

A distinção entre orgânico e inorgânico na pré-história do pensamento de Kant: ordem natural contingente e ordem natural necessária

[The distinction between organic and inorganic in the prehistory of Kant's thought: contingent natural order and necessary natural order]

Giovanni Sarto¹

Instituto de Filosofia e Ciências Humanas (IFCH), Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) (Campinas, Brasil)

DOI: 10.5380/sk.v22i1.97138

Resumo

O objetivo do artigo é reconstituir a distinção, cara à filosofia pré-crítica de Kant, entre ordem natural necessária e ordem natural contingente, imprescindível para a determinação do conceito de ordem e para a compreensão da especificidade a partir da qual Kant situa a diferença entre o orgânico e o inorgânico durante esse período, argumentando que ela é mais adequada que esta última ao contexto e às intenções do filósofo. Tal diferenciação aparece expressamente em 1763, no *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus*, mas já é esboçada em 1755, na *História natural universal e teoria do céu*, obra cuja análise inicia o artigo. Por essa razão, a distinção supracitada é tanto o nosso ponto de partida, em 1755, como o ponto de chegada, em 1763.

Palavras-chave: ordem natural; contingência; necessidade; orgânico; inorgânico.

Abstract

The aim of this article is to reconstruct the distinction, central to Kant's pre-critical philosophy, between necessary natural order and contingent natural order, which is essential for defining the concept of order and understanding the specificity from which Kant situates the difference between the organic and the inorganic during this period. It is argued that, in relation to the latter, this distinction is more suited to the context and intentions of the philosopher. This differentiation is explicitly presented in 1763 in *The only possible argument in support of a demonstration of the existence of God*, but, as it is argued, it was already outlined in 1755 in the *Universal natural history and theory of the heavens*, the work whose analysis the article begins with. For this reason, the aforementioned distinction serves as both the starting point, in 1755, and the point of arrival, in 1763.

Keywords: natural order; contingency; necessity; organic; inorganic.

¹ Doutorando em Filosofia pelo IFCH/Unicamp. Mestre e bacharel em filosofia pela Universidade de São Paulo (FFLCH/USP). O presente trabalho foi realizado com apoio da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP), Brasil. Processo 2024/01199-0. Email: g_sarto@hotmail.com ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2336-4969>

Introdução

A *Crítica da Faculdade de Julgar* é conhecida, dentre outras razões, por fornecer, finalmente, no quadro da filosofia crítica de Kant, um estatuto para o conceito de fim-natural e, com ele, um lugar teórico para o conceito de organismo.

Com efeito, a formatação recíproca desses conceitos, impossível sem a formulação do juízo reflexionante, constitui um labor conceitual louvável, que pode ser contemplado no percurso que vai do §61 ao §65 desta obra.

A genialidade da conceitualização e a forma surpreendente como ela aparece, articulando problemas distintos – como o estatuto da aplicação do conceito de fim, de extração moral, na natureza; a distinção entre finalidade externa e interna; ou a diferenciação entre uma causalidade segundo fins e uma causalidade segundo a representação dos fins – ofuscam, porém, com a sua luz, o fato de que a indagação acerca do lugar dos corpos organizados não começa, no pensamento de Kant, na *Crítica da Faculdade de Julgar Teleológica*.

Por óbvio, a *Crítica da Razão Pura* certamente deve ser levada em conta, seja pelo *Apêndice à Dialética Transcendental*, seja pela alusão a “uma espécie de sistema da *epigênese* da razão pura” (KrV, B 167) na *Dedução Transcendental* ou à flagrante analogia da razão ao organismo, feita na *Arquitetônica*.² Entretanto, dessa vez é a genialidade própria ao impulso crítico que desvia a atenção do leitor do problema.

E mais do que isso. Na verdade, a própria narrativa fundante da *Crítica*, que é comparada pelo autor a um despertar³, nos constrange a relegar tudo o que o filósofo escreveu até pelo menos 1770 à pré-história do seu pensamento.

Contudo, é nessa “pré-história” que se deve situar, em seus moldes originais, a problemática *sui generis* (epistemológica, teológica e até metafísica) incitada, porém, não ainda pelos seres naturais organizados, mas por seus antepassados longínquos, a saber, os ordenamentos tão desconcertantes quanto contingentes que podem ser encontrados na natureza.

Visando corrigir essa imprecisão largamente disseminada⁴, nosso intuito é o de explicitar o modo como a distinção entre orgânico e inorgânico (ou mecânico) se colocava, na obra pré-crítica de Kant, em seus próprios termos, isto é, sem antecipar em nossa análise o desfecho triunfal do problema. Isso significará, entre outras coisas, que será preciso ressaltar a importância do conceito de ordem, bem como da distinção entre ordem natural contingente e ordem natural necessária, e rebaixar uma (supostamente) implícita (pré)doutrina teleológica ao status de uma mera aparência de finalidade que os acontecimentos naturais, bem ou mal, carregam consigo.

² KrV, B 860-861.

³ KrV, B VII.

⁴ Uma notável exceção é Philippe Huneman, que propõe uma leitura da filosofia kantiana a partir do conceito de organismo, abarcando os escritos pré-críticos, em especial o *Único Fundamento*. Cf. Huneman, P. *Métaphysique et Biologie : Kant et la constitution du concept d'organisme*. Paris: Éditions Kimé, 2008. Entretanto, nossa abordagem diverge da dele. Huneman se pergunta acerca do que tornou o conceito de organismo possível na *Crítica da Faculdade de Julgar* e, na tentativa de traçar essa genealogia, ressalta, em sua leitura do *Único Fundamento*, a importância do conceito de finalidade, ainda que ele não tivesse sido suficientemente desenvolvido ou não tivesse ainda a relevância que viria a possuir. De nossa parte, não procuramos os germens de desenvolvimentos futuros e, por isso, não antecipamos a direção para onde Kant vai, mas buscamos tratar a problemática pré-crítica da forma mais próxima à especificidade que ela de fato possui. Entretanto, essa divergência em nada deprecia o valor excepcional desta obra.

A *História Natural Universal*: uma cosmologia a mais?

Quem abre a *História natural universal e teoria do céu*, publicada em 1755, pode nutrir a impressão de um intuito não muito diverso daquele que animava *O Mundo* de Descartes. Tratava-se de explicar a formação do mundo, que vai do caos à ordem em um processo regido apenas e tão somente por leis mecânicas.

Tanto é o caso, que o próprio autor assinala a semelhança entre ambos os esforços quando clama aos críticos que ofereçam um julgamento tão equânime quanto aquele que ofereceram ao autor das *Meditações Metafísicas*, a quem anistiarão.⁵ O motivo desse pedido se faz evidente inclusive para aqueles a quem o autor pretendia alcançar. A tentativa de explicar a formação do cosmos exclusivamente a partir do comportamento da matéria remonta aos materialistas gregos, cuja cosmologia solapava de partida a ideia de um criador ou ordenador do universo.

Porém, entre estes antepassados distantes e o nosso jovem filósofo há, malgrado as semelhanças confessas⁶, uma diferença fundamental:

Os mencionados teóricos <Lehrer> da produção mecânica da estrutura do cosmos derivaram toda a ordem que pode ser percebida nele do vago acaso, o qual fez com que os átomos se encontrassem de maneira tão afortunada de modo a que formaram um todo bem ordenado <wohlgeordnetes Ganze> (...). Na minha doutrina, ao contrário, considero que a matéria está sujeita <verbunden> a certas leis necessárias. Em sua completa dissolução e dispersão, eu vejo que, de maneira totalmente natural, um todo belo e bem ordenado se desenvolve. Isso não acontece por acaso ou de maneira aleatória, mas nota-se que as propriedades naturais o engendram de maneira necessária. Não se deve, então, perguntar: por que a matéria tinha de ter precisamente tais leis que visam à ordem e à mesura <Wohlanständigkeit>? (NTH, AA 01: 227).⁷

Desse modo, a noção de leis necessárias é eleita por Kant como o ponto de dessemelhança de sua cosmologia. Mas esse novo e auspicioso aporte nem por isso deixa de suscitar problemas. Se é verdade que a matéria é regida por leis que conduzem à ordem e à perfeição, por que este é o caso? Qual é o fundamento que conduz a natureza a tanto?

A esse respeito, não basta fazer como Epicuro ou Demócrito e simplesmente creditar ao acaso um efeito que ele não parece ser capaz de produzir.⁸ Trocando em miúdos, é preciso sempre cuidar para nunca oferecer uma explicação que seja incapaz de contemplar a natureza do objeto: dizer que a ordem advém do acaso é uma resposta até mais inadequada do que afirmar simplesmente que ela provém de Deus. É verdade que em ambos os casos se corre o risco de não se explicar *como* o encadeamento de causas e efeitos acontece, porém, no segundo, ao menos algo é colocado como fundamento.⁹

5 NTH, AA 01: 228.

6 NTH, AA 01: 226.

7 Todas as traduções da *História natural universal e teoria do céu* (doravante “*História Natural Universal*”) são de nossa responsabilidade. As traduções do *Único fundamento de prova possível para uma demonstração da existência de Deus* (doravante “*Único Fundamento*”) só o são quando indicado, caso contrário, foram extraídas da tradução portuguesa arrolada nas referências. As traduções da *Nova elucidação dos primeiros princípios do conhecimento metafísico* (doravante “*Nova Elucidação*”) também são de nossa própria autoria.

8 Interessantemente, o filósofo demarca sua diferença em relação a ambos os autores de forma até mais clara, no *Único Fundamento*: “Além do mais, noto que os sistemas atomistas de Demócrito e Epicuro, apesar da sua similitude aparente, têm uma relação completamente diferente da do nosso projeto, para concluir a existência de um autor do mundo. Para aqueles, o movimento era eterno e sem criador, e o choque, a fonte abundante de tanta ordem, um acaso e uma contingência, para o qual não se encontra nenhuma causa. Aqui, uma lei reconhecida e verdadeira da natureza, por um pressuposto muito compreensível, conduz com necessidade para a ordem, e porque se encontra aqui um fundamento determinado da oscilação para a regularidade, e alguma coisa que mantém a natureza no trilho da conveniência e da beleza, somos levados a suspeitar de um princípio a partir do qual se possa compreender a necessidade da relação com a perfeição (BDG, AA 02: 148-149).

9 Essa posição (e regra) é retomada no *Único Fundamento*: “(...) uma extensa harmonia nunca é, segundo a sua possibilidade, suficientemente dada sem um fundamento racional” (BDG, AA 02: 124).

Assim, diferentemente dos trabalhos daqueles antigos teóricos, esta não é uma cosmologia ateia. E muito pelo contrário, inclusive. Deslocando desde já o ponto fulcral da prova físico-teológica, o filósofo espera que a origem mecânica da ordem possa ser, ao contrário do que se esperaria¹⁰, um argumento em favor da existência de Deus.

Em contrapartida, se é verdade que a ordem acontece exclusivamente por vias mecânicas, então é forçoso reconhecer que não há outra forma de que a natureza a realize senão *por si mesma*, isto é, através da relação real que as forças e os corpos mantêm entre si. Entretanto, o que encontramos na natureza é uma diversidade radical entre os seus mais diversos componentes. Doravante, como, afinal, seria possível, diz Kant, “que muitas coisas, cada uma tendo sua própria natureza independente das outras, pudessem se determinar mutuamente de modo a que um todo bem ordenado surgisse a partir delas?” (NTH, AA 01: 227).

A própria pergunta contém, em germe, a resposta negativa. Posto que as naturezas das coisas são independentes umas das outras, ou seja, posto que elas não estão ligadas *de partida*, então a formação, por elas mesmas, de uma totalidade bem ordenada seria de antemão impossível. Mas,

(...) se elas [as coisas] o fazem, isso não seria uma prova incontestável da comunidade de sua primeira origem, que deve ser uma inteligência suprema absolutamente autossuficiente, na qual as naturezas das coisas foram projetadas segundo intenções concordantes <zu vereinbarten Absichten entworfen worden>? (NTH, AA 01: 227-228).

Essa sequência de perguntas pode ser mais esclarecedora que muitas respostas, entretanto condensa de forma displicente passos de uma argumentação que o autor ainda se esforçará por elucidar (e não só nesta obra). Num só movimento, o filósofo passa por cima de algo que, na verdade, é uma dupla fundamentação.

Em primeiro lugar, se, apesar diversidade, que jamais pode ser negligenciada, há ordem, isso só pode denotar, segundo ele, que há algo em comum a todas as coisas, a comunidade de origem, sem a qual elas mal poderiam agir umas sobre as outras, constituindo, no máximo, uma relação ideal.¹¹

Que se consulte, a esse respeito, um escrito também de 1755, a *Nova Elucidação*, no qual, depois de admitir que cada substância individual tem uma existência independente das outras, que, portanto, nenhuma conexão pode ocorrer entre elas e, ao mesmo tempo, que nenhum ser finito pode ser causa de outras substâncias, apesar disso, o autor constata que “todas as coisas no universo são encontradas em conexão recíproca umas com as outras e, posto que esse é o caso, deve-se admitir que essa relação depende da comunidade da causa <comunione causae>, nomeadamente, Deus, o princípio universal dos seres” (PND, AA 01: 413).

Na sequência ele se apressa em afirmar que do fato de que Deus estabeleceu a existência das coisas, não se segue que há uma relação recíproca entre elas, “a não ser que o mesmo esquema do entendimento divino” (PND, AA 01: 413). tenha estabelecido tanto uma coisa, quanto a outra.

De nossa parte, adicionaríamos ainda a seguinte asserção, aduzida da leitura de textos como a *História Natural Universal* e o *Único Fundamento*: do fato de que as coisas são capazes de se interrelacionarem não se deduz que essa relação é ordenada e nem que produz a ordem. Isto é, indicar a mera condição de possibilidade da relação real entre as coisas ainda não é justificar a possibilidade da relação ordenada entre elas, ainda que um entendimento autossuficiente possa ser apontado como o fundamento de ambas.

¹⁰ Esse aspecto surpreendente da físico-teologia pré-crítica de Kant será mais bem trabalhado na segunda parte do artigo e nas considerações finais.

¹¹ A tese de que as substâncias se relacionam realmente e não apenas idealmente reflete uma tomada de posição de Kant contra Leibniz provavelmente influenciada, ao que tudo indica, por seu professor, Martin Knutzen. Cf. Watkins, E. *Kant and the metaphysics of causality*. Cambridge: Cambridge University Press, p. 50-73, 2005.

Assim, de um lado, a pressuposição de um ser sábio fundamentará a própria sabedoria da natureza. De outro, a origem comum de todas as coisas a partir desse mesmo ser funda a própria possibilidade dessas coisas se relacionarem entre si. Ou, como dirá mais explicitamente a *Dissertação de 1770*, a própria possibilidade dessas coisas formarem um mundo e não vários.¹²

O que resta estranho, todavia, é essa ideia de que as naturezas das coisas foram projetadas conforme intenções determinadas, o que indicaria que cada coisa responde a desígnios particulares, pensados especificamente para cada uma, por meio dos quais elas seriam colocadas em acordo.

Tal seria, com efeito, uma forma de explicar o absurdo, para Kant, das pressuposições teológicas que transformam em regra o acordo contingente e excepcional entre as coisas, como se toda a natureza não fosse mais que um conjunto de ajustes particulares, feitos a cada momento ou de uma vez por todas, entre as naturezas das coisas. Como se, numa palavra, Deus trabalhasse em favor delas, e não que elas, por si mesmas, convergissem para onde Deus quer.

Nesse ponto específico, Kant reencontra a crítica leibniziana ao ocasionalismo de Malebranche, para quem Deus não possui “vontade alguma sobre os eventos individuais que não seja uma consequência de uma verdade ou de uma vontade geral” (Leibniz, 2013, p. 284, §206).¹³ É claro que ao produzir a causa, Deus quer também os efeitos, mas é inadequado por isso pressupor que cada efeito é tributário de uma vontade particular.

Em todo caso, o filósofo não pretende deixar sem resposta as perguntas que enfileira e, na sequência, o plural empregado indiferentemente ao substantivo “*Absichten*” cede lugar ao singular:

A matéria, que é a substância originária de todas as coisas, está, portanto, sujeita <gebunden> a certas leis sob as quais, quando deixada desimpedida <frei überlassen>, deve necessariamente produzir belas combinações. Ela não tem a liberdade de se desviar desse plano de perfeição. Na medida em que está sujeita a uma intenção <Absicht> extremamente sábia, deve necessariamente ter sido colocada em tais relações harmoniosas por uma causa primeira que impera sobre ela, e existe um Deus precisamente porque a natureza, mesmo no caos, não pode senão proceder de maneira regular <regelmäßig> e ordenada (NTH, AA 01: 228).

Abandonada livremente à certas leis, a matéria nem por isso deixa de estar submetida a uma intenção sábia e constrangida por um plano de perfeição. Se as leis certamente não surgiram da própria matéria, esse quiasma entre liberdade e constrangimento significa que as leis foram tornadas intrínsecas a ela, e não a obrigam externamente, mas internamente.

De outro modo, como explicar a ordem que hoje prevalece, se o estado inicial da natureza é caótico? Se um corpo em rotação universal não pode, como poetou uma vez Drummond, senão rodar, o inverso também é válido: no caos universal um corpo não pode senão se mover de maneira desordenada. De que outra forma, então, a matéria não se prestaria simplesmente a perpetuar o caos reinante no universo?

Se há ordem, é preciso convir que o conjunto de contingências externas à matéria é incapaz de vencer, no longo prazo, as leis necessárias que a constroem internamente e que gradativamente produzem a moderação dos efeitos, domesticando as selvagens forças primordiais do universo.

Se não há ordem, ou, melhor, se a ordem não nos parece ainda inteiramente completa,

12 “§20 As substâncias mundanas são seres provenientes de outro ser, mas não de diversos, mas todas de um. Pois suponhamos que elas sejam seres causados por muitos seres necessários: os efeitos, cujas causas são alheias de toda relação mútua, não poderiam estar em comércio. (...) §21 Se houvesse muitas causas primeiras e necessárias com os seus causados, as obras delas seriam mundos, e não um mundo, porque de nenhum modo se conectariam para constituir o mesmo todo” (MSI, AA 02: 408).

13 O que não significa que ele não veja problemas igualmente sérios, conforme já se sugeriu e ainda se sugerirá, na interpretação leibniziana.

é possível saber, confiando na intenção sábia de Deus, que ela, todavia, está assegurada. Entretanto, não exatamente à moda leibniziana, posto que o relacionamento real das coisas entre si, possibilitado pela unidade de origem, nem sempre é harmônico, mas progride através do caos.

Por isso, nesse descompasso entre a ordem geral e a oposição reinante nos embates particulares entre os corpos, a ascendência divina assume a forma de uma regulação imanente por *constrangimento*, cujo modelo físico não parece ser outro que não a própria ação da gravidade, que, através da atração é capaz tanto de engendrar sistemas planetários – nos quais as órbitas dos planetas se relacionam a um “plano comum” a que os corpos celestes estão “restringidos (...)”, de tal modo que possuem a liberdade de desviar muito pouco para cada um dos lados” (NTH, AA 01: 246) – quanto de conter, através da repulsão, a “aproximação recíproca incessante e desimpedida” resultante da atração dos sistemas entre si, prevenindo, portanto, que, cedo ou tarde, eles “colapsam em um só bloco [de matéria]” (NTH, AA 01: 250). Numa palavra, a ação da gravidade, modelo físico da regulação por constrangimento, é capaz tanto de engendrar a ordem como de prevenir a sua consequente dissolução.

Com efeito, em posse destes e de outros trechos da *História Natural Universal*, é difícil não imaginar que o jovem filósofo não tenha estabelecido uma analogia estreita, de mão-dupla, e transferido, como nota Kersting, ainda que sobre outro tema, “a gramática da reciprocidade do mundo físico para dentro do mundo inteligível” (Kersting, 2009, p. 77). Daí teria nascido a tese antileibiziana da oposição real entre os corpos? Difícil que algum dia alguém possa garanti-lo.

Mas, se esse é o caso, não há exagero em sugerir que a matéria foi dotada da capacidade de resistir à desordem. E é aí que podemos enxergar a marca divina: no fato de que ela é incapaz de não se opor à ação do meio, de não *reagir*, por assim dizer, afirmativamente, segundo sua própria natureza, introduzindo de forma gradativa a ordem num universo em dispersão.

Para o teísta cuja convicção é extraída da prova físico-teológica, isso é demasiadamente pouco. Não há, então, diria ele, nenhum fundamento *positivo* para os maravilhosos efeitos produzidos pela natureza? Dele, Kant faz pouco caso, dizendo que ele confia inteiramente numa aparência:

A matéria, que se determina de acordo com suas leis mais gerais, produz, por meio de seu comportamento natural ou por uma cega mecânica – se se quer chamá-la assim – consequências convenientes *<anständige>* que *parecem* ser o desígnio de uma sabedoria suprema. O ar, a água, o calor, quando deixados a si mesmos, produzem ventos e nuvens, chuva, rios que irrigam as terras, e todas as consequências úteis, sem as quais a natureza permaneceria triste, desolada e estéril (NTH, AA 01: 225, *italico* nosso).

Indiferente aos nomes empregados (comportamento natural *ou* cega mecânica), ele, todavia, não resta desatento aos fatos. Se o filósofo, mesmo antes da *Crítica*, tem um lugar, como nota Lebrun, na destruição da metafísica¹⁴, muito disso se deve, por um lado, à rejeição de uma explicação apressada segundo causas finais, mas, por outro, e sobretudo, porque “a recusa do finalismo não dispensa de dar conta dessa aparência de finalidade” (Lebrun, 2002, p. 224). Por isso, é decepcionante procurar por uma pré-doutrina teleológica onde o filósofo não faz senão desconfiar desse recurso.

Para além ainda dessa especificidade, a originalidade que nunca cessa de surpreender em seu pensamento deriva do fato de que, para ele, a negação de uma posição jamais implica diretamente a assumpção do ponto de vista contrário. E, de forma quase tão frequente, implica, na verdade, a negação de ambos em prol de uma terceira opção, encarada como a única de fato viável. Nesse sentido, ainda que a físico-teologia vulgar se dê por satisfeita com muito

¹⁴ “Mesmo que Kant não tivesse sido o autor da *Crítica*, seu lugar na destruição da metafísica permaneceria essencial, apenas pelo fato de que, da *Teoria do Céu* ao *Único Fundamento*, a teologia natural claudica, o divino tornando-se sinônimo de totalização prévia” (Lebrun, 2002, p. 234).

pouco, isso não significa que devemos tomar o partido oposto, que é o do acaso. Nesse sentido, continua Kant, ainda se referindo aos efeitos da influência mútua entre o ar, a água e o calor:

(...) essas consequências [os ventos e nuvens, chuvas e rios] não surgem de maneira fortuita ou por um mero acaso, que poderia facilmente ter resultado em desastre, mas vê-se que elas são limitadas <eingeschränkt> por suas leis naturais a agir de nenhuma outra forma (NTH, AA 01: 225).

Na pena de Kant, mecanismo e acaso deixam de ser conjuntos que se entrecruzam necessariamente – e só assim se começa a vislumbrar o espaço que ocupará o conceito de finalidade: entre a ingenuidade e a teimosia.

No primeiro excerto, o filósofo dispensa o recurso ao arbítrio divino na explicação dos fenômenos naturais, posto que apresenta a matéria como capaz de produzir, por si mesma, os efeitos que julgaríamos possíveis apenas por meio da intervenção de um ser inteligente. No segundo, por outro lado, através da limitação sofrida pela matéria, recusa a possibilidade do acaso. No caso da físico-teologia vulgar, a aparência de finalidade governa e determina o juízo. No caso dos partidários do acaso, ela é solenemente ignorada.

É a necessidade que deve emergir, tanto em relação a um como a outro, para solapar a contingência de que ambas as explicações, a ao final e ao cabo, se nutrem, quer ela se situe no arbítrio da vontade divina, recurso caro aos ingênuos, quer no descompasso entre a causa e os efeitos, característico da teimosa ignorância humana e de interpretações que decidem em favor do acaso.

Lendo-se o primeiro excerto, tem-se a impressão de que a matéria goza de uma capacidade ativa (“A *matéria*, que se determina de acordo com suas leis mais gerais, *produz* (...)). Analisando-se o segundo, a impressão que se tem é a contrária: os efeitos “são *limitados* por suas leis naturais, de forma a que não possam agir de outra maneira”. Na verdade, porém, trata-se da única e mesma necessidade, vista sob diferentes pontos de vista. Ao teísta, para quem a matéria, sozinha, não pode nada, é necessário argumentar que é possível, sim, explicar *a maior parte* dos acontecimentos naturais apenas e tão somente a partir de seu comportamento regido por leis. Para o materialista ateu, que acha, ao contrário, que a matéria pode tudo, é preciso, em contrapartida, explicar que ela é limitada, ainda que por leis às quais ela está intrinsecamente submetida.

Em ambos os autores opostos, o domínio do geral e do necessário é inteiramente solapado. No primeiro, em favor de uma causalidade inteligente inteiramente externa à natureza, que a condiciona de fora e que está ligada a ela de maneira contingente. No segundo, pela ausência completa de qualquer causa ou inteligência ou de qualquer outro fundamento suficiente. Em suas respectivas explicações, o que fazem em comum é acentuar a contingência, enquanto a verdadeira explicação – e Deus –, para Kant, está na necessidade, marca da originalidade tanto da teologia como da cosmologia kantianas.

Assim, tanto a capacidade de persistir ininterruptamente num mesmo nexos causal quanto a privação da liberdade de se comportar de outro modo são representações da mesma e única necessidade, segundo a qual a matéria é internamente constrangida. A posição de Kant é, desse modo, mais bem apreendida quando se compreende que o seu esforço teórico consiste precisamente em inverter os termos, em substituir o predomínio da contingência, que ele identifica como disseminado em seus adversários, pelo da necessidade.

Se esse é o caso, basta que a matéria seja dada para se possa, então, mostrar como o universo progrediu em direção à ordem? Tudo leva a crer que sim e é precisamente o que diz o filósofo, ecoando a empresa cartesiana e afastando as dúvidas acerca da capacidade do entendimento humano de levá-la a cabo: “dê-me apenas a matéria e eu te construirei um mundo a partir dela” (NTH, AA 01: 229).

Não que aqueles que duvidam dessa empreitada não tenham boas razões para fazê-lo, mas, argumenta, *ao menos no que diz respeito aos corpos celestes*, temos excelentes razões para confiar em nossas capacidades. Não só a forma esférica como também o movimento circular que esses corpos perfazem são dos mais simples que um corpo pode assumir. Além disso, o movimento é constante, desimpedido e eles se encontram tão distantes uns dos outros que a trajetória de cada um pode ser claramente observada.¹⁵ Ora, diz Kant, tudo isso nós compreendemos. Sabemos quais forças precisam agir sobre um corpo para torná-lo esférico, sabemos que a atração gravitacional é responsável pelo movimento circular etc.¹⁶

Doravante, se se trata dos corpos celestes, *nesse caso*, sim, confirma Kant, é possível dizer “dê-me a matéria e eu construirei um mundo a partir dela!” (NTH, AA 01: 230). Neste caso, *ter-se-ia* todos os elementos necessários para fazê-lo. Contudo,

(...) poderíamos realmente nos vangloriar de obter tais vantagens com as mais insignificantes plantas ou insetos? Seríamos capazes de dizer: Dê-me matéria, e eu mostrarei como uma lagarta pode ser criada? Não estacamos, aqui, no primeiro passo, devido à ignorância a respeito da verdadeira natureza <Beschaffenheit> interna do objeto e da complexidade da diversidade existente nele? (NTH, AA 01: 230).

Se Kant já havia destacado seu ponto de discordância em relação aos materialistas da Antiguidade, agora ele assinala também de onde de parte em relação a Descartes, que, no *Mundo*, nota o seguinte:

Com efeito, Deus estabeleceu tão maravilhosamente tais leis que, embora suponhamos que não tenha criado nada além do que afirmei e mesmo que não tenha posto nisso nenhuma ordem ou proporção, mas tenha composto o caos mais confuso e mais embaralhado que os poetas possam descrever, elas são suficientes para fazer que as partes desse caos se desembaracem por si mesmas e se disponham em tão boa ordem que terão a forma de um mundo muito perfeito e no qual se poderá ver não somente a luz, mas também todas as outras coisas, *tanto gerais quanto particulares*, que aparecem neste verdadeiro mundo (Descartes, 2009, p. 78-79 A&T 432, *itálico nosso*).

Não fosse pelo deslize de considerar como provenientes das mesmas leis gerais também as coisas particulares, seria difícil distinguir com rigor, a não ser por externalidades, a intenção que anima ambas as empresas.

Esse “deslize”, isto é, a presunção de dizer mais do que se sabe, enfileira Descartes entre aqueles que simplesmente se recusaram a conferir direito de cidadania à aparência de finalidade a que certas conformações da natureza inequivocamente fazem mais apelo que outras. Fazendo-o, ele se nega a considerar que há um descompasso entre o que certas ordenações contingentes apresentam e o que as leis gerais da natureza efetivamente podem explicar, e continua, como dirá Kant em 1763, a persistir no *mesmo método*, desconsiderando a natureza diferente do objeto.¹⁷

Ainda que seja transversal à sua obra¹⁸, a recusa kantiana em considerar que os animais sejam máquinas se manifesta, *teoricamente*, pela primeira vez, nesse contexto, e, por isso, aparece não em uma tese afirmativa, mas derivada unicamente da percepção de que a ciência da ordem e da medida não é um apanágio universal, que algo, no mundo sublunar, resiste às invectivas da *mathesis universalis* e permanece inexplicado quando nos limitamos a lê-los com as lentes do mecanicismo. Em suma, Kant não está convencido de que, como diz também Leibniz, apenas

15 Cf. NTH, AA 01: 229-230.

16 Cf. NTH, AA 01: 230.

17 “Simplesmente, quando se voltam da natureza orgânica para a inorgânica, *continuam a persistir precisamente no mesmo método*; simplesmente, encontram-se quase sempre prisioneiros de dificuldades que não podem evitar, devido à natureza diferente do assunto” (BDG, AA 02:118, *itálico nosso*).

18 Explicitando a especificidade do tratamento kantiano da analogia, analisamos, numa outra oportunidade, os desenlaces tardios da crítica kantiana à analogia entre seres vivos e máquinas. Cf. Sarto, G.; Souza, P. N. Kant crítico da analogia técnica cartesiana. *Kant e-prints*, Campinas, v. 17, n. 1, p. 101-118, 2022. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/kant/article/view/8672294>. Acesso em 15/09/2024.

as leis ordinárias da natureza seriam capazes de produzir a máquina do corpo.¹⁹

Demócrito, Epicuro, Lucrécio, Malebranche, Leibniz, Descartes..., cada um deles é, a seu modo, partidário da contingência, na medida em que se recusam a distinguir, no interior da natureza, o domínio do necessário, explicável segundo leis que constroem a matéria, do domínio do contingente, isto é, dos efeitos assimétricos em relação às causas mecânicas que os poderiam ter produzido.

Nesse ínterim, há quem veja, não sem razão, a defesa da “irreducibilidade do reino orgânico” (Lebrun, 2009, p. 267). Entretanto, essa tese advém como que por acréscimo e a reboque, inicialmente, de uma percepção menos comprometida, a saber, que certos produtos da natureza não podem ser explicados com o mesmo êxito pelo mecanicismo; que é mais difícil lidar com a lacuna epistemológica produzida pelo descompasso entre a causa e os efeitos do que com a aparência de finalidade que a causalidade mecânica pode suscitar; que, apesar da conclusão abusiva (“não há distinção entre as leis gerais e particulares”), os partidários do acaso, e mesmo o vulgo, tinham razão em perguntar se a nossa incapacidade de conhecer uma simples lagarta ou uma folhinha de relva não atestaria também a nossa incapacidade de conhecer o cosmos.

Que Kant se desembarace dessa pergunta com naturalidade, isso não significa que ela não era intransponível para os seus adversários. Na verdade, ele só foi capaz de se desvencilhar dela facilmente por ter suficientemente distinguido dois tipos distintos de ordem da natureza. Essa pergunta, colocada por Kant na boca do senso-comum, ele a direciona a todos os seus antecessores, cegos à distinção entre a ordem natural necessária e a ordem natural contingente, e, portanto, incapazes de perceber que, na medida em que não se as distingue, é impossível assegurar que mesmo o conhecimento de que somos capazes possa vicejar.²⁰

Na medida em que não se as separe, é impossível sequer garantir, epistemologicamente, o conhecimento dos corpos celestes, porque ele permaneceria sendo um conhecimento *do mesmo tipo* daquele que, com muita pena e quase nenhum sucesso, erigimos acerca dos corpos organizados e, portanto, afetado pela mesma incerteza. Com efeito, dessa distinção depende a própria possibilidade de uma ordem necessária e, por isso, também o sucesso da empresa cosmológica da *História Natural Universal*.

Entretanto, ela não priva o autor da tarefa de dar conta do problema central. Retomemos a pergunta: se a ordem não deriva diretamente do arbítrio divino e nem do acaso, como ela é, afinal, possível? Nada disso seria explicável, e Kant retoma essa tese em diversos momentos, “se elas [as coisas] não tivessem uma origem comum, isto é, uma razão infinita na qual as naturezas essenciais de todas as coisas fossem concebidas em relação umas com as outras” (NTH, AA 01: 225).

Assim, a única opção que faz jus à aparência de *design*, à constrição universal sofrida pela matéria *pari passu* à sua relativa autonomia quanto aos efeitos de que é capaz e, além disso, à consonância necessária que as substâncias possuem entre si, só pode ser o fato de que as coisas possuem, em primeiro lugar, uma origem comum e, em segundo lugar, que essa origem comum reside num entendimento supremamente sábio que imprimiu na própria matéria disposições sábias que tendem para a ordem.

Regressamos, novamente, a essa ideia que é bastante pregnante nos primeiros escritos

19 “E Deus é um artesão bastante hábil para produzir uma máquina mil vezes mais engenhosa do que a do nosso corpo, não utilizando senão alguns fluidos bastante simples expressamente formados de maneira a *só necessitarem das leis ordinárias da natureza* para os misturar como requer a produção de um efeito tão admirável” (Leibniz, 2004, p. 48-49, §22, *italico* nosso).

20 Essa consideração foi inspirada na análise tecida por Friedman que, no entanto, não chega à mesma constatação e concentra suas observações no que diz respeito ao contraste entre a concepção de Kant e da escola Leibniz-Wolff. Cf. Friedman, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, p. 14, 1992.

de Kant e da qual se pode, é claro, discordar. Mas só é possível fazê-lo com propriedade depois de se formar um conceito distinto do que Kant entende por ordem, tarefa impossível sem que se compreenda adequadamente a distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente.

O que é a ordem? O lugar da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente no *Único Fundamento*

Uma pergunta fundamental rege a compreensão da ordem da natureza no *Único Fundamento*: a ordem inere à essência das coisas ou é acrescida a elas extrinsecamente? No primeiro caso, a ordem natural é necessária. No segundo, contingente.

Essa pergunta é correlata a uma das teses mais fundamentais do ensaio, a saber, que a prova físico-teológica da existência de Deus não deve ser procurada nos acontecimentos particulares e ajustes contingentes, isto é, não no miraculoso, no sobrenatural ou no que depende de uma vontade determinada, mas sim no curso geral dos acontecimentos, nas dependências necessárias que as próprias coisas tecem entre si, no ordinário, no natural e nas disposições essenciais cuja sabedoria se manifesta como que por si mesma, e pode ser contemplada na medida em que a ordem resultante das relações das coisas entre si possa ser percebida como necessariamente derivada delas mesmas.

Assim, as teses ontoteológicas defendidas pelo ensaio conectam-se intrinsecamente a uma teorização acerca da ordem da natureza. Porém, ainda que seja esse o caso, o filósofo não oferece uma definição clara nem explica com precisão o emprego do termo. Por essa razão, faz-se necessário situar o contexto em que ele primeiramente aparece e os argumentos nos quais ele desempenha um papel relevante.

A primeira menção à ordem da natureza ocorre ainda na primeira parte do texto e é simultânea à tentativa de argumentar que o “ser necessário é um espírito” (BDG, AA 02: 87-88). Por sua vez, essa tese complementa o argumento em favor da existência do ser necessário a partir da possibilidade.

Para chegar a este primeiro resultado, o autor promove alterações significativas nos conceitos de existência, que “não é nenhum predicado, nem determinação de coisa alguma” (BDG, AA 02: 72) e de possibilidade, que passa a comportar uma distinção. Segundo Kant, algo só é internamente possível a partir de duas condições, uma material e a outra, formal. O elemento formal da possibilidade corresponde ao princípio de não-contradição, também chamado pelo filósofo de “elemento lógico da possibilidade, pois a comparação dos predicados com os seus sujeitos de acordo com a regra da verdade não é senão uma relação lógica” (BDG, AA 02: 77-78). Por sua vez, o elemento material corresponde ao conteúdo que é pensado na possibilidade, “o real da possibilidade” (BDG, AA 02: 78).

Contudo, não se trata meramente de uma composição entre esses dois elementos. A matéria da possibilidade é condição necessária para a própria aplicação do princípio de não-contradição, na medida em que a comparação entre os predicados e os sujeitos só é de fato possível se algo estiver sendo *realmente* pensado nessas comparações. Por isso, a possibilidade passa a ser concebida por Kant como dependente de uma “realidade efetiva”, que fornece o elemento material para todo e qualquer possível, e, conseqüentemente, “se toda a existência é negada, toda a possibilidade é também suprimida” (BDG, AA 02: 79).

Nesse sentido, não é logicamente contraditório que nada exista, na medida em que, se nada é posto, também não pode ser encontrada nenhuma contradição. Assim, a dependência entre a possibilidade interna de algo e alguma realidade efetiva que a fundamenta é concebida

como uma relação de necessidade não meramente lógica, mas real. Isso significa que se algo é internamente possível, então há alguma realidade.

Em outras palavras, é possível suprimir²¹, *em pensamento*, toda a realidade sem contradição, mas não é possível suprimir o próprio pensamento. No primeiro caso, há apenas uma necessidade lógica, enquanto que, no segundo, há uma relação de necessidade real, que torna impossível a nulificação de algum de seus elementos sem a supressão da relação inteira. A cláusula “em pensamento” assinala a existência de algo, posto que mesmo a atividade de supressão se exerce sobre um pensável que, assim como qualquer outro pensamento, não se faz sem algum conteúdo material. Por conseguinte, a condição de possibilidade da supressão de toda e qualquer coisa é, ainda, algo. *Isto*, que é preciso pressupor como condição da possibilidade interna em geral, ou seja, da pensabilidade de todas as coisas, é, portanto, *algo* absolutamente necessário.²²

Assim, esse raciocínio possuiria o mérito de provar que “existe algo de modo absolutamente necessário” (BDG, AA 02: 83). Para que se chegue, no entanto, a provar que esse ser necessário é Deus, alguns passos suplementares ainda precisam ser percorridos. O filósofo argumenta, então, em favor da unicidade, simplicidade, imutabilidade e eternidade do ser necessário (BDG, AA 02: 83-85). A última etapa dessa demonstração, conforme já se ressaltou, consiste em provar que “ser necessário é um espírito” (BDG, AA 02: 87-88) e, como tal, possui entendimento e vontade, completando, assim, os atributos elementares do conceito de Deus. Dos três argumentos que destaca em vista da conclusão desejada, o último nota o seguinte:

Todos reconhecem que, a despeito <ungeachtet> de todos os fundamentos da produção <Hervorbringung> de plantas e árvores, arranjos de flores, alamedas e coisas similares, só são possíveis por meio de um entendimento que os projete e por meio de uma vontade que os leve a cabo. Todo o poder ou força produtiva, assim como todos os outros *data* requeridos para a possibilidade de tal ordem, sem um entendimento, são insuficientes para torná-la completa. (BDG, AA 02: 88, tradução modificada).

Em suma, se há ordem, há um entendimento conectado a uma vontade e, posto que só há um ser necessário e não vários²³, ele deve ser *um* espírito. Entretanto, o excerto supracitado é mais rico e polissêmico do que isso.

Se todos concordam que é necessário entendimento e vontade para a realização de algo como os jardins, esse consenso só se forma na medida em que a própria geração das plantas e árvores sai de pauta, pois não é igualmente evidente a todos que as mesmas faculdades sejam requeridas, ou *que sejam requeridas do mesmo modo*, para a produção destes seres. Por essa razão, e interessantemente, o filósofo abre espaço para que se conceba que, diferentemente do que acontece nos canteiros de flores, a produção natural das plantas não deriva necessariamente do mesmo tipo de causalidade. Canteiros de flores e alamedas são exemplos que ressaltam a ação direta de um artífice e a estruturação de uma ordenação que é contingente e externa em relação às próprias coisas, isto é, aos elementos a partir dos quais tal ordem é constituída.

Se o princípio da produção dos jardins é contingente e dependente de um designio particular, ao distingui-lo do fundamento da produção das plantas, isso significa, inversamente, que este último estabelece uma relação *necessária* com os seus efeitos? É-nos permitido duvidar disso. Na segunda parte do ensaio, os exemplos característicos do que chamaríamos de “natureza orgânica” serão os responsáveis justamente por demarcar, diferentemente do que parece ser o caso no excerto supracitado, o domínio da ordem natural contingente. Assim, por mais que ambos os conceitos se sobreponham em alguns contextos, não parece que eles sejam plenamente coextensivos.

Que exista dúvida a esse respeito, isso, por si só, já é um primeiro motivo, a que se

²¹ Leia-se: não é logicamente contraditório.

²² Reproduzimos, por nossa própria conta, o raciocínio contido em BDG, AA 02: 81-83.

²³ Cf. BDG, AA 02: 83-84.

somarão ainda outros, que nos sinalizam a impossibilidade de afirmar uma correspondência pura e simples entre o domínio do orgânico e da ordem natural contingente. Isto significa, por sua vez, que este segundo conceito é mais bem delimitado que o primeiro, mobilizado a reboque deste, e que, portanto, quando se trata da obra pré-crítica de Kant, é com este que se deve trabalhar. Em todo caso, será necessário analisar com minúcia os exemplos apresentados na segunda parte do ensaio.²⁴

Por ora, limitemo-nos a dizer simplesmente que os exemplos extraídos do mundo orgânico demarcam o domínio do que *parece* ser extraordinário e contingente. Eles são, portanto, o paradigma da ordem aparentemente extraordinária, e não de todo tipo de ordem natural. Até mesmo porque não é dos ordenamentos contingentes da natureza que o filósofo se utiliza em seu argumento *a posteriori*.

Não por acaso, a segunda parte do ensaio pretende ser uma físico-teologia complementar à ontoteologia da primeira parte. Tanto é suposto que haja uma continuidade entre ambas, como o autor demonstra querer expandir o uso do conceito de necessidade, conforme revela na passagem da primeira para a segunda parte:

De agora em diante, a nossa intenção deve estar dirigida para ver se mesmo na possibilidade interna das coisas se pode encontrar uma relação necessária com a ordem e a harmonia, e se, nessa imensurável diversidade, pode-se encontrar unidade, para que possamos julgar, a partir daí, se as próprias essências das coisas revelam <erkennen> um fundamento comum superior (BDG, AA 02: 92, tradução modificada).

Trata-se, portanto, de investigar a hipótese segundo a qual não só seria possível encontrar uma necessidade real entre a possibilidade interna das coisas e o ser necessário, fundamento da produção das coisas em geral, como, também, uma relação de necessidade real no interior da própria natureza, a partir da qual provar-se-ia, pela via *a posteriori*, como fundamento de tal ordem, que Deus existe.

Nesse sentido, o *Único Fundamento* estabelece uma relação intrínseca entre esses três elementos: a prova físico-teológica, o conceito de necessidade real e a ordem da natureza. Porém, explicitar tal ligação ainda não parece ser o suficiente para definir o conceito de ordem. Em todo o caso, isso é o que se pode saber ainda antes de adentrar propriamente a segunda parte do texto.

Ao fazê-lo, é possível notar uma mudança significativa de estilo, que já era anunciada no prefácio, no qual o filósofo justifica que os “esclarecimentos físicos” de que ele frequentemente se utiliza não comprometem a unidade da investigação, cujo objetivo é ir da ciência da natureza ao conhecimento de Deus.²⁵ Assim, o texto árido da primeira parte cede terreno à exuberância de exemplos que instigam a imaginação. Com isso, o conceito de ordem também se torna menos abstrato e ganha representações cada vez mais concretas.

Em primeiro lugar, através da geometria e, em especial, da referência ao círculo, forma que, como delata o texto de 1755, é responsável pela simplicidade característica do formato e dos movimentos dos corpos celestes.²⁶ A simplicidade de sua construção *parece* incapaz de produzir a pluralidade dos efeitos e aplicações que ela torna possível. E, ainda que o geômetra ou o astrônomo o construa para o fim particular visado por sua vontade, a figura

²⁴ Trataremos deles especialmente nas *Considerações finais*.

²⁵ “Poderia parecer uma violação da unidade que se deve ter diante dos olhos na investigação do seu objeto, o fato de, repetidamente, se sucederem bastantes e pormenorizados esclarecimentos físicos; simplesmente, porque a minha intenção, nestes casos, se dirige principalmente ao método por meio do qual a ciência da natureza se eleva ao conhecimento de Deus, não poderia ter atingido perfeitamente esta finalidade sem o auxílio de tais exemplos” (BDG, AA 02: 68).

²⁶ Cf. acima p. 8.

permanece sendo adequada a muitos outros propósitos que ele sequer é capaz de imaginar.²⁷ Ademais, detendo-se especificamente na própria forma geométrica do círculo, diz o filósofo: “Simplesmente não encontro nenhuma ocasião, numa tal construção simples, para presumir uma grande multiplicidade que esteja, precisamente por isso, *submetida* a grandes regras de ordenação” (BDG, AA 02: 94, *itálico nosso*) e, no entanto, as disposições diferentes que as linhas admitem “se encontram permanentemente sob as mesmas leis, das quais *nunca se podem desviar* (...) [e] há (...) tão pouco trabalho na descrição desta figura e, não obstante, tanta ordem, e, na multiplicidade, uma unidade tão perfeita” (BDG, AA 02: 94, *itálico nosso*).

O que, afinal, torna isso possível? Na impossibilidade de discernir claramente *como* múltiplos efeitos diversos, mas mutuamente concordantes, derivam de um só e mesmo fundamento, julgamo-los como contingentes e não é difícil que sejamos levados a interpretá-los como um “milagre da natureza” (BDG, AA 02: 94). Mas, explica Kant, por vezes chamamos de milagre as coisas cujas causas desconhecemos e o fato de que a concordância dos múltiplos efeitos seja derivada de forma necessária do mesmo princípio não torna nada disso menos desconcertante, ou seja, não elimina o déficit epistemológico e a necessidade de indicar o fundamento capaz de uma tão surpreendente ordem. Na verdade,

Eu acredito que, ao contrário, ela o seja ainda mais [desconcertante] por isso. E porque uma multiplicidade de coisas, na qual cada uma teria a sua necessidade particular e independente, jamais poderia ter ordem, concordância <Wohlgereimtheit> e nem unidade nas relações recíprocas, não seríamos conduzidos, por essa mesma razão, assim como pela harmonia <Harmonie> nas disposições contingentes da natureza, à suposição de um fundamento supremo das próprias essências das coisas, uma vez que a unidade do fundamento ocasiona também a unidade no âmbito das consequências? (BDG, AA 02: 95-96, tradução nossa).

Se cada coisa tivesse a sua necessidade particular e independente, aí, então, só um arranjo externo e contingente poderia produzir a ordem e a harmonia, como acontece no caso de um jardim. Isso não exclui, por óbvio, que elas possam ser arranjadas desse modo e formem unidades contingentes, mas, *na medida em que, com alguma frequência, encontramos na natureza exemplos de tais unidades e, entre elas, um acordo tácito*, então elas passam a testemunhar a favor, malgrado a sua conformação contingente imediata, de uma unidade geral necessária que só – e Kant está convencido disso – a unidade do fundamento é capaz de produzir no âmbito das consequências.

É precisamente este aspecto que é ressaltado a partir da arte própria ao geômetra, que pode muito bem traçar um círculo em vista da determinação de um perímetro que lhe interessa circunscrever, mas, simultaneamente, tem nas mãos uma figura que se adequa a infinitos outros propósitos.²⁸

Nessa direção, a menção ao círculo e às propriedades geométricas do espaço preparam o terreno para a constituição de um novo paradigma para a ordem no mundo físico: a atmosfera²⁹, cujas leis e cujo funcionamento são muito simples e, no entanto, tornam também possíveis efeitos muito distintos, aparentemente contingentes, mas, na verdade, tão convenientes e concordantes quanto necessários. A mesma força elástica do ar, diz Kant, torna possível a respiração dos animais, a amamentação dos mamíferos, a máquina hidráulica, o engendramento das nuvens,

27 Para uma análise mais aprofundada dessa assimetria, consultar o capítulo “3.1.1 O geômetra e Deus: em direção a uma vontade sem arbítrio” em Sarto, G. *Ordem e Contingência em Kant: teologia e natureza no Único Fundamento e na Crítica da Razão Pura*. São Paulo. 170 f. Dissertação (Mestrado). FFLCH/USP, 2024. Disponível em: <https://www.teses.usp.br/teses/disponiveis/8/8133/tde-02082024-153609/en.php>. Acesso em 16/09/2024.

28 A respeito da caracterização da arte própria ao geômetra, consultar Sarto, G. *L'Art du Géomètre : considérations sur le rôle des exemples tirés de la géométrie dans la Critique de la Faculté de Juger Téléologique et L'Unique Fondement Possible d'une Démonstration de l'Existence de Dieu*. in. Actes du XVI^e Congrès Internationale d'Études Kantienne de Langue Française (SiEKLf) “Kant, l'art et les Arts”, no prelo.

29 “Para mostrar as relações que as leis do movimento, simples e muito universais, têm com a ordem e a conveniência do mundo, pela necessidade de sua essência, lancei apenas o meu olhar para uma pequena parte da natureza, a saber, os efeitos do ar” (BDG, AA 02: 98).

a conservação do fogo e do vento.³⁰ Tamanha pluralidade e conveniência de efeitos *parece* só ser possível por meio de uma escolha, entretanto,

Aquilo que faria uma ordenação encontrada a partir de uma escolha refletida executa-o aqui o ar de acordo com as leis gerais do movimento, e precisamente o mesmo *principium* simples da sua utilidade noutro lado produ-la também a este sem uma nova e particular disposição (BDG, AA 02: 98).

Ao elevar “os efeitos do ar” ao status de paradigma da ordem da natureza, o autor mostra-se capaz de lidar, finalmente, com a aparência de finalidade de que o mundo físico está repleto. Se “o mesmo fundamento de concordância com uma lei torna também necessárias outras leis” (BDG, AA 02:106), isso significa que há uma ordem das leis da natureza, na qual leis mais gerais *sujeitam* e tornam possíveis leis particulares, segundo uma relação de necessidade real. Uma lei mais geral torna possível tudo aquilo que, por assim dizer, ela contém sob si, que ela abarca, e esta regressão só tem fim naquelas leis primordiais que constroem o comportamento da própria matéria e cujo fundamento não pode ser outro senão um ser sábio que, além de arquiteto, é também criador.³¹

Com isso, o próprio conceito de ordem natural ganha densidade. É permitido esperar que a ordem das leis, através da relação necessária entre as leis da natureza, produza uma estrutura normativa capaz de reger, em diferentes níveis, os acontecimentos naturais, promovendo a regularidade, o equilíbrio e, conseqüentemente, a gradativa moderação dos efeitos e das forças brutas pré-existentes.

Quando Kant se presta a tratar especificamente da atmosfera enquanto um objeto de estudo autônomo³², ele deixa claro que ela se caracteriza por sua lógica interna de funcionamento, cuja definição é inviabilizada quando da ausência desses três conceitos (equilíbrio, regularidade e moderação). As tempestades, ele nota, são geradas por desequilíbrios próprios ao mecanismo eólico, e, com um pouco mais de ousadia, poder-se-ia dizer que elas mesmas têm como fim o reestabelecimento do equilíbrio inicial do sistema atmosférico. Mas, atendo-se à dinâmica do objeto, ao invés de uma harmonia pré-estabelecida ou de finalidade, seria mais adequado falar em autorregulação, a qual só é possível, porém, a partir da unidade das leis que regem esta pequena, mas paradigmática parte da natureza.

Desse modo, nota-se que o conceito de ordem da natureza, através da mediação do conceito de necessidade real, foi atrelado à noção de unidade necessária das leis naturais e esta, por sua vez, está associada à unidade do fundamento.

Nesse sentido, como era o desejo expresso do autor, o resultado teórico da primeira parte do ensaio em muito se parece com este que se anuncia na segunda. Guardadas as devidas proporções, Deus está para a possibilidade interna das coisas, assim como as leis gerais da atmosfera estão para a respiração dos animais, para a produção das nuvens, a amamentação dos mamíferos e (por que não?) para a formação das tempestades. O esforço de apresentar um único fundamento de prova possível para a demonstração da existência de Deus é análogo ao objetivo de destacar o papel da necessidade real na compreensão dos eventos naturais. As leis particulares que regem a respiração dependem das leis gerais da atmosfera como seu fundamento real <Realgrund>. De modo semelhante, a possibilidade de uma coisa qualquer depende da realidade do ser necessário como seu fundamento real.

A essa analogia implícita subjaz um princípio metafísico transversal tanto à filosofia da natureza, quanto à ontologia e à cosmologia, que pode ser enunciado da seguinte forma: a unidade do fundamento torna possível a unidade das conseqüências.

³⁰ Cf. BDG, AA 02:106 e BDG, AA 02: 97.

³¹ Cf. BDG, AA 02: 124-125 e MSI, AA 02: 408.

³² Referimo-nos ao pequeno estudo chamado abreviadamente de “Teoria dos ventos”. Cf. TV, AA 01: 491. Para um comentário mais detalhado acerca do assunto, op. cit. Sarto, G. *Ordem e Contingência*. p. 53-56.

Isso não significa que estas últimas não sejam múltiplas e diversas, mas sim que, por conta de um fundamento comum, há alguma unidade na multiplicidade, segundo a qual se forma um “todo bem ordenado” <wohlgeordnetes Ganze> (NTH, AA 01: 227). Dito de outro modo, a unidade do fundamento faculta que o que se segue dele não seja uma diversidade contingente e desordenada, mas uma diversidade ordenada. Nesse sentido, é-nos permitido concluir que a unidade transmitida necessariamente do fundamento para as consequências é a ordem.

Amalgamando as diferentes notas características que pudemos discernir até aqui, é possível defini-la da seguinte forma: a ordem é a ligação necessária, tornada possível através da unidade do fundamento comum, que leis ou disposições possuem entre si, formando um nexos no qual leis ou disposições particulares estão subordinadas a leis ou disposições mais gerais. Ela é o nome que se dá à modalidade de unidade que é necessariamente transportada do fundamento para as consequências e por meio da qual estas últimas são conformes com o um:

(...) a mesma natureza infinita, que tem a relação de fundamento com todas as essências das coisas, ao mesmo tempo tem relação de supremo desejo com as maiores consequências dadas através dele, e esta última relação só pode ser fecunda pela pressuposição da primeira. Por conseguinte, as possibilidades das próprias coisas, que são dadas por meio da natureza divina, concordam <zusammenstimmen> com o seu grande desejo. Mas o bem e perfeição consistem nesta concordância <Zusammenstimmung>. E porque elas são consonantes <übereinstimmen> com o que é um, a unidade, a harmonia <Harmonie> e a ordem poderão ser encontradas na própria possibilidade das coisas (BDG, AA 02: 91-92, tradução nossa).

Buscando determinar de forma mais apurada a especificidade do conceito, é forçoso notar que, a princípio, não parece haver, aqui, nenhuma diferença conceitual relevante entre unidade, harmonia ou ordem. “Unidade na variedade”, esta é, segundo Belaval³³, a formulação mais genérica que foi oferecida por Leibniz para a noção de harmonia, a qual, no entanto, muitas vezes é indistintamente intercambiada por outros termos, como perfeição, consenso, regularidade e ordem.³⁴

Entrementes, talvez seja possível esboçar uma distinção entre ordem e harmonia, se nos for permitido considerar as críticas Kant à teologia e à teodiceia de Leibniz, bem como à tese da harmonia pré-estabelecida.

Contra Leibniz, Kant deriva, do acordo intrínseco entre as faculdades divinas – entendimento e vontade – a tese de que deve haver harmonia *integral* também na atividade conjugada dessas faculdades, de modo que os efeitos delas decorrentes em nada se pareçam com os atos de “um marinheiro [que] põe em sacrifício uma parte de sua carga para salvar o navio e o resto” (Refl 17: 236). Com essa caricatura, o jovem filósofo ridicularizara a teodiceia de Leibniz, que, segundo ele, considerava o mundo como uma criação defeituosa e, por isso, precisava justificar o injustificável, a saber, que as carências do mundo são necessárias mesmo para um ser tão bom quanto onipotente. Assim, ao escolher o melhor dos mundos possíveis, Deus dava mostras de sua bondade, mas, também, de sua impotência.³⁵

No texto talvez mais leibniziano que Kant já escreveu, as *Considerações sobre o otimismo*, de 1759, depois de reproduzir fielmente a doutrina do filósofo de Hannover defendendo a doutrina do “melhor dos mundos possíveis”, ele já dá indícios de sua posição, fazendo notar que o mérito do mundo criado não deriva de uma “superioridade intrínseca” <inneren Vorzug> mas de sua “conformidade mais elevada <größere Übereinstimmung> com os atributos divinos” (VBO 02: 34). Sendo esse o caso, o papel da escolha divina é obviamente atenuado, tendo em vista que não se trata de comparar os mundos possíveis segundo suas qualidades próprias, mas

33 Cf. Belaval, 1964, p. 60-61.

34 Cf. Leibniz a Wolff, 18 de maio de 1715, In: *Briefwechsel zwischen Leibniz und Chr. Wolff*. Org.C. I. Gerhardt. H. W. von Schmidt: Halle, p. 172, 1860.

35 Cf. a esse respeito Sarto, G. *A teodiceia subjacente ao pensamento pré-crítico de Kant*. Revista Lumen, São Paulo, v. 8., n. 17, p. 50-72, 2024. Disponível em: <https://doi.org/10.32459/2447-8717e257>. Acesso em 17/09/2024.

de constatar o maior grau de harmonia entre o ser de Deus e o mundo através da intermediação do conceito de realidade: “(...) como em Deus tudo é realidade e nada está em maior harmonia com essa realidade do que aquilo em que se encontra um grau de realidade maior, a maior realidade que pode pertencer a um mundo deve estar presente apenas no mundo atual” (VBO 02: 34). Como se nota, nesse texto doutrinário, Kant não desenvolve esse ponto e nem o associa a críticas que ele mesmo fizera anteriormente, nas *Reflexões sobre o Otimismo*, sem, entretanto, tê-las publicizado.

Nada indica, porém, que a tese da harmonia entre as faculdades divinas nelas mesmas e em relação ao mundo tenha sido abandonada nos anos seguintes. Em 1763, Kant já está em condições de solucionar em seus próprios termos esse problema que identificara no pensamento de Leibniz. Também as faculdades divinas devem constituir uma unidade, seja quando tomadas em abstrato ou em exercício, posto que Deus não só é perfeito, como é também o fundamento *único* da possibilidade interna de todas as coisas.

Nesse sentido, trata-se também de atenuar o papel da atuação separada de cada uma das faculdades. A vontade divina não é mais ou menos boa por “escolher” o melhor dos mundos possíveis. A possibilidade de todas as coisas está atrelada ao próprio ser de Deus e, por isso, ele é igualmente responsável por *qualquer* mundo, seja ele existente ou apenas possível³⁶, donde se conclui que todos os possíveis são suficientemente bons e adequados. Não é, portanto, por um desígnio pontual e contingente que Deus dá existência a este mundo.

Na medida em que as possibilidades internas de todas as coisas estão conectadas e em harmonia com o ser de Deus, o qual também é intrinsecamente harmônico, confere-se uma fundamentação metafísica à tese fundamental da *História Natural Universal*: compreende-se a razão última pela qual a matéria está *internamente* submetida a leis sábias, e sabe-se, simultaneamente, que todos os efeitos naturais que se seguem daí são necessariamente conformes à ordem, por mais que, em certos casos, eles não o pareçam.

Há, portanto, um sentido no qual a harmonia e a unidade tornam a ordem possível sem se confundirem com ela. A harmonia que reina no ser divino se transmite também para a estrutura do mundo, resultando, porém, através da interação real entre os corpos e as forças, não em meros efeitos de um acordo pré-estabelecido ou de ajustes ocasionais intermináveis, mas na ordem da natureza.

Com efeito, em Kant a ordem é liberada da *percepção* da ordem e do prazer daí decorrente: ela perde a ligação que possuía com o sentido da visão e se torna uma interpretação acerca do curso geral dos acontecimentos. Basta, para isso, lembrar que no exemplo da atmosfera nem sempre o que se vê é harmonia. Há, na verdade, embate e oposição real entre diferentes forças. Entretanto, a presença da desarmonia não implica a ausência de ordem, a qual se produz precisamente *através* do conflito, e não do consenso, sob a égide da autorregulação, sem a qual o desequilíbrio inicial jamais poderia ser desfeito.³⁷

Não por acaso, já em 1755, mas na *Nova Elucidação*, Kant é bastante claro ao afirmar que de sua posição não decorre a harmonia preestabelecida de Leibniz, “que é propriamente *consensus* entre as substâncias, e não a interdependência mútua entre elas” (PND, AA 01: 415). Em paralelo à sustentação da tese da relação real entre as coisas, essa diferenciação nos sugere que Kant associa o conceito leibniziano de harmonia ao de consenso, e, em contrapartida, o seu conceito de ordem à interdependência real entre as coisas. Entre ambos há um descompasso de registro, o *consensus* leibniziano parece a Kant mais apropriado ao mundo inteligível, enquanto

36 “Presumirei, portanto, que nas possibilidades de todos os mundos não podem existir relações tais que, na escolha racional do ser supremo, tivessem de conter um motivo de embaraço; pois precisamente este ser supremo contém o fundamento último de toda esta possibilidade, na qual nunca nada mais se deve encontrar senão o que pode ser concordante com a sua origem” (BDG, AA 02: 153-154).

37 “Kant, mais radical ainda do que Leibniz (...), é da opinião de que as desordens estão incluídas no desenvolvimento da ordem, cortadas no tecido da mesma história” (Lebrun, 2002, p. 242).

que a sua interdependência real lhe parece adequada à natureza. Tratar-se-ia, assim, de duas modalidades distintas de “unidade na multiplicidade”.

Essa impressão é aprofundada por diversos momentos em que o filósofo, malgrado a lassidão terminológica, utiliza *Harmonie* para se referir ao acordo que se dá por *afinidade* intrínseca – como “da harmonia reconhecida que as possibilidades das coisas devem ter com a natureza divina” (BDG, AA 02: 153) –, e não, como é o caso da ordem, por meio de uma *submissão* necessária a leis, as quais mantêm e sustentam, sob duras penas, o nexos e a regularidade entre as coisas.

Mais próxima da afinidade consensual, a harmonia permanece, aos olhos de Kant, como um conceito do puramente inteligível, posto que a realidade sensível comporta a oposição real e a interdependência entre as coisas. Entrementes, caso ela seja aplicada à natureza, tudo indica que o seu domínio seria correspondente àquele designado pelo conceito de “ordem natural contingente”, no qual, por um ajuste tão desconcertante quanto contingente entre coisas cujos fundamentos são distintos (como no caso dos acordos encontrados nos corpos organizados), descobre-se um acordo surpreendente e sem antagonismo, que é capaz, inclusive, de provocar prazer ao observador, o qual, extasiado, é levado a se convencer de que aquelas ordenações foram ocasionadas por uma inteligência, que as teria colocado em harmonia. Desse modo, não é tanto a finalidade quanto a aparência de finalidade que está em pauta.

Na via inversa, do lado do fundamento, a harmonia entre o ser divino e a possibilidade interna das coisas é capaz de produzir, do lado das consequências, a ordem natural necessária. Portanto, é nesse intermédio que nos é permitido distingui-los. Isto é, quando passamos da ontoteologia para a natureza, passagem que se efetua precisamente da primeira para a segunda parte do ensaio.

Considerações finais

Com isso, Kant teria extirpado completamente a aparência de finalidade que permeia a interpretação dos acontecimentos da natureza? Para a decepção do leitor, nem mesmo ele espera tê-lo feito. Na verdade, o filósofo espera apenas que ele tenha sido capaz de salvaguardar, contra a físico-teologia vulgar e as doutrinas que nunca dispensam da contingência para interpretar o curso geral dos acontecimentos, o domínio da ordem natural necessária.

Ele admite de bom grado que não há nenhuma explicação para a harmonia existente entre os diversos olhos da aranha, suas garras, pés e glândulas das quais ela secreta sua teia.³⁸ Igualmente, nenhuma causa comum é capaz de explicar a consonância, no olho, entre a parte que capta a luz, a parte que a absorve e aquela que forma a imagem.³⁹ Não obstante, ele se recusa a admitir que este aparente acaso represente uma ameaça à necessidade mecânica que rege a maior parte da natureza. Mesmo porque, por mais que, nas plantas, os canais que aspiram os líquidos sejam diferentes dos canais que aspiram o ar⁴⁰, a verdade é que os fluidos que neles são transportados nem por isso deixam de obedecer às leis gerais da hidráulica e da pneumática.

Nesse sentido, é importante destacar que, apesar das distinções que traça, Kant não deixa de situar a amamentação dos mamíferos e a respiração de homens e animais dentre os diversos “efeitos do ar”, pois trata-se de consequências derivadas de causas mecânicas, da ordem natural necessária entre as leis da natureza, que, entretanto, se imiscuem e tornam possíveis elementos indispensáveis ao funcionamento dos organismos.

³⁸ BDG, AA 02: 119.

³⁹ BDG, AA 02: 106.

⁴⁰ BDG, AA 02: 107.

Em acréscimo, quando ele se presta a tratar do que, no orgânico, não pertence ao que chama de “ordem natural necessária”, os exemplos não são concernentes à *totalidade* do organismo animal ou vegetal, mas sim a uma certa harmonia desconcertante entre disposições internas a um órgão ou aos órgãos entre si, ou mesmo a uma característica específica, como a garra recurvada dos gatos, cuja causa é indefinida, mas, qualquer que ela seja, é incompreensível sem uma finalidade, isto é, “senão porque algum autor as ordenou de tal modo para a finalidade de estarem protegidas contra o desgaste” (BDG, AA 02: 96).

Isso significa que, muito embora o filósofo procure estabelecer uma diferenciação *metodológica* entre os domínios da natureza orgânica e inorgânica⁴¹, eles próprios, conceitualmente, não estão claramente demarcados.

Por isso insistimos na prevalência da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente em detrimento desta. E tudo indica que a ordem geral da natureza merece ser distinguida dos ordenamentos particulares que podem ser encontrados nela. Em ambos, o que se destaca é a unidade, no primeiro caso, necessária, e, no segundo, contingente. Esta última, define-se pelo acordo contingente entre leis e disposições da natureza, produzindo uma unidade contingente que só pode ser denominada “artificial” <künstlich> (BDG, AA 02: 106). Por esse motivo, Lebrun se compraz em chamar tal modalidade de ordem de “ordem artística”⁴², e não sem certa ironia, na medida em que não é por essas “obras” que o “Artífice” recebe de Kant os devidos louros.

É precisamente nesse ponto que transparece o elemento mais desconcertante da físico-teologia do ensaio. O filósofo encaminha a questão de modo a que o seu argumento *a posteriori* se estruture, conforme já adiantamos, sob a égide da ordem natural necessária e não da ordem natural contingente. Se nos encanta a unidade contingente entre as disposições que tornam possível a visão, o filósofo nos convida a deixar de lado a estupefação que excita a imaginação e procurar Deus nos efeitos bem ordenados que derivam todos, necessariamente, de uma mesma causa comum.

Apesar de indiscutivelmente colocar o fundamento da ordem em um entendimento, há, declaradamente, na segunda parte do ensaio, um esforço para provar que as relações necessárias da natureza só o são por aderirem às essências das próprias coisas e, por isso, o fundamento da unidade que delas decorre “pode ser procurado num ser sábio, mas não por intermédio de sua sabedoria <*aber nicht vermittelt seiner Weisheit*>” (BDG, AA 02:103).

Interessantemente, essa caracterização sutil pode ser capaz de responder a um problema herdado por Kant da tradição na qual ele se formou: Deus poderia ter criado outras leis ao invés das que existem? Ou foi constrangido a tanto? Dito de outro modo, conforme Tonelli, que exprime o problema segundo a terminologia de Leibniz e Wolff, “as leis do movimento são hipoteticamente necessárias, a saber, necessárias em relação à natureza criada, sendo por si mesmas contingentes? Ou essas leis são absolutamente necessárias?” (Tonelli, 1959, p. 226). No primeiro caso, há escolha, no segundo, não. O que importa, todavia, é o seguinte: quando não há escolha, apenas o entendimento divino é mobilizado; quando há, trata-se da sabedoria, atributo “que resulta de uma combinação do entendimento com a vontade (livre) e com a bondade” (Tonelli, 1959, p. 266).

Desse modo, se a opção de Kant em favor de um ser sábio contorna a ação direta da sabedoria, ela, por outro lado, igualmente recusa a opção pela atuação isolada do entendimento, oferecendo uma terceira via entre duas opções vistas pelo filósofo como problemáticas.

Nesse sentido, não nos parece de modo algum surpreendente, como parece a Tonelli, que o *Único Fundamento* aponte para uma mudança de posição, *quanto a esse ponto*, em relação à

41 Cf. BDG, AA 02: 118-119.

42 Cf. Lebrun, 2002, p. 314 e Lebrun, 2009, p. 267-268.

História Natural Universal. Na verdade, não enxergamos aí mudança alguma.

Do ponto de vista de Kant, na medida em que ele pretende derivar suas conclusões do próprio ser de Deus, e não da atuação de suas faculdades, sejam elas conjugadas ou separadas, é indiferente dizer, como em 1755, “que as leis que regem a natureza foram implantadas na matéria pela sabedoria divina” ou, como em 1763, que “as leis do movimento são elas mesmas absolutamente necessárias, que Deus é livre para criar ou não criar um mundo, mas que todo mundo criado deve obedecer necessariamente às leis que regem o nosso universo” (Tonelli, 1959, p. 239); assim, ademais, como era indiferente falar, relativamente à determinação da matéria segundo leis gerais, em “comportamento natural ou cega mecânica”⁴³ (NTH, AA 01: 225). E como será, na *Crítica da Razão Pura*, indiferente “dizer que Deus sabiamente assim o quis, ou que a natureza sabiamente assim o ordenou” (KrV, B 727).

Vê-se, assim, que tanto em relação à prova *a posteriori* elegida, quanto ao modo segundo o qual a sabedoria divina se manifesta, os motivos que conduzem Kant a ambas as teses são diversos, mas convergentes. O mais fundamental dentre eles já foi suficientemente explorado, a saber, a necessidade de assegurar uma ligação necessária entre o ser de Deus e a essência das coisas, fundamental tanto para que uma prova *a priori* seja possível, quanto para garantir que a ordem da natureza, pela qual a prova *a posteriori* também pode ser levada a cabo, seja uma certeza e não uma dádiva.

Mas discordâncias de diferentes naturezas também mobilizam o filósofo nesta mesma direção. E, ainda que este trabalho não objetive elucidá-las uma a uma, convém mencionar o seguinte: há sempre a possibilidade de que o que é visto como uma causalidade final, não o seja.⁴⁴ A físico-teologia vulgar <*der gewöhnlichen Physikotheologie*>, como Kant a chama, está repleta de tal inconsciência, que é, para o filósofo, incentivada pela razão preguiçosa. Por que razão os ventos frescos chegam de dia às áreas costeiras e os ventos quentes regressam do mar à noite? A resposta que ela fornece pretende-se imediatamente evidente: porque Deus o quis assim, em favor do conforto humano. Entretanto, o que o conhecimento da dinâmica atmosférica prova é que esses efeitos não provêm de desígnios particulares e que Deus é muito mais sábio do que a inteligência humana é capaz de imaginar.

Desse modo, enquanto os exemplos instigam a imaginação, as conclusões que o filósofo extrai deles, por outro lado, a limitam. Doravante, a ordem se faz presente mesmo onde não tenderíamos a observá-la e até onde não *desejariamos* observá-la: nas tempestades, nos terremotos e nas erupções vulcânicas, por exemplo.⁴⁵ Isto porque mesmo esses acontecimentos extremos e hostis à espécie humana derivam necessariamente das mesmas leis que tornam nossa vida na Terra possível.

E onde tenderíamos a observá-la, nos mais sutis acordos presentes nos corpos organizados, somos, no entanto, contrariados e inclinados a admitir que eles não derivam das mesmas leis gerais. Vemos reiterada, assim, a mesma confissão de ignorância promulgada na *História Natural Universal* a respeito dos mais ínfimos ajustes e seres presentes na natureza. Contudo, vemos igualmente, que essa imensa humildade e o reconhecimento da particularidade desses ordenamentos naturais assegura ao filósofo uma certeza imensamente mais ativa acerca do curso geral dos acontecimentos.

As relações reais entre as coisas do mundo, diria Kant, são apenas de dois tipos: ou o

⁴³ Cf. p. 6-7.

⁴⁴ “Ao invés, a natureza inorgânica, principalmente, fornece muitos elementos inexpressos de prova de uma unidade necessária na relação de um fundamento simples com muitas consequências que convêm com ele, de modo que se é induzido a suspeitar que, talvez aí onde na natureza orgânica muita perfeição parece ter por fundamento uma disposição particular, ela pode ser perfeitamente uma consequência necessária exatamente do mesmo fundamento que a liga já com muitos outros belos efeitos na sua fecundidade essencial, de modo que também neste reino da natureza poderá existir mais unidade necessária do que aquela que se pensa” (BDG, AA 02: 107).

⁴⁵ Que se consulte, a esse respeito, os opúsculos de Kant que tematizam os terremotos, em especial GNVE 01: 460.

mesmo fundamento torna possível diversas consequências e o acordo entre elas é necessário; ou as disposições que encontramos possuem fundamentos distintos e, nesse caso, ou não há nenhum acordo ou o acordo entre elas é contingente. Se há pouca certeza acerca do modo de funcionamento desta última modalidade de relação, então não há razão para que sejamos dogmáticos ou taxativos. Que se trate de harmonias produzidas diretamente por desígnios divinos ou que o acaso seja responsável por produzir, de forma surpreendente, tais consonâncias, ainda que Kant possua críticas a ambas, mas prefira deliberadamente a primeira opção à segunda, em todo caso, *isso é o que menos importa*. E a lassidão acerca do tema é o preço que o filósofo aceita pagar em troca da aceitação da tese de que apenas a comunidade de origem a partir do entendimento divino pode ser a causa do comércio entre as coisas, o qual, por esse mesmo motivo, obedece a uma estrutura de leis naturais, responsável por produzir de forma necessária, no transcurso indefinido do tempo, a ordem da natureza.

Embora tudo indique que, contra a físico-teologia vulgar, o programa de pesquisa de Kant está comprometido com a expansão dos limites do mecânico e do necessário para até onde seja possível fazê-lo, ele permanece igualmente engajado com o compromisso de não absorver uma ordem na outra e em não deixar que aparência de finalidade permaneça vigorando de forma hegemônica na interpretação de certas ordenações que, ao final e ao cabo, devemos confessar, não sabemos como são possíveis.

Simultaneamente, ele mostra-se consciente, não exatamente da irreducibilidade do reino orgânico, mas da impossibilidade de se desfazer da distinção entre ordem natural necessária e ordem natural contingente, pois ela previne o retorno às posições absolutas em favor da contingência, que equalizavam autores tão díspares quanto Demócrito e Descartes ou Epicuro, Malebranche e Leibniz.

Referências

BELAVAL, Y. L'idée d'harmonie chez Leibniz. In : *Études sur l'histoire de la philosophie en hommage à Martial Gueroult* (p. 59–78). Paris: Fishbacher, 1964.

DESCARTES, R. *O mundo ou o tratado da luz*. Tradução de César Augusto Battisti. Campinas: Editora da Unicamp, 2009.

FRIEDMAN, M. *Kant and the Exact Sciences*. Cambridge: Harvard University Press, 1992.

KANT, I. *Gesammelte Schriften: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften*, 29 vols. Berlin, Walter de Gruyter, 1902 – 2010. Disponível em: <https://korpora.org/kant/>. Acesso em 12/09/2024.

KANT, I. (KrV) *Crítica da Razão Pura*. Tradução de Fernando Costa Mattos. 4 ed. Petrópolis: Vozes, 2017.

KANT, I. (MSI) *Forma e princípios do mundo sensível e do mundo inteligível*. In: *Escritos pré-críticos*. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

KANT, I. (BDG) *O Único argumento possível para uma demonstração da existência de Deus*. Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda, 2004.

KANT, I. (*Refl*) Reflexões Sobre o “Otimismo.” In. CUNHA, B. A importância das Reflexões sobre o otimismo para o desenvolvimento intelectual kantiano. Tradução e texto introdutório. *Studia Kantiana*, v. 13, n. 18, p. 206-226, 2015. Disponível em: <<https://revistas.ufpr.br/studiakantiana/article/view/88950/47880>>. Acesso em 17/09/ 2024.

KERSTING, W. “... das einzig taugliche Princip ein beharrliches Ganzes unter widersinnlichen Köpfen möglich zu machen...” Kants Gemeinschaftsphilosophie vom commercium der Substanzen bis zum ethischen Staat. *Logos*, v. 42, n. 0, p. 73-88, 2010.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Tradução de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

LEBRUN, G. Une téléologie pour l’Histoire ? La première proposition de l’Idée d’une histoire universelle. In : *Kant sans kantisme*. 1. ed. Paris: Fayard, 2009.

LEIBNIZ, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Apresentação e cronologia de Tessa Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

LEIBNIZ, G. *Ensaio de Teodiceia*. Tradução de William de Siqueira Piauí e Juliana Cecci Silva. São Paulo: Editora Estação Liberdade, 2013.

TONELLI, G. La nécessité des lois de la nature au XVIII siècle et chez Kant en 1762. *Revue d’histoire des sciences et de leurs applications*, v. 12, n. 3, p. 225-241 (published by: Armand Colin), 1959.