

# HISTÓRIA NATURAL E TELEOLOGIA

---

*Ricardo José Corrêa Barbosa*

*As afinidades entre o tipo de consideração teleológica da natureza, advogado por Richard Dawkins, e os argumentos de Kant acerca da legitimidade de qualquer juízo sobre os fins da natureza, implicam não apenas a recusa de todo “desígnio divino” e do problema das possibilidades da biologia – o que não seria pouco. Elas recaem também sobre os nexos entre necessidade, liberdade e finalidade, estendendo-se ainda a um conceito enfático de natureza. A dimensão especulativa deste conceito foi desdobrada com notável vigor pelo jovem Schelling. Suas teses sobre a tarefa da filosofia e de uma filosofia da natureza se ergueram em confronto com Kant. Elas se deixam reformular em proveito da determinação de um princípio materialista para uma filosofia da natureza. Que este princípio seja permeável à consideração teleológica não dogmática da natureza, própria à visão darwinista da vida, é o que se deixa transparecer nas reflexões filosóficas de Dawkins.*

## Dawkins e o dedo de Deus

Em *O relojoeiro cego*, Richard Dawkins conta que chegou ao título deste livro inspirado na obra do teólogo William Paley, *Teologia natural – ou evidências da existência e dos atributos da divindade reunidos a partir de fenômenos da natureza*, de 1802. Segundo ele, o “argumento do desígnio”, advogado por Paley, seria “até hoje o mais influente dos argumentos em favor da existência de um Deus.”<sup>1</sup> Naturalmente, Dawkins não escreveu seu livro no intuito de refutar uma obra surgida há tanto tempo e sim para mostrar, entre outras coisas, como *temos de* nos comportar cognitivamente diante do que ele chama “as coisas complexas” – os organismos. Dawkins recorda que Paley começa sua exposição recorrendo a uma situação trivial: a de alguém que, passeando, encontrasse uma pedra e um relógio no chão e se perguntasse sobre como eles vieram a estar ali. Ele certamente não poderia dizer que o relógio, como a pedra, “devia estar ali desde sempre”, pois o relógio é um artefato, um produto do trabalho humano, concebido claramente segundo um propósito.<sup>2</sup> Tal criatura seria impensável sem um criador. Para Paley, este pensamento não se impunha apenas diante das obras da técnica humana, pois mesmo as obras da natureza só se deixariam explicar se referidas a um criador.

Paley procedia mediante uma *analogia* entre o trabalho humano e a produtividade da natureza, e assim explicava o telescópio e o olho humano, o relógio e um ser vivo. Como veremos, esta analogia corresponde ao que Kant chamava de antropomorfismo *dogmático*. Dawkins não recorre a Kant para pulverizar as pretensões de Paley, e sim a Darwin. “É falsa a analogia entre o telescópio e o olho, entre o relógio e o organismo vivo. A despeito de todas as aparências, os únicos relojoeiros da natureza são as forças cegas da física, ainda que atuem de um modo muito especial. Um verdadeiro relojoeiro possui antevisão: ele projeta suas molas e engrenagens e planeja suas conexões imaginando o resultado final com um propósito em mente. A seleção natural, o processo cego, inconsciente e automático que Darwin descobriu e que agora sabemos ser a explicação para a existência e para a forma aparentemente premeditada de todos os seres vivos, não tem nenhum propósito em mente. Ele não tem nem mente nem capacidade de imaginação. Não planeja com vistas ao futuro. Não tem visão nem antevisão. Se é que se pode dizer que ele desempenha o papel de relojoeiro da natureza, é o papel de um “relojoeiro

<sup>1</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. A teoria da evolução contra o desígnio divino. São Paulo: Companhia das Letras, 2003. p. 21.

<sup>2</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. p. 22.

<sup>3</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. p. 23-4.

<sup>4</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. p. 24.

<sup>5</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. p. 24.

<sup>6</sup> DENNETT, D. *A perigosa idéia de Darwin. A evolução e os significados da vida*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.

cego.”<sup>3</sup> Esta é a tese de Dawkins. Não há dúvida de que ela se apresenta como um argumento contra qualquer tentativa de uma prova física da existência de Deus. Mas é correto compreendê-la como um argumento contra a teleologia?

Dawkins também conta que, certa vez, ao jantar com um amigo filósofo, disse a ele que não podia imaginar como alguém poderia ser ateu *antes* da publicação de *A origem das espécies*, em 1859. – “E quanto a Hume?”, retrucou o filósofo. ‘Como Hume explicava a complexidade organizada do mundo vivo?’, perguntei. ‘Não explicava’, disse o filósofo. ‘Por que isso precisaria de uma explicação especial?’<sup>4</sup> Para Dawkins – como para Paley e Darwin – tal explicação era necessária. “Quanto a David Hume, há quem diga que o grande filósofo escocês deu cabo ao Argumento do Desígnio um século antes de Darwin. Na verdade, o que Hume fez foi criticar a lógica de se usar um aparente desígnio como prova *irrefutável* da existência de um Deus. Ele não apresentou nenhuma explicação *alternativa* para esse aparente desígnio, mas deixou a questão em aberto.”<sup>5</sup> É curioso que Dawkins não se lembre de Kant, assim como Daniel Dennett recorra ao Hume dos *Diálogos sobre a religião natural*, mas também sem referir-se a Kant sob este aspecto tão decisivo.<sup>6</sup> Afinal, se alguém “deu cabo ao Argumento do Desígnio”, oferecendo uma “explicação *alternativa*”, esse alguém foi precisamente Kant. Mas o que é mesmo curioso não é Dawkins ignorar Kant, e sim a concordância entre o seu modo de considerar a natureza e a atitude teleológica não-dogmática que Kant advogara na *Crítica da faculdade do juízo*. Em outras palavras, *O relojoeiro cego* é uma brilhante defesa da necessidade de uma consideração *teleológica* da natureza semelhante a esta.

Creio que a relevância filosófica desta obra consiste nisso – e não no esforço do autor para obter uma espécie de prova física da inexistência de Deus. Não quero dizer com isso que Dawkins perdeu o seu tempo atirando num “cachorro morto”. As crenças não morrem como cachorros, mas às vezes mordem como eles e se reproduzem como animais mais eficientes. Dawkins é um iluminista que não recua diante das velhas e novas formas de obscurantismo, superstição e empulhação em massa. Ele sabe que a história da espécie humana caminha em ritmos culturalmente heterogêneos e que a ira divina ainda opera milagres desastrosos pelas mãos de criacionistas raivosos. O discurso de Dawkins à beira do túmulo do bom Deus ainda faz muito sentido. Mas o que nos interessa aqui é o que jaz além desse enterro: as “memórias póstumas” do finado.

## Kant e a finalidade da natureza

Kant já havia notado que só podemos falar de uma finalidade da natureza porque tomamos esta noção emprestada à “arte humana” e a usamos como um princípio *regulativo* para a consideração da natureza em suas partes e como um todo. A *Crítica da faculdade do juízo* se deixa ler como uma investigação sobre as condições de possibilidade da biologia, embora de modo algum se reduza a isto. No que se segue, não poderei tratar de todos os problemas discutidos nesta obra, nem dos detalhes de sua posição no pensamento de Kant. Devo limitar-me a uns poucos conceitos, a começar pelo da faculdade do juízo. Em que consiste esta faculdade e por que tomá-la como uma faculdade legisladora *a priori*? – ou seja, capaz de um princípio não-empírico, mas imprescindível para nossa orientação na experiência. “A faculdade do juízo em geral”, diz Kant, “é a faculdade de pensar o particular como contido no universal.”<sup>7</sup> Ela será *determinante* se o universal (a regra, o princípio, a lei), sob o qual subsume o particular, estiver dado. Ela será *reflexiva* se apenas o particular estiver dado e tiver de encontrar o universal sob o qual ele deverá ser subsumido.

O juízo determinante é concebido sob leis dadas *a priori* pelo entendimento. Ele nos oferece uma imagem da natureza tão somente como um sistema mecânico. Ocorre que estas leis – que para Kant eram as leis da física de Newton – não esgotam a diversidade e a complexidade da natureza. Como lidar com os organismos? Eles certamente estão sob as leis naturais universais, mas não se deixam explicar por elas. É preciso então buscar outras leis que, embora contingentes (empíricas), têm de ser tomadas como necessárias “a partir de um princípio (ainda que desconhecido por nós) da unidade do múltiplo”<sup>8</sup>. Esta é a tarefa da faculdade do juízo diante dos animais e dos vegetais. E é isto o que Dawkins faz quando, por exemplo, discorre minuciosamente sobre morcegos e figos. Para isso, o juízo reflexivo precisa de um princípio. Ele não poderá tomá-lo à experiência, porque este princípio deverá servir de fundamento para a unidade de todos os princípios empíricos, unidade que se ergue sobre princípios igualmente empíricos, embora mais elevados, de tal modo que aquele princípio possa garantir a possibilidade da subordinação sistemática destes, tornando possível, por exemplo, a classificação dos seres vivos.

<sup>7</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993. B XXV.

<sup>8</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXVI.

O princípio transcendental que a faculdade do juízo dá a si mesma é o seguinte: “as leis empíricas particulares, em vista do que nela foi deixado indeterminado por aquelas leis universais, têm que ser consideradas segundo uma unidade tal como se um entendimento (ainda que não o nosso) as tivesse dado para bem de nossas faculdades de conhecimento, a fim de tornar possível um sistema da experiência segundo leis particulares da natureza.”<sup>9</sup> Em outras palavras:

<sup>9</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXVII.

*Porque aqui o conceito de um objeto, na medida em que contém ao mesmo tempo o fundamento da realidade desse objeto, chama-se fim, e porque a concordância de uma coisa com aquele caráter das coisas somente possível segundo fins chama-se conformidade a fins (Zweckmäßigkeit) da forma das mesmas, o princípio da faculdade do juízo, em vista da forma das coisas da natureza sob leis empíricas em geral, é a finalidade da natureza em sua multiplicidade. Ou seja, a natureza é representada de tal maneira por esse conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo das leis empíricas da natureza.*<sup>10</sup>

<sup>10</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXVIII.

A chave do argumento de Kant está numa expressão que se repete nestas passagens e em muitas outras de suas obras: *como se (als ob)*. Por força de nossa própria constituição, temos de considerar a natureza *como se* ela tivesse sido projetada por um outro entendimento, uma outra inteligência que não a nossa – uma inteligência tal que projetou a natureza e a nós mesmos na perspectiva de um acordo possível entre os fenômenos naturais e a nossa faculdade de conhecer estes fenômenos segundo leis estabelecidas por nós.

Um princípio transcendental, diz Kant, “é aquele através do qual é representada a única condição universal *a priori* segundo a qual coisas podem se tornar objetos do nosso conhecimento em geral.”<sup>11</sup> Como o princípio da finalidade é um princípio transcendental, ele carece de uma *dedução*, pela qual seu fundamento será buscado nas fontes do conhecimento *a priori*. Afinal, com que direito podemos considerar a natureza como um vasto e complexo sistema de fins? Com que direito recorreremos a causas finais na explicação da natureza? Para Kant, o conceito transcendental de uma finalidade da natureza “apenas representa a única maneira como temos de proceder na reflexão sobre os objetos da natureza no propósito de uma experiência coerentemente concatenada”, sendo por isso apenas “um princípio subjetivo (máxima) da faculdade do juízo”<sup>12</sup>. A finalidade da natureza para o conhecimento humano resulta en-

<sup>11</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXIX.

<sup>12</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXXIV.

tão num princípio *a priori* para a possibilidade da natureza, prescrevendo uma lei para a faculdade do juízo reflexiva: a “lei da especificação da natureza em vista de suas leis empíricas, a qual a faculdade do juízo não conhece *a priori* na natureza, mas admite em prol de uma ordenação da natureza, cognoscível pelo nosso entendimento, na divisão que faz das leis universais dela, se quer subordinar a essas uma multiplicidade de leis particulares.”<sup>13</sup>

<sup>13</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B XXXVI.

<sup>14</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B 286.

<sup>15</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B 295-6.

Uma coisa é um fim da natureza quando é ao mesmo tempo causa e efeito dela mesma.<sup>14</sup> A relação das partes entre si e com o todo é tal que nos permite vê-la como um ser auto-organizado. O princípio da finalidade *interna*, “que é ao mesmo tempo a definição dos seres organizados, é o seguinte: *um produto organizado da natureza é aquele em que tudo é reciprocamente fim e meio*. Nada nele é em vão, sem fim ou atribuível a um mecanismo natural cego”,<sup>15</sup> ou seja, ao mero acaso. Embora a simples observação dos seres vivos nos sugira este princípio, a força que ligamos a ele, a pretensão de universalidade e necessidade com a qual o erguemos não pode estar fundada na experiência, mas tão somente em nossa constituição. Este princípio tem de ser um princípio *a priori*, embora apenas subjetivo. Ele tem como fundamento a idéia de um fim da natureza como uma idéia *reguladora*, pela qual nos orientamos na experiência em busca de suas leis particulares.

Assim, a finalidade da natureza é um conceito *a priori*, que remonta exclusivamente à faculdade do juízo reflexiva. Ele pode ser usado apenas para refletir sobre a natureza desde o ponto de vista da vinculação dos fenômenos segundo leis empíricas. Embora este conceito seja diferente do da finalidade prática da “arte humana” ou dos costumes, ele é pensado em analogia com ela. Esta observação é muito importante, pois deixa ver a origem assumidamente antropomórfica do princípio da conformidade a fins. E para que não reste nenhuma dúvida sobre isso, gostaria de citar uma passagem de Kant muito esclarecedora:

*Quando digo que somos obrigados a ver o mundo como se ele fosse a obra de um entendimento e de uma vontade supremas, não digo na realidade mais do que: assim como um relógio, um navio, um regimento, se referem ao relojoeiro, ao construtor, ao comandante, assim o mundo sensível (ou tudo que constitui o fundamento deste complexo de fenômenos) refere-se ao desconhecido, que através disso conheço não segundo o que é em si mesmo, mas segundo o que é para mim, a saber, em vista do mundo, do qual sou parte.*<sup>16</sup>

<sup>16</sup> KANT, I. *Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik die als Wissenschaft wird auftreten könne*. Leipzig: Reclam, 1979, A 175-6 (*Prolegômenos a toda metafísica futura que queira apresentar-se como ciência*. Lisboa: Edições 70, 1987.)

Este conhecimento, diz Kant logo em seguida, é um conhecimento por *analogia*, ou seja, por “uma semelhança perfeita de duas relações entre coisas completamente dessemelhantes. Por meio desta analogia resta-nos um conceito do ente supremo suficientemente determinado para nós, embora tenhamos de deixar de lado tudo que poderia determiná-lo absolutamente em si mesmo; pois nós o determinamos respectivamente ao mundo e, portanto, a nós, e não necessitamos mais do que isto.”<sup>17</sup>

<sup>17</sup> KANT, I. *Prolegomena ...*. A 175-6.

Isto significa que devemos considerar não só os seres organizados, mas a natureza no todo e em suas partes, *como se fossem* o produto de um outro entendimento que não o humano – um entendimento que dispôs tudo quanto existe segundo determinadas leis e uma determinada técnica. Nada disso, porém, autoriza uma teologia física, pela qual aquele outro entendimento fosse diretamente assimilado a Deus, tornando possível uma prova física de sua existência e de suas intenções.

*Para que a Física assim permaneça rigorosamente nos seus limites, abstrai-se da questão de saber se os fins naturais são intencionais ou não intencionais, pois isso seria uma intromissão num assunto que não lhe diz respeito (a saber, o da metafísica). Basta que existam objetos, explicáveis única e exclusivamente segundo leis da natureza, que somente podemos pensar sob a idéia dos fins como princípio, e simplesmente desta maneira cognoscíveis segundo a sua forma interna, e mesmo só internamente.*<sup>18</sup>

<sup>18</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B 307-8.

O que se espera aqui do físico estende-se ao biólogo: enquanto considera as coisas como se fossem o produto de um entendimento que não o nosso, faz de “Deus” uma espécie de ficção útil, na medida mesma em que o princípio da conformidade a fins é um princípio antropomórfico, mas *simbólico*, ou seja, “que de fato diz respeito apenas à linguagem, e não ao próprio objeto.”<sup>19</sup>

<sup>19</sup> KANT, I. *Prolegomena ...*. A 175.

## Necessidade, liberdade e finalidade

O “sentido racional” da teleologia consiste em que o modo próprio pelo qual a natureza opera – a técnica da natureza como um sistema produtivo auto-organizado – só é compreensível por analogia com o modo próprio pelo qual o homem opera, ou seja, por analogia com o trabalho como sua atividade vital. Isto significa que *temos* de considerar os organismos como produtos e nos colocar na posição do produtor. Esta é precisamente a atitude advogada por Richard Dawkins e Daniel Dennett. Mesmo depois que

a nossa imagem da natureza foi inteiramente revolucionada por Darwin, este princípio continua a reivindicar sua validade, na medida em que orienta a prática do cientista natural. Assim, por exemplo, Dawkins explica que os darwinistas efetivamente perguntam acerca do “por que” e do “para que” dos seres vivos, mas sempre num sentido metafórico, considerando qualquer organismo “como se tivesse sido planejado”.<sup>20</sup> É segundo este ponto de vista que Dawkins fala na “função de utilidade de Deus” e, secundando Dennett, em “engenharia reversa”<sup>21</sup>. Este conceito é tipicamente reconstrutivo. Diante de um constructo como um organismo, o biólogo-engenheiro se pergunta como o teria construído, como o teria projetado segundo um determinado propósito. Já a “função de utilidade” é um conceito usado por economistas e diz respeito ao que é de algum modo maximizado num sistema produtivo. Ao considerar os seres vivos sob este aspecto, Dawkins admite a existência de muitas funções de utilidade, pois o processo biológico-evolutivo estaria maximizando várias coisas ao mesmo tempo, mas sua tese é a de que “finalmente elas se mostrariam redutíveis a uma. Uma boa maneira de dramatizar a nossa tarefa é imaginar que as criaturas vivas foram feitas por um Engenheiro Divino e tentar entender a partir disto, com a engenharia reversa, o que o Engenheiro estava tentando maximizar. Qual era a função de utilidade de Deus?”<sup>22</sup>. A resposta de Dawkins é conhecida: “o que está sendo maximizado é a sobrevivência do ADN.”<sup>23</sup> O traço fundamental deste processo é o que ele chama metaforicamente de “egoísmo” dos genes, ou seja, a tese de que o bem-estar do grupo ou da espécie “é sempre uma consequência fortuita, e não um motivo primário.”<sup>24</sup>

A confiança de Dawkins no darwinismo parece ilimitada. Para ele, “nossa existência já foi o maior de todos os mistérios, mas deixou de sê-lo” – pois “a visão de mundo darwiniana não apenas é verdadeira, mas é também a única teoria conhecida que poderia em princípio solucionar o mistério de nossa existência. Isso faz dela uma teoria duplamente satisfatória: há boas razões para crer que o darwinismo vale não só para este planeta, mas para todo o universo, onde quer que se encontre alguma forma de vida.”<sup>25</sup> Não creio que Dawkins pudesse afirmar em boa consciência que o mistério da nossa existência foi esgotado. A rigor, ele está convencido de que agora dispomos dos meios para desvendá-lo. Mas, se se admite que o maior de todos os mistérios é o da *nossa* existência, se se admite também que tal mistério tornou-se de certo modo menos insondável com o que

<sup>20</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. Rio de Janeiro: Rocco, 1996, p. 91 e 93.

<sup>21</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. p. 95.

<sup>22</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. p. 96.

<sup>23</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. p. 97.

<sup>24</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. p. 109.

<sup>25</sup> DAWKINS, R. *O relojoeiro cego*. p. 9 e 11.

parece ser a queda de uma última fronteira, um último obstáculo para o início de uma compreensão adequada do homem – a crença ingênua na existência de Deus –, a pergunta pelo homem ressurgiu com toda força e, com ela, o problema da liberdade humana.

Há quem se sinta ameaçado por isso e pressinta, ainda mal recuperado do luto pela morte de Deus, a morte da liberdade humana. Achamos que escolhemos, mas na verdade fomos escolhidos para achar que escolhemos; achamos que decidimos, mas na verdade o “relojeiro cego” decidiu que devemos achar que decidimos; achamos que nos determinamos, mas na verdade fomos determinados a achar que nos determinamos. Em suma, se pudéssemos conhecer integralmente todos os motivos das nossas ações, as circunstâncias em que agimos e as conseqüências possíveis, previsíveis e inevitáveis de nossas ações – enfim, se pudéssemos conhecer a totalidade das conexões atuantes na nossa posição na natureza, quedaríamos finalmente de frente com o rigoroso e indiferente sistema das determinações naturais: nossa crença em nossa liberdade estaria dissipada. Mas se se admite que não podemos conhecer integralmente tais conexões, que conhecemos o mundo para viver e não que vivemos para conhecer, que fomos projetados como seres para os quais o conhecimento é um imperativo vital, portanto, imprescindível para a nossa autoconservação, o que chamamos de a nossa liberdade resultaria então de um *déficit* de cognição – um *déficit* estrutural e, por isso mesmo, *necessário*. Esta necessidade é um fato natural – o fato natural da liberdade em toda a sua positividade, e não como uma *ilusão* naturalmente necessária. O homem não é livre porque “quer”, mas porque é o que é e *pode* querer.

Para Kant, havia um abismo entre necessidade e liberdade. Para ele, o homem era um ser cindido entre as leis naturais rigorosamente independentes de sua vontade e a liberdade como um poder de autodeterminação pelo qual ele seria capaz de neutralizar certas coerções de sua natureza pulsional e determinar sua vontade *a priori* pela razão, ou seja, independentemente daquelas coerções. Ser livre, agir livremente significava então ser livre da natureza em nós, enquanto esta é a fonte daquelas coerções. A condição de possibilidade da liberdade consistiria, assim, no domínio racional de nossa natureza interna. Age moralmente quem é capaz de examinar se a máxima de sua ação poderia ser aceita por todos, sem restrições, e se comportar de acordo com este princípio de deliberação. A consciência moral é a instância pela qual julgamos a possibilidade da universaliza-

ção de tais máximas. Apenas máximas universalizáveis podem ser tomadas como dotadas da força de uma lei. Por isso Kant asseverava que devemos agir de tal modo que a máxima da nossa ação possa ser aceita por todos como se fora uma lei natural, ou seja, dotada de uma pretensão de universalidade e necessidade análoga à das leis naturais – mas, bem entendido, apenas análoga, porque enquanto as leis naturais *têm de ser*, a lei moral *deve ser*, embora possa ser transgredida, como é freqüente.

Kant dizia que o homem é um habitante de dois mundos: o sensível (natural) e o supra-sensível (livre e racional). Ele escreveu a *Crítica da faculdade do juízo* no intuito de mostrar que estes dois mundos só se deixam unir pela admissão rigorosa do princípio da conformidade a fins. Ao justificar a introdução deste princípio, Kant mostrou como a biologia é possível, mas seu problema fundamental era o de um legítimo metafísico: ele queria mostrar em que sentido ainda seria plausível conceber a natureza como receptiva à realização da liberdade humana, ou seja, de como um mundo que não foi feito por nós, e ao qual não podemos atribuir a existência de fins como os que constituem as nossas ações, deve ser, no entanto, permeável às nossas ações, de tal modo a tornar igualmente plausível a autocompreensão do homem como o mais alto fim da criação. Para Kant, a posição do homem na natureza jamais poderia ser justificada pelo uso teórico da razão, ou seja, pelas ciências naturais – e assim ele destruiu o argumento do desígnio. A única justificativa possível seria pela razão prática, ou seja, moral; e por isso o único argumento pela existência de Deus que lhe parecia satisfatório era um argumento moral – Deus como o “autor *moral*”, e não físico, do mundo.<sup>26</sup> Como contemporâneo de si mesmo e da ciência do seu tempo, dispondo de conhecimentos exaustivos de física, matemática, geografia e das ciências da vida, Kant pensou nos limites do conhecimento *historicamente* possível, mas com o propósito de traçar os limites de *todo* conhecimento *possível*. Já não temos mais motivos para aceitar sua imagem do homem e da natureza, mas o problema de uma “crítica da razão” (a investigação das condições de possibilidade e dos limites do conhecimento humano), bem como do nexo entre necessidade e liberdade permanecem e, com eles, o do “mistério” da nossa existência.

Dawkins observa que o devir da vida é tão indiferente à dor e ao sofrimento quanto à felicidade, a não ser que tais coisas possam ser de algum modo relevantes para a sobrevivência do ADN. Em *O rio que saía do Éden*, ele conclui

<sup>26</sup> KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. B 428.

seus argumentos sobre “a função de utilidade” de “Deus”, comentando o problema do mal e do sofrimento a partir de uma dessas tragédias que acontecem com frequência e das reações que elas costumam despertar nas pessoas: um acidente ocorrido com o ônibus de uma escola católica britânica, que resultou na morte estúpida de muitas crianças. Ele conta que um colunista do *The Sunday Telegraph*, ao perguntar como é possível acreditar num Deus capaz de permitir que algo assim aconteça, citou a resposta que um padre dera a esta pergunta: “A resposta simples é que nós não sabemos por que deveria haver um Deus que permite que estas coisas horrendas aconteçam. Mas o horror do desastre, para um cristão, confirma o fato de que vivemos em um mundo de valores reais: positivos e negativos. Se o universo fosse apenas elétrons, não haveria o problema do mal ou do sofrimento.” Dawkins, porém, responde o seguinte:

*Ao contrário, se o universo fosse constituído apenas por elétrons e genes egoístas, tragédias sem sentido como o desastre deste ônibus seriam exatamente o que esperaríamos, junto com uma boa sorte igualmente destituída de significado. Este universo não teria intenções boas ou más. Não manifestaria qualquer tipo de intenção. Em um universo de forças físicas e replicação genética cegas, algumas pessoas serão machucadas, outras pessoas terão sorte, você não achará qualquer sentido nele, nem qualquer tipo de justiça. O universo que observamos tem precisamente as propriedades que deveríamos esperar se, no fundo, não há projeto, propósito, bem ou mal, nada a não ser uma indiferença cega, impiedosa. Como o infeliz poeta A. E. Housman disse: “Pois a natureza, desapiadada, a natureza estúpida / nem saberá nem se importará. O ADN não sabe e nem se importa. O ADN apenas é. E nós dançamos de acordo com a sua música.”<sup>27</sup>*

<sup>27</sup> DAWKINS, R. *O rio que saía do Éden*. p. 117.

Dawkins também admite que os seres humanos, embora não escapem a este propósito da natureza (a sobrevivência do ADN), têm uma relação muito mais complexa com ele, uma relação na qual a cultura desempenha um papel importante, quando não decisivo, pois ao mesmo tempo em que somos máquinas de replicação, nem sempre aceitamos todas as ordens da nossa constituição genética. Podemos dançar de acordo com aquela música, mas não apenas como simples dançarinos, e sim como instrumentistas inesperadamente surgidos na festa do “engenheiro divino”. Se a teoria da evolução for de fato capaz de resgatar sua promessa cognitiva, então estamos a caminho de reconstituir a partitura da música segundo a qual dançamos, ou quando não, na condição de nos vermos como arranjadores

e mesmo co-autores de trechos inteiros. Não se trata aqui de insistir sobre algumas conseqüências literalmente funestas do uso destes conhecimentos e das técnicas de manipulação da natureza tornadas possíveis por eles. Gostaria, antes, de chamar atenção para a dimensão *especulativa* do problema.

### **A natureza abre os olhos**

Como Galileu – e por causa dele e de Newton –, Kant pensava que o livro da natureza “fora” escrito em caracteres matemáticos, mas o que ele considerava o seu maior feito como filósofo foi o de mostrar que a “gramática” que torna este livro legível está *em nós* e não nas coisas mesmas. Noções como as de espaço e tempo (que, como as “formas puras da sensibilidade”, consistiam para ele no próprio fundamento da matemática), ou como a de causalidade (tanto mecânica quanto final) eram componentes essenciais da nossa “gramática”. Tais noções não seriam propriedades objetivas das coisas independentemente de nós, das coisas em si, mas condições de possibilidade das coisas para nós, e portanto, da experiência. Kant chamou sua filosofia de “transcendental”. Ele estava convencido de que a filosofia ainda não se tornara uma ciência digna deste nome e respeitável como a lógica, a matemática e a física, porque os filósofos ainda não tinham realizado uma “crítica da razão”, ou seja, uma investigação sobre a nossa própria faculdade de conhecer, a qual deveria preceder toda e qualquer investigação sobre as coisas. Para Kant, o erro “gramatical” sistematicamente cometido pelos filósofos era o de que eles usavam os mesmos princípios que empregamos na experiência para falarem sobre coisas que não nos são dadas na experiência – como Deus, por exemplo. Por isso era preciso traçar os limites da razão, fixar o âmbito da validade das regras da nossa “gramática”, para assim sabermos primeiro sobre o que podemos falar e como podemos fazê-lo. A filosofia tinha de ser antes de mais nada o conhecimento da razão por ela mesma, conhecimento pelo qual a razão se descobre como a legisladora soberana das coisas do mundo.

Diante disso, poderíamos imaginar a seguinte objeção: “Legislamos sobre a natureza e somos parte dela. Mas se somos parte dela, então nossa legislação está como que ‘autorizada’ por ela: a natureza legisla sobre si mesma através de nós. Mas se é assim, então as condições transcendentais da experiência são as condições naturais da experiência. O transcendental é natural; e o natural, transcendental.

O ideal é o real; e o real, ideal. A ordem das idéias é a própria ordem das coisas.” O que expressamos assim, de maneira tão tosca, é o que Schelling formulou com rigor e audácia impressionantes em seus primeiros escritos. Para ele, a “coisa em si” era tão sem sentido quanto o “como se” que Kant colocara à base da consideração teleológica da natureza. Enquanto Kant insistia na não-identidade entre sujeito e objeto, entre o *nosso* conhecimento das coisas e as coisas mesmas, Schelling defendia a identidade entre ambos. Para ele, a natureza era espírito inconsciente, e o espírito, natureza consciente. A identidade de sujeito e objeto, espírito e natureza era para Schelling o próprio absoluto e, como tal, a razão. A filosofia seria o saber absoluto e do absoluto na unidade de um duplo movimento: do sujeito ao objeto e do objeto ao sujeito. Ao primeiro movimento, Schelling chamou de “filosofia transcendental”, tomando este termo a Kant e a Fichte. Ela se ocuparia de reconstruir as condições a partir das quais chegamos às coisas e as representamos para nós. Ao segundo movimento, ele chamou de “filosofia da natureza” (*Naturphilosophie*), que faria o caminho inverso: mostraria como o sujeito emerge das coisas, e como estas chegam a si mesmas através dele. O que se expressa na diferença de ambos os caminhos – do subjetivo ao objetivo e deste àquele – é a “identidade absoluta do espírito em nós e da natureza fora de nós”.<sup>28</sup>

<sup>28</sup> SCHELLING, F. W. J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. Ed. bilíngüe. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 2001. p. 115.

Como uma segunda auto-reflexão da razão, a filosofia da natureza reconstrói a pré-história da consciência, mergulhando na natureza como o passado transcendental do espírito.

*A natureza alcança sua meta suprema, tornar-se ela mesma inteiramente objeto, somente através da suprema e última reflexão, que não é outra coisa senão o homem ou, em sentido mais geral, o que chamamos razão, pela qual a natureza retorna pela primeira vez inteiramente a si mesma e pelo que se torna manifesto que a natureza é originariamente idêntica com o que em nós é conhecido como inteligente e consciente.*<sup>29</sup>

<sup>29</sup> SCHELLING, F. W. J. *System des transcendentalen Idealismus*. In: *Ausgewählte Schriften*, vol. 1. Frankfurt: Suhrkamp, 1995. p. 409.

Schelling acreditava que o homem era o *point sublime* de toda criação, pois nele a natureza se recolhia por inteira na consciência de si, ao mesmo tempo em que este se reconhecia idêntico a Deus – uma crença tão bela quanto injustificável. O que para Kant tinha a força cautelosa de um “como se”, fundado na não-identidade de sujeito e objeto, assume em Schelling o vigor incondicional de um “é”, afirmado desde o princípio da identidade absoluta do subjetivo e do objetivo, do espírito e da natureza. Para

Schelling, toda filosofia que separasse o homem da natureza estava tomada por uma “praga do espírito”: uma “filosofia sadia” (“*die gesunde Philosophie*”) deveria pensá-los juntos.<sup>30</sup> Schelling tinha razão, mas não pelo argumento com o qual justificava sua posição: a identidade absoluta da natureza em nós e fora de nós.

Sempre que penso em filosofia da natureza, penso invariavelmente em Kant e Schelling, mas com o enfático senso histórico que devemos à ciência do século XIX. A tarefa da filosofia – a ser realizada pela filosofia da natureza sob um aspecto bem determinado – consiste numa reflexão sobre a posição do homem na natureza e da natureza no homem; em outras palavras, sobre a *unidade* da natureza em nós e fora de nós. Mas o que significa tal unidade, o que significa a posição do homem na natureza e como natureza? Inicialmente, isto significa apenas o que começamos a conhecer melhor pelas ciências empíricas da natureza, especialmente através de Darwin, e pelo materialismo histórico: que o homem é simultaneamente um produto da natureza – um produto recente e contingente da evolução da vida na Terra – e um produto de si mesmo, de sua “práxis” como sua atividade vital. A contingência do homem está em sua condição de produto não-intencional da natureza. Sob este aspecto, ele é resultado da produtividade “cega” da natureza. A peculiaridade da contingência humana consiste em que, embora sendo um produto não-intencional da natureza em sua cega produtividade, o modo de ser do homem comporta uma determinação intencional, na medida em que ele é também um produto de sua própria atividade vital. Esta atividade já não é mais uma atividade cega. A produtividade da natureza prolonga-se no homem sob a forma específica da produtividade humana como uma atividade teleológica.

Na gênese do intencional a partir do não-intencional, do teleológico a partir do não-teleológico; no vir-a-ser humano da natureza e no vir-a-ser natural do homem, a produtividade cega da natureza engendrou alguma luz e começou a colher uma imagem de si na imagem que o homem faz de si mesmo como natureza. Nisto consiste o aspecto propriamente especulativo da reflexão na qual a filosofia da natureza encontra o seu médium, o seu elemento: reflexão sobre a natureza na auto-reflexão do homem – reflexão sobre o homem na auto-reflexão da natureza. É nesse sentido que me parece plausível a tese de Schelling, segundo a qual a filosofia é “a doutrina da natureza (*die Naturlehre*) do nosso espírito”<sup>31</sup>. O transcendental e o natural, o ideal e o real são idênticos, mas desde o transcendental e o ideal.

<sup>30</sup> SCHELLING, F. W. J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. p. 39 e 40.

<sup>31</sup> SCHELLING, F. W. J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. p. 87.

O transcendental “é” o natural porque *tem de sê-lo* para nós. A razão e o conhecimento humanos não são a expressão da identidade absoluta de espírito e natureza, nem o tornar-se consciente de si é a “meta suprema” da natureza, nem o homem a “suprema e última reflexão pela qual a natureza retorna pela primeira vez inteiramente a si mesma”.

O saber humano é um “espelho” da natureza em nós e fora de nós. Ele nos dá uma “imagem” da natureza – mas segundo o que pode este espelho. E o que pode este espelho senão o que pode a própria natureza sob a forma *particular* da natureza humana? Afinal, o espelho – a razão, o conhecimento humano – é um produto da natureza. Seus limites são tais que jamais temos uma imagem do todo que não seja ao mesmo tempo uma imagem da razão. O todo – a razão que põe o mundo e o mundo posto na razão – é uma interioridade absoluta: tudo se passa nele(a), por ele(a) e para ele(a). Nosso conhecimento não se deixa avaliar pela comparação entre as “imagens” e a natureza, pois teríamos de passar a ver com olhos que não são os nossos, a falar uma linguagem que não é a nossa e desde um lugar que não é o nosso. A natureza “refletida” é da natureza do “espelho”; a “imagem” é “auto-imagem” da natureza sob a forma *particular* da natureza humana. O materialismo tornado possível desde Darwin e o materialismo histórico – e que deve ser o de uma filosofia da natureza – tem o seu princípio na *unidade* da identidade e da não-identidade de “espírito” e “natureza”, do subjetivo e do objetivo. Esta unidade se expressa no conhecimento humano como uma *perspectiva* possível da natureza sobre si mesma.

Se somos frutos de um mecanismo cego, este mecanismo – para usar a metáfora de Schelling – como que abriu seus olhos em nós: tentamos compreendê-lo através de esforços sempre falíveis e sempre segundo a *nossa* medida, mas é difícil negar que em nós a melodia da natureza sofreu uma modulação extremamente complexa, que através deste produto natural recente e contingente que somos nós, a vida veio à consciência de si sob a forma particular da nossa natureza. Tudo se passa como se o “relojoeiro cego” tivesse aberto lentamente os olhos e perguntado pelas horas. Esta é a hora histórica do homem, do conhecimento e da liberdade humana – uma hora perfeitamente natural. “É verdade que a química nos ensina a *ler os elementos*, a física, as *silabas*, e a matemática, a natureza; mas não se deve esquecer que cabe à filosofia *interpretar* o que se leu.”<sup>32</sup> Os livros que escrevemos, criticamos e refazemos em nossas tentativas de explicar e interpretar o livro da natureza formam um

<sup>32</sup> SCHELLING, F. W. J. *Idéias para uma filosofia da natureza*. p. 33.

conjunto fragmentário, uma “bíblia” modesta e digna do nosso cético respeito. Ela contém as “memórias” da natureza que veio a si em nós, da história natural na qual emergimos como personagens e co-autores das “memórias pós-tumas” de Deus. A verve brilhante de Dawkins expressa um otimismo cognitivo impressionante, mas a árvore do conhecimento brota das sementes das dúvidas que ela mesma lança de volta ao chão. Nossos antepassados iluministas viveram sob o fascínio da metáfora da luz solar. O que aprendemos com os seus erros talvez nos recomende um iluminismo mais cauteloso, “noturno”. O conhecimento da natureza em nós e fora de nós é como a luz da Lua: ilumina, mas não dissipa a escuridão. Richard Dawkins – o leitor de Blake, Keats e Yeats – sabe disso.

Ricardo José Corrêa Barbosa é graduado e doutor em Filosofia e professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual do Rio de Janeiro.  
ricjcb@uerj.br