, que é o fortalecimento do Estado e o incremento de seu poder. Ora, um sistema só pode emanar de uma cabeça; portanto, é necessário que ele parta daquela do soberano (Friederich II, 1913, p. 184).

Essa passagem é muito elucidativa e dela podemos desenrolar alguns fios. Um deles, que menciono apenas *en passant*, refere-se à substituição arendtiana do “*acting*” pelo “*making*” e sua conclusão de que a supremacia do *homo faber* instrumentaliza a ação e degrada a política (ARENDDT, 2016, 242; §§ 31-2). Outro fio, que aqui mais imediatamente me interessa, é um paralelo com Kant – o sistema arranjado como organismo, não como máquina e suas engrenagens geometricamente arranjadas.

#### 4.

Na *Crítica da Faculdade de Julgar*, ao reunir sob a mesma figura do juízo reflexionante tanto a finalidade estética como a finalidade orgânica, Kant rompe com a assimilação entre natureza e produto fabricado e, assim, novamente para falar com Lebrun, liberta a finalidade “da metáfora artesanal” e abandona o paradigma da “produção demiúrgica” (Lebrun, 1993, p. 327-328). Se os corpos orgânicos não devem mais ser pensados como máquinas cujo autor é um ser exterior a elas atuando conforme uma causalidade segundo fins, os Estados concebidos não mais como máquinas, mas como organismos, devem ser pensados, agora, como finalidades imanentes, e não como um meio para um fim que lhes é exterior. Vejamos, na sequência, como isso se dá.

De acordo com os §§ 64-66, da *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*, seres organizados, embora produtos naturais, são também simultaneamente fins naturais. No § 64 a peculiaridade de um fim natural é descrita “provisoriamente” como residindo no fato de ele ser “*causa e efeito por si mesmo* (ainda que em duplo sentido)” – uma expressão um tanto enigmática com a qual Kant pretende designar as três características que Johann Friedrich Blumenbach

atribuía ao organismo enquanto fim natural: *reprodução, crescimento e autoconservação*. Kant elucida isso por meio de um exemplo sugestivo, o da árvore. Uma árvore gera 1) *uma outra árvore* da mesma espécie e gera, com isso, a si mesma segundo a espécie, “em que ela – por um lado como efeito, por outro como causa – produz-se incessantemente por si mesma e, do mesmo modo, produzindo-se com frequência a si mesma, conserva-se como gênero de maneira permanente” (KU, AA 05: 371); uma árvore, ainda, gera 2) a si mesma como *indivíduo* por meio do *crescimento*, que, por certo, é uma espécie de geração na qual uma certa matéria que lhe é acrescida é trabalhada pela árvore “com uma qualidade específica e peculiar que não pode ser fornecida pelo mecanismo natural fora dela”; a árvore, por fim, 3) gera cada parte singular de si própria, “no sentido de que a *conservação* de uma parte depende reciprocamente da conservação das demais” (KU, AA 05: 371).

Kant aprofunda a descrição do organismo no § 65, acrescentando duas características constitutivas para o conceito de um fim natural: em primeiro lugar, as suas partes são possíveis (segundo sua existência e sua forma) apenas por meio da referência ao todo, pois um fim é sempre compreendido sob um conceito ou uma ideia que tem de determinar a priori tudo aquilo que deve estar contido nele; em segundo lugar, e mais importante, as partes têm de ligar-se na unidade de um todo de modo que sejam, entre si e reciprocamente, causa e efeito de sua forma; apenas assim a ideia do todo, por sua vez, pode determinar a forma e a ligação de todas as partes, mas não – e Kant é enfático aqui – “como causa, pois seria um produto artístico, mas, antes, como *fundamento de conhecimento*, para aquele que julga, da unidade sistemática da forma e ligação de todo o diverso que está contido na matéria” (KU, AA 05: 373. Grifo meu). É, pois, nesta segunda condição que repousa a marca distintiva entre produto da arte e produto da natureza.

Neste produto natural considerado como um todo, cada parte existe *em função* das demais, mas não apenas isso: ela existe também *graças às* demais, como efeito que as tem como causa eficiente de sua geração, e reciprocamente. *Não fosse assim, um organismo em nada se distinguiria de um relógio, de um produto da arte*. No organismo, cada parte é um órgão, e mais: um órgão que produz os demais e vice-versa. Trata-se, pois, de um ser organizado e que se organiza a si mesmo, ele tem força formativa, não apenas movente. Para ilustrar esse ponto, Kant contrasta o organismo ao relógio, rompendo com a tradicional assimilação dos produtos da natureza aos da arte.

Em um relógio, uma parte é o instrumento do movimento da outra, mas uma roda não é a causa eficiente de produção da outra: uma parte existe, de fato, em função da outra, mas não graças à outra *<ein Teil ist zwar um des anderen willen, aber nicht durch denselben da>*. Eis por que a causa que a produz e sua forma também não estão contidas na natureza (dessa matéria), mas fora dela, em um ser que pode efetuar *<wirken>* segundo ideias de um todo que é possível através de sua causalidade (KU, AA 05: 374).

Kant prossegue: um relógio não produz outro relógio, não repara automaticamente suas partes e nem cresce por adição de elementos que ele recebe de fora e então os elabora. “Um ser organizado não é, portanto, uma mera máquina, já que esta tem apenas força movente, ao passo que ele tem força formativa” (KU, AA 05: 374). A natureza e seus produtos não devem ser concebidos como análogos da arte e do artista. Entre o organismo natural e a máquina humana há uma diferença não apenas quantitativa, mas – e fundamentalmente – *qualitativa*.

Ora, como conceber a, digamos, possibilidade interna de um tal corpo? Segundo Kant, nenhuma espécie de causalidade que conhecemos (incluindo não apenas a do mecanismo natural, mas também aquela do ser racional que age segundo fins) serviria como análogo à da organização da natureza. Em nota de rodapé à passagem em que afirma isso, contudo, Kant faz uma espécie de concessão: há, sim, algo de análogo à causalidade orgânica, se não na realidade, ao menos na ideia. Trata-se do *corpo político que se produzia na esteira da Revolução Francesa*:

No caso da transformação total <gänzlichen Umbildung>, recentemente empreendida, de um grande povo em um Estado, foi muito e apropriadamente utilizada a palavra ‘organização’ para designar a instituição das magistraturas etc., e mesmo de todo o corpo estatal <Staatskörper>. Pois nesse todo, evidentemente, nenhum membro deve ser um meio, mas sim ao mesmo tempo fim; e, na medida em que colabora <mitwirkt> para a possibilidade do todo, deve, por seu turno, ser determinado pela ideia do todo no que diz respeito a seu lugar e sua função (KU, AA 05: 375n).

Kant não nomeia explicitamente esse evento “totalmente transformador” de além-Reno, e a cautela com que toca o tema, ainda em 1790, corresponde à sua alocação numa aparentemente inofensiva nota de rodapé. A utilização do organismo em lugar da máquina como metáfora para designar o corpo político pós-revolucionário é ilustrativa em inúmeros pontos que ganhariam estofo conceitual posteriormente: no verdadeiro Estado, o Republicano, cada parte existe para as demais, ele se auto-organiza, nele não há uma “vontade externa” a formar e mover o todo, etc.

Na monarquia, o Estado contém o organismo, que pressupõe uma vida no corpo do Estado <Staatskörper>; o governo despótico altera-a [scil. a monarquia] no mecanismo, que sempre depende de uma mão alheia (Refl. 7688, AA 19: 491. 1772-73? 1769? 1774-75?!).

Essa contraposição entre Estado monárquico (organismo) e Estado tirânico (máquina) aparece, na *Crítica da Faculdade de Julgar*, alguns parágrafos antes daqueles que tratam do fim natural, ainda na *Crítica da Faculdade de Julgar Estética*. Trata-se do também conhecido § 59, “Da beleza como símbolo da moralidade”, o parágrafo em que Kant apresenta sua “teoria da metáfora”. Assim como o esquema, o símbolo seria uma hipotipose, ou seja, uma apresentação sensível; contudo, ao contrário daquele, o símbolo realiza a sensificação de um conceito que “apenas a razão pode pensar”, uma apresentação sensível indireta, por meio de uma analogia, na qual a faculdade de julgar realiza uma dupla operação: aplica o conceito ao objeto de uma intuição sensível e, então, aplica a mera “regra da reflexão” a um objeto “inteiramente diverso”, do qual o primeiro é apenas o símbolo. O exemplo que Kant evoca nesse momento é justamente o da representação simbólica ou metafórica que podemos fazer de um Estado:

Assim, um Estado monárquico é representado como um corpo animado <beseelten Körper> quando governado de acordo com leis internas do povo <inneren Volksgesetzen>, ou por uma simples máquina (como um moinho manual, por exemplo) quando governado por uma única vontade absoluta – em ambos os casos, contudo, de maneira apenas simbólica. Pois entre um Estado despótico e um moinho natural não há realmente qualquer semelhança, mas há, sim, entre as regras para refletir sobre ambos e sobre sua causalidade (KU, AA 05: 352).

O par máquina-organismo serve como “regra de reflexão” sobre os Estados presentes: o despotismo é máquina, a República é orgânica; o Estado despótico é governado por uma vontade exterior, o Estado republicano, pela vontade do povo: “[O] corpo humano, no qual todos os membros constituem um todo, pode servir como símbolo de uma república <Republik>” (V-Met-L1/Pölitiz, AA 28: 153-154).<sup>6</sup>

No organismo há uma determinada relação estrutural entre a unidade do todo e a autonomia relativa das partes, o que torna a metafórica orgânica apropriada para descrever uma “modalidade de existência política em que aos cidadãos é reconhecida a dignidade e a autonomia, em que a harmonia do todo resulta do desempenho das potencialidades de cada uma das partes que o constituem” (Santos, 1994, p. 406). O Estado como organismo tem uma finalidade interna, um princípio interno, uma força formativa que emana não de uma cabeça ou vontade externa, mas do conjunto ou da vontade do povo. Daqui se entende, ademais, por que Kant não coloca como finalidade do Estado o bem-estar ou felicidade pública, mas, antes, a

<sup>6</sup> Da mesma maneira, assim como é a partir do organismo como fim interno que é possível pensar num sistema teleológico de toda a natureza, também é *mutatis mutandis* a partir do corpo político orgânico, a República, que é possível pensar um sistema mais amplo e cosmológico de diversos Estados vivendo em harmonia. “[O] Estado é um corpo de sociedades civis livres, o qual por sua vez constitui com outros ainda maiores um corpo, tal como os sistemas das estrelas” (Refl.1394, AA 15: 607).

segurança jurídica: o que Kant denomina paternalismo político implica a volta à representação do Estado como produto de uma vontade externa, uma relação entre pai-filho ou produtor-produto que faz impor à comunidade política um fim que lhe é externo, mesmo que conveniente ou adequado.

Se a enigmática causalidade do orgânico se apresenta, imageticamente, na organização do Estado republicano, talvez seja esta experiência política aquela que mais nos aproximaria dessa incompreensível arte divina. Os organismos não são produtos do engenho humano, não são máquinas que podemos investigar como investigamos os produtos da nossa arte; já os corpos políticos, os “organismos artificiais”, são fruto do agir humano livre, podemos tanto dissecá-los como gera-los nós mesmos. A política é essa coisa ambígua: é arte sem sê-lo, é uma arte sem artífice, um produto artístico cuja força formativa vem “de dentro”, mas que precisa, forçosamente, ter sido criado ou gerado, como uma tabula rasa que, não obstante, tem raízes e origem. Daqui também podemos entender as dificuldades discutidas por Kant na formação do corpo político republicano, as aporias envolvidas na oposição entre revolução e reforma.

A arte política como uma espécie de arte divina sem artífice? Em lugar de desenvolver essa ideia, apenas encerro com uma passagem da Introdução à *Metafísica dos Costumes* em que Kant enuncia um paradoxo aparentado, o do estabelecimento de um sistema da liberdade análogo a um sistema da natureza:

Se a habilidade <Fertigkeit> do arbitrio segundo leis da liberdade – em contraposição à natureza – devesse chamar-se aqui também arte, teria que por tal entender-se uma arte que tornasse possível um *sistema da liberdade*, semelhante a um sistema da natureza; uma *arte certamente divina*, na verdade, se estivesse em condições de realizar plenamente por meio da razão aquilo que a razão nos prescreve e pôr em obra a sua ideia (MdS, AA 06: 218. Grifos meus).

## Referências

- ACHENWALL, G. *Die Staatsklugheit nach ihren ersten Grundsätzen*. Göttingen, 1763.
- ARENDT, H. *A Condição Humana*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BÖCKENFÖRDE, E.-W. “Organ, Organismus, Organisation politischer Körper”. In: BRUNNER, O.; CONZE, W.; Koselleck, R. (Eds.). (1972–1997). *Geschichtliche Grundbegriffe: Historisches Lexikon zur politisch-sozialen Sprache in Deutschland*. Bd. 4. Stuttgart: Klett-Cotta, 1978.
- BLUMENBERG, H. *Paradigmen zu einer Metaphorologie*. Frankfurt a/M: Suhrkamp, 2013.
- DESCARTES, R. *Œuvres et lettres. Bibliothèque de la Pléiade*. Paris: Gallimard, 1937.
- DESCARTES, R. *Discurso do Método*. Lisboa: Ed. 70, 2008.
- FICHTE, J. G. *Sämtliche Werke. Band 3 A. Zur Rechts und Sittenlehre*. Berlin, Boston: De Gruyter, 1845.
- FRIEDRICH II. “Considérations sur l’état présent du corps politique de l’europe”. In: (1746–1856) *Œuvres de Frédéric le Grand, hrsg. von Johann David Erdmann Preuß*, 30 Bde. Bd 8., Berlin: Decker, 1848a.

FRIEDRICH II. “Discours de l'utilité des sciences et des arts dans un état”. In: (1746–1856) *Œuvres de Frédéric le Grand*, hrsg. von Johann David Erdmann Preuß, 30 Bde. Bd 8., Berlin: Decker, 1848b.

FRIEDRICH II. “Das politische Testament von 1752”. In: *Die Werke Friedrichs des Großen. In deutscher Übersetzung*, hrsg. von Gustav Berthold Volz, 10 Bde., Bd. 7. Berlin: Hobbing, 1913.

FREDERICO II (Friedrich II). *O Anti-Maquiavel*. São Paulo: Martins Fontes, 2014.

HOBBS, T. *Do Cidadão*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

HÖLDERLIN, F. *Fragmentos de Poética e Estética*. São Paulo: Edusp, 2020.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften*. 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902-.

KANT, I. *Crítica da Faculdade de Julgar*. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KANT, I. *A Metafísica dos Costumes*. Petrópolis: Editora Vozes, 2013.

KOSELLECK, R. *Futuro Passado. Contribuição à semântica dos tempos históricos*. Rio de Janeiro: Contraponto: Editora PUC-Rio, 2006.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. São Paulo: Martins Fontes, 1993.

Leibniz, G. W. *Système nouveau de la nature et de la communication des substances: et autre textes 1690-1703*. Paris: GF-Flammarion, 1994.

LEIBNIZ, G. W. *Discours de métaphysique. Monadologie*, Paris, Gallimard, 2004.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica; Monadologia; e outras obras*. Coleção os Pensadores. São Paulo: Abril, 1973.

SANTOS, L. R. *Metáforas da razão ou economia poética do pensar kantiano*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994.

SCHILLER, F. *A Educação Estética do Homem*. São Paulo: Iluminuras, 2002.

SCHMITT, C. *Der Leviathan in der Staatslehre des Thomas Hobbes*. Stuttgart: Klett-Cotta, 2012.

STOLLBERG-RILINGER, B. *Der Staat als Machine, Zur politischen Metaphorik des absolutischen Fürstenstaats*. Berlin: Duncker & Humblot, 1986.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von dem gesellschaftlichen Leben der Menschen, und insonderheit dem gemeinen Wesen*. Halle, 1721.

WOLFF, C. *Vernünfftige Gedanken von Gott, der Welt und der Seele des Menschen, auch allen Dingen überhaupt*. Halle, 1719/1720.

ZEDLER, J. H. “Organismus”. In: *Großen vollständigen Universal-Lexicon*. 30 Bände. Bd. 25. Halle, 1731–1754.