

# 1

## Teleologia e liberdade.

Márcia Zebina

Autores como Nicolai Hartmann (1944) afirmam que a teleologia e a liberdade são conceitos contraditórios, por isso, o discurso teleológico não pode assinalar caminho algum à discussão da liberdade humana; pelo contrário, a doutrina de um *télos* apenas indica a existência de um mundo formado e predeterminado que interdita a realização da liberdade. Essa ideia nos parece bastante plausível, a ponto de invalidar qualquer busca de conciliação entre a ideia da finalidade e a da liberdade. Contudo, temos que ter presente que alguns filósofos, como Kant e Hegel, abordaram a teleologia como um conceito especulativo necessário para a compreensão da natureza e da ação livre do sujeito, de tal modo que sem a compreensão de um ordenamento da natureza segundo fins não seria possível pensar qualquer liberdade. Para discorrermos sobre este aparente paradoxo entre teleologia e liberdade e o uso que os autores supracitados fizeram do mesmo, seguiremos o seguinte roteiro de análise: 1- aspectos gerais concernentes ao pensamento teleológico; 2- alguns elementos da teleologia kantiana; 3- as críticas de Hegel à teleologia kantiana.

### 1 Aspectos gerais concernentes ao pensamento teleológico

A teleologia afirma que todas as coisas estão destinadas a um fim (*télos*) previamente dado; ela designa um tipo de pensamento que leva em consideração a finalidade tomada como determinante na sucessão dos acontecimentos ou na organização dos fenômenos naturais. A noção aristotélica de causa, especialmente a causa final<sup>1</sup> dos objetos

produzidos pela arte, é inspirada nesta idéia, na qual o sujeito da ação (o produtor) representa a causa eficiente que põe em movimento os elementos (meios) necessários para a existência da coisa (produto). Este raciocínio é atribuído tanto aos produtos da arte (*techné*) quanto aos produtos da natureza (*physis*), igualmente compreendida como portadora de uma finalidade<sup>2</sup>. A causa final vem a ser o fim a que a coisa se destina. Nos produtos da técnica, a causa final é a finalidade presente no plano da obra proposto pelo seu autor; nos produtos da natureza, contudo, o plano da obra não está na mente do produtor, pois a finalidade da natureza é interna. Portanto, se há semelhanças na produção de objetos e na produção da natureza, há também diferenças fundamentais: nos produtos da arte a forma é exterior à matéria, a causa ao efeito, o agente ao paciente; já nos produtos da natureza todos estes momentos são idênticos. Além disso, a finalidade da arte é uma finalidade intencional e externa em que o agente transforma o material introduzindo nele o seu propósito. Na finalidade da natureza não há um agente intencional, e o princípio do movimento que faz brotar os organismos naturais pertence a ela mesma, na medida em que a forma, o material e a finalidade estão intrinsecamente ligados como forma imanente presente na espécie.

Nas épocas medieval e moderna, um dos aspectos importantes do finalismo foi aquele representado pelo modelo antropológico, fruto de uma compreensão da produção de artefatos, estendido à natureza. Em vista disto, os homens atribuíram o modo das suas produções aos fatos naturais e compreenderam a natureza como portadora de uma finalidade cuja meta era a fruição humana. Nesta teleologia, caracterizada como teleologia externa ou instrumental, o fim é determinado pelo criador do objeto, em se tratando do fazer humano, ou pelo criador universal (Deus), em se tratando de todas as coisas naturais. Deste modo, a finalidade não é mais pensada como intrínseca à natureza, mas a própria natureza é vista em sua perfeição como tributária de um ser supremo que a ordenou em função de um propósito relativo à existência humana. Por isso, a teleologia foi bastante utilizada na explicação teológica do mundo que buscava

provar, através da organização e perfeição da natureza, a suprema inteligência e bondade do criador. A prova físico-teológica da existência de Deus se valeu deste tipo de visão.

Kant, na *Crítica da razão pura*, rejeitou a prova físico-teológica, pois estava preocupado em fundar o caráter universal e *a priori* das ciências, mas na *Crítica da faculdade do juízo* reabilitou-a e legitimou o seu uso, ainda que tomando-a como relevante apenas para o juízo reflexivo.

## 2 Alguns aspectos da teleologia em Kant

Kant estrutura a terceira crítica em duas grandes partes: “Crítica da faculdade de juízo estética” e “Crítica da faculdade de juízo teleológica”, além de uma longa e bela introdução explicativa. Segundo André Stanguennec (1985), podemos distinguir três etapas na ordem de progressão da “Crítica da faculdade de juízo teleológica”: na Analítica temos o conceito de finalidade interna (KANT, 1997, §§ 61-68)<sup>3</sup>; na Dialética temos, de um lado, a antinomia que faz surgir esta mesma faculdade de juízo teleológica (KANT, 1997, §§ 69-75) e, de outro, temos a necessidade de distinguir – necessidade esta que nos é dada por nosso entendimento finito – e de unificar as duas máximas aparentemente contraditórias do mecanismo e da finalidade (KANT, 1997, §§ 76-78); por fim, na Metodologia, temos a passagem da natureza à liberdade fundando a leitura teológica da teleologia física e inscrevendo a filosofia da história nesta última através do conceito de cultura humana, como o fim último da natureza (KANT, 1997, §§ 79-91).

Logo ao início da introdução da terceira crítica, Kant reforça a ideia, já presente em outras de suas obras<sup>4</sup>, de que há um abismo intransponível entre o domínio do conceito de natureza enquanto sensível e o do conceito de liberdade enquanto supra-sensível. Trata-se de dois mundos tão distintos que não podemos pensar qualquer passagem do plano sensível ao suprassensível. Contudo, Kant expõe uma tese já expressa na *Fundamentação* (KANT, 1980), de que o mundo

suprassensível (inteligível) exerce influência sobre o sensível, de que “o conceito de liberdade deve tornar efetivo no mundo dos sentidos o fim colocado pelas suas leis” (KANT, 1993, p. 20)<sup>5</sup>. A liberdade, que pertence ao plano inteligível, tem que se realizar no plano sensível, obrigando, de certo modo, que este se conforme ao que ela determina, por isso, a questão fundamental da *Crítica da faculdade de julgar* será compreender o ordenamento da natureza de tal forma que seja possível a efetivação da liberdade.

A natureza, em conseqüência, tem que ser pensada de tal modo que a conformidade a leis da sua forma concorde pelo menos com a possibilidade dos fins que nela atuam segundo leis da liberdade (KANT, 1993, p.20, B XX).

Na verdade, Kant ressalta que para que tal influência ocorra é necessário que o mundo suprassensível contenha o fundamento do mundo sensível da natureza e, portanto, também, das suas leis.

Tendo por pano de fundo o problema do determinismo e da liberdade, o conceito kantiano de finalidade está ligado à questão da antinomia do juízo que surge do ajuizamento dos fenômenos naturais. Na introdução da *Crítica da faculdade do juízo*, ele nos oferece indicações neste sentido, ao definir a faculdade de julgar e ao fazer a diferenciação entre as duas máximas de que o juízo se serve: “A faculdade do juízo em geral é a faculdade de pensar o particular como contido no universal” (KANT, 1993, p. 23, B XXVI). Se o universal é dado (a regra, o princípio, a lei), o juízo que nele subsume o particular é determinante: “porém, se só o particular for dado, para o qual ela deve encontrar o universal, então a faculdade do juízo é meramente *reflexiva*” (KANT, 1993, p. 23, B XXVI, grifo do autor). Esta distinção é o primeiro passo para a superação da antinomia, que ocorre com a simples consideração de que o juízo com o qual julgamos a natureza enquanto mecânica (explicação física) não assenta sobre o mesmo princípio que permite julgá-la como técnica (explicação teleológica). O conceito de uma coisa como fim natural exige do juízo um exercício reflexionante, visto que

não se pode saber se coisas da natureza, consideradas como fins naturais, exigem ou não para a respectiva geração uma causalidade de uma espécie completamente particular, ou seja, segundo intenções (KANT, 1993, p. 237, § 74).

Consequentemente, não podemos saber se a natureza, considerada como fim natural, é gerada por uma causalidade intencional ou por mero acaso. Contudo, se tomarmos a natureza de um ponto de vista mecânico-causal, não haverá espaço algum para a liberdade humana, pois tudo já estará determinado previamente na causa. Ao mesmo tempo, o pensamento sobre a conformidade a fins da natureza pertence à faculdade de juízo reflexiva, ou seja, ele é um conceito regulativo, e não constitutivo, para esta mesma faculdade<sup>6</sup>. Portanto, não há conhecimento possível advindo dela, apenas concluímos que, sem ela, não podemos pensar a vida prática como a vida do sujeito livre.

Kant definirá o conceito de fim, nesta mesma introdução, como “o conceito de um objeto, na medida em que ele ao mesmo tempo contém o fundamento da efetividade deste objeto” (KANT, 1993, p. 24; B XXVIII). O uso desta diferenciação serve, por um lado, para evitar a derivação dos “fins físicos” (mecânicos) da aparência de finalidade apresentada pela natureza, ou seja, assim como não podemos conhecer tal fim objetivo, também não podemos fazer dele um uso constitutivo, mas apenas postular tal fim como um princípio regulador para o juízo reflexivo e, com isso, ampliar o conhecimento da natureza segundo outro princípio (das causas finais), sem com isso danificar o princípio do mecanismo da causalidade física (KANT, 1993). Mas por outro lado, esta definição mostra que este é, propriamente, o âmbito da vida: o conceito de um objeto na medida em que ele contém o fundamento da efetividade deste objeto. Como exemplo, Kant nos fala da relação existente entre a estrutura e as partes de um ser vivo: “como a disposição das asas de um pássaro, o oco dos seus ossos, a forma da sua cauda e as funções que estas partes

desempenham para o vôo” (KANT, 1993, p. 203, § 61). Se tomarmos as partes e a relação de sua função como um mecanismo cego, todo o funcionamento nos parecerá como um processo contingente, “segundo o simples *nexus effectivus* na natureza” (KANT, 1993, p. 204, § 61), porém, se admitirmos a representação de tais formas como necessárias, então teremos que pensá-las como determinadas com vistas a um fim. O princípio teleológico é a única maneira que temos, ainda que problemática, para a investigação da natureza, ou seja, ao pensarmos a relação de causalidade entre o conceito e a realidade deste objeto, as partes contribuem para a vida do organismo como um todo. Devemos recordar que esta é a definição do conceito de fim, que diz que o conceito de um objeto (a ideia do todo enquanto finalidade) contém o fundamento da efetividade deste objeto (determina a sua existência, a forma e a conexão de suas partes).

Contudo, tal concepção de fim, que relaciona a forma dos órgãos de um ser vivo e a vida do organismo como um todo, é análoga ao modo como concebemos a produção técnica de objetos, como uma atividade intencional dirigida a um fim. Nos dois modelos, os elementos de cada conjunto permaneceriam contingentes para o nosso pensamento, a não ser que nós os representássemos como determinados por um conceito prévio do plano da obra. A diferença é que nos objetos produzidos pela arte - a produção técnica-, o conceito do todo está presente no entendimento do executor (causa eficiente) que concebe o plano da obra. Em um organismo natural, ao contrário, isso não ocorre, posto que o conceito do todo (causa final), enquanto determinante da forma e conexão das partes, necessita ser pensado como imanente às próprias partes. A não ser que nós viéssemos a atribuir uma intencionalidade (um princípio constitutivo) supra-sensível ao ordenamento da natureza, mas, neste caso, o conceito de um fim natural deixaria de pertencer à faculdade de juízo reflexiva e passaria a fazer parte da faculdade de juízo determinante (KANT, 1993, § 61).

Outra característica dos produtos organizados da natureza é que cada parte é responsável pelo todo e pode, reciprocamente, produzir-se. Por isso, ao tentarmos explicar um organismo como um todo segundo o princípio do mecanismo, a relação entre o todo e as partes permanecerá indeterminada para nós, ainda que os seres naturais possam ser explicados pelas leis mecânico-causais. Desta forma, para que possamos compreender um processo desse tipo, necessitamos pensar a possibilidade de que as suas partes não estejam conectadas apenas segundo o nexó mecânico-causal, pois, do mesmo modo que nós nos representamos um fenômeno como a causa, poderemos também representá-lo, ao mesmo tempo, como efeito.

Como o princípio de causalidade é universal e tem que ser aplicado a todos os fenômenos, inclusive aos organismos vivos, ao procedermos deste modo resta-nos, apenas, a explicação mecânico-causal da natureza. Mas sabemos que esta explicação não é suficiente para concebermos como necessária a forma e a conexão das partes de um organismo em relação à vida deste como um todo, para isso necessitamos de um outro princípio, o de finalidade. Estas duas concepções entram em conflito e temos, então, a produção da antinomia aludida anteriormente, visto que os organismos vivos apontam para um outro tipo de relação na qual o entendimento nada pode dizer, já que deve limitar-se à experiência, como foi afirmado exaustivamente na primeira crítica. No entanto, não basta dizer que os organismos (fim natural), enquanto fenômenos estão submetidos às leis da física e, enquanto produtos da razão, submetidos ao princípio de finalidade. Na verdade, a concepção racional da atividade de um organismo conforme a causalidade final entra em conflito com a concepção deste mesmo organismo, conforme a causalidade eficiente produzida pelo entendimento. É preciso solucionar a antinomia entre o princípio do mecanismo e o princípio da finalidade natural. A solução kantiana será a de negar que o princípio de finalidade possa proporcionar qualquer conhecimento

do objeto, visto que usamos tal princípio somente na reflexão sobre objetos para os quais objetivamente carecemos de uma lei (KANT, 1993, § 69). O princípio de finalidade serve apenas para encontrar, para um material empírico dado, um universal que o entendimento não pode alcançar e que nos permitirá refletir sobre essa multiplicidade como contida neste universal.

Consequentemente, o uso do princípio de finalidade responde a uma necessidade meramente subjetiva, a de refletir sobre uma espécie particular de objetos, e não objetiva, de constituir o objeto mesmo (KANT, 1993, § 69). Deste modo, a função legítima do princípio teleológico não é constitutiva, mas regulativa, ou seja, a teleologia não serve para ultrapassar a explicação causal dos fenômenos, mas apenas para orientá-la no sentido da universalidade, quer dizer, para servir como fio condutor da reflexão na integração das séries causais em processos unitários.

É necessário, porém, uma harmonia entre estas duas máximas do juízo (mecanismo e finalidade) e, para isso, elas não podem estar relacionadas à mesma esfera de legislação. Surge então uma situação semelhante a que ocorria na terceira antinomia das idéias transcendentais da razão pura<sup>7</sup>: a antinomia entre causalidade natural e liberdade. Para não cair em contradição, a razão pensa o mesmo objeto segundo diferentes pontos de vista, evitando que sejam contraditórios entre si. Se, por um lado, o entendimento não pode compreender uma causalidade diversa da causalidade mecânica, a razão pode, por outro lado, pensar uma causalidade de outro tipo que, embora não seja comprovada empiricamente, pode ser pensada sem contradição. A antinomia entre o princípio mecânico-causal e o princípio teleológico desaparece quando os concebemos como dois diferentes métodos de ordenação, com os quais tentamos unificar a multiplicidade dos fenômenos

Hegel não poderia concordar com a solução kantiana da antinomia entre o princípio do mecanismo e o princípio da finalidade natural, visto considerar problemático aceitar que as coisas que

a razão estabelece como verdadeiras, sejam tais apenas para nós (subjetivamente) e não em si mesmas (objetivamente). A solução que dará será bem diferente da kantiana, que acreditou resolver o problema através dos diferentes métodos que utilizamos para observá-lo. Ao contrário de Kant, Hegel reconhece a objetividade desta antinomia e entende que a investigação kantiana deixa de abordar a única questão que é filosoficamente importante, a saber, qual dos dois princípios é efetivamente verdadeiro.

A solução kantiana desta antinomia é a mesma solução geral das outras, a saber, que a razão não pode provar nem uma nem outra destas proposições, porque nós *não podemos ter nenhum princípio determinante a priori* da possibilidade das coisas segundo simples leis empíricas da natureza, - e que, conseqüentemente, ambas as proposições não tem [sic] que ser consideradas *como proposições objetivas*, mas apenas *como máximas subjetivas* [...]. Como se observou antes, em todo este ponto de vista não se investigou o que [de fato] exige o interesse filosófico, a saber, qual dos dois princípios tem verdade em-si e para-si; para este ponto de vista, contudo, não faz qualquer diferença se os princípios devem ser considerados como determinações da natureza existindo exteriormente, quer dizer aqui, como *objetivos*, ou como simples *máximas* de um conhecer *subjetivo* (HEGEL, 1993a, II, p. 442-443, grifos do autor).

Deste modo, Hegel avalia que esta antinomia só pode ser resolvida por intermédio da determinação conceitual de cada um dos dois princípios conforme a razão, e não conforme o entendimento, tarefa esta que ficará a cargo da lógica especulativa. Por isso é necessário construir uma lógica especulativo-dialética, para poder conceber a identidade dos opostos e pensar a finalidade interna de um modo distinto de representação, que opera segundo o nosso entendimento finito. Kant, pelo contrário, “não ultrapassa o ponto de vista da lógica do espírito finito para o qual a identidade dos contraditórios significa a impossibilidade do pensar” (STANGUENNEC, 1985, p.290).

Em consequência, o pano de fundo da questão concerne, de um lado, ao local e, de outro, à função da teleologia no pensamento destes autores.

### 3 As críticas de Hegel à teleologia kantiana

Nas diferentes obras em que Hegel abordou a teleologia<sup>8</sup>, podemos perceber que o lugar sistemático de tratamento destas questões permanece o mesmo, assim como o tratamento dos conceitos de mecanismo e teleologia como oposição dialética. Todavia, na *Ciência da lógica*, o capítulo dedicado à teleologia refere-se apenas aos aspectos ligados à teleologia externa. Somente na idéia imediata aparece a estruturação da teleologia interna com o conceito de vida lógica. Em Hegel, tanto a vida dos organismos naturais, na *Filosofia da natureza*, quando a vida lógica como ideia, na *Ciência da lógica*, expressam a teleologia interna.

Hegel inicia o terceiro capítulo da *Objetividade*, a Teleologia, mostrando que nela será tratada a antinomia entre mecanismo e teleologia, o que vem a caracterizar a diferença entre o determinismo, atribuído ao mecanismo causal, e a liberdade, atribuída à teleologia<sup>9</sup>, pois “o livre é o conceito em sua existência” (HEGEL, 1993a, II, p. 437).

Tal polêmica, também objeto de análise kantiana, é para Hegel um falso problema, pois, enquanto Kant problematiza a antinomia e mostra a insolubilidade da mesma e a necessidade de a tomarmos segundo dois pontos de vista distintos, o do entendimento e o da razão, Hegel não recorre a uma análise que permita escolher entre uma e outra, mas admite que o mundo objetivo pode conviver com ambas. O que busca é um critério para julgar qual delas é a verdadeira, ou qual é a melhor. E, para Hegel, a teleologia é superior ao mecanismo, mesmo a teleologia externa, e por isso não deve ser colocada no mesmo patamar daquele, pois seria um modo de desqualificá-la e de não compreender a sua verdadeira significação.

Hegel censura Kant por ter resolvido o problema da liberdade

humana com o recurso à teleologia externa, porém, ao mesmo tempo, o elogia por ter pensado o conceito da teleologia interna a partir da estrutura dos organismos vivos: “com o conceito de finalidade interna, Kant ressuscitou a idéia em geral, e em particular a idéia da vida” (HEGEL, 1995, p. 360, § 204 A)<sup>10</sup>. Este tipo de causalidade nos permite considerar a possibilidade de certos produtos da natureza, os organismos vivos. Estes organismos constituem um conjunto complexo no qual cada parte corresponde a uma função no todo, e este, enquanto finalidade é o princípio da atividade das partes, ao mesmo tempo em que é um resultado delas. Por isso, podemos dizer que o conceito de organismo é a causa final que determina, de modo imanente, a atividade de suas partes, como meios para a realização dele mesmo enquanto fim (o próprio organismo), (HEGEL, 1995, § 57). Segundo Hegel (1995, § 205), era a teleologia moderna que compreendia a natureza com base apenas na finalidade externa ou finita, como se houvesse uma finalidade nas coisas pela utilidade que lhes era atribuída pelos homens. Kant (1993, § 63) aborda a questão da utilidade, mas recusa-se a tomá-la como uma finalidade intrínseca aos objetos.

A questão em Kant, contudo, é bem mais complexa: poderíamos dizer que há uma ambiguidade no tratamento tanto da finalidade natural (finalidade interna) quanto da teleologia de um modo geral, especialmente em relação ao possível uso do conceito de finalidade natural para solucionar o problema dos produtos orgânicos da natureza e da própria natureza como um todo. Kant afirma que é preciso recorrer a tal princípio para a representação da possibilidade intrínseca dos organismos como fins naturais, pois somente a partir de tal ideia podemos conceber a possibilidade das partes como dependentes do todo, segundo sua constituição. No entanto, a determinação das partes do conjunto a partir do conceito do mesmo só pode ser possível para um tipo de entendimento que não procede como o nosso, um entendimento intuitivo.

Como o entendimento humano é discursivo, não pode deduzir

o particular (as partes de um todo) do universal (a representação do todo), deste modo, o particular terá que ser dado ao entendimento humano a partir de outras fontes, a intuição empírica. A conclusão deste processo é que o nosso entendimento só pode conhecer as totalidades reais na natureza em razão do princípio do mecanismo, e não do princípio de finalidade interna, que não pode nos dar nenhum conhecimento a respeito da própria natureza.

A ambiguidade de tal relação aparece porque, por um lado, nós não podemos tratar os produtos orgânicos em termos da ciência natural (que é regida pelo mecanismo), por meio do princípio da finalidade interna, mas, por outro lado, o nosso entendimento nos impõe a tarefa de refletir sobre tais produtos como se fossem produzidos por uma causalidade segundo fins.

Trata-se por isso de uma especificidade do nosso entendimento (humano) a respeito da faculdade do juízo na reflexão da mesma sobre coisas da natureza. Mas se é assim, então a idéia de um outro entendimento possível diferente do humano tem que se encontrar aqui como fundamento (tal como na *Crítica da razão pura* tínhamos que pensar uma outra intuição possível, se é que a nossa devia ser mantida como uma intuição de uma espécie particular, a saber a intuição para a qual os objetos são válidos unicamente como fenômenos), para que se possa dizer: certos produtos naturais *têm que ser considerados* por nós como produzidos **intencionalmente** e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento, sem todavia por isso se exigir que efetivamente exista uma causa particular que possua a representação de um fim como seu fundamento de determinação, por conseguinte, sem negar que um outro entendimento (mais elevado) possa, tal como o humano, encontrar também no mecanismo da natureza o fundamento da possibilidade de tais produtos da natureza, isto é, numa ligação causal, para a qual um entendimento não é admitido, exclusivamente como causa (KANT, 1993, p. 246-247, § 77, grifo nosso).

Deste modo, a única reflexão teleológica sobre a natureza que se ajusta à constituição do nosso entendimento é justamente aquela que se baseia na possibilidade de um entendimento arquetípico que atua na natureza conforme uma causalidade segundo fins, análoga à que opera em nossa atividade técnica. Mas uma finalidade deste tipo não é a finalidade interna, mas a finalidade externa ou intencional, representada por um entendimento intuitivo e externo à própria natureza. Não é de surpreender que Hegel visse uma contradição na formulação kantiana em admitir, por um lado, que a finalidade interna é necessária para representarmos a possibilidade intrínseca do mundo orgânico; e, por outro lado, que só podemos conceber tal finalidade natural como intencional ou externa.

Para Hegel, o núcleo de tal contradição se encontra na recusa kantiana em atribuir validade objetiva a um tipo de conceito como o de finalidade interna, que contém em si uma oposição dialética. É Kant quem mostra que o conceito de fim natural contém um tipo de representação da causalidade na qual uma coisa é, ao mesmo tempo, causa e efeito de si mesma (KANT, 1993, § 66). Por este motivo não podemos pensar a especificidade própria da finalidade interna sem cairmos em contradição, pois nela uma coisa é, ao mesmo tempo, causa e efeito. Como tal contradição não pode ser resolvida por nosso entendimento discursivo, o único modo de solucioná-la, segundo Kant, é através de um truque: nós negamos ao princípio de finalidade interna um uso constitutivo e o determinamos, conforme a finitude do nosso entendimento, por uma analogia com a finalidade intencional.

Kant, além de admitir o mecanismo da natureza nas suas produções, concebe um arquiteto supremo que criou a natureza desde sempre segundo um mesmo padrão e não vê problema na união destes dois princípios que denomina de “união do princípio do mecanismo universal da matéria com o teleológico na técnica da natureza” (KANT, 1993, p. 251, § 78). O arquiteto supremo que ordena as coisas está fora delas, é pensado como o entendimento superior que construiu um mundo perfeito e ordenado, mas ele

mesmo não pertence a esta natureza, não sendo gerado nela e nem pertencendo a qualquer ordem temporal nela inscrita.

Em última instância, a finalidade do mundo é dada por este demiurgo que ordenou a natureza e todas as coisas a ela pertencentes<sup>11</sup>, mas a finalidade desta perfeição não é a perfeição por si mesma, mas o homem como o fim-termo, ou fim-final (*Endezweck*) da natureza/criação, enquanto ser moral<sup>12</sup>. Deste modo, a possibilidade da moralidade está garantida por um ordenamento do mundo que não se dá na forma das leis mecânico-causais, pois sem isso estaria interdita a possibilidade de liberdade. A consequência, portanto, é que o mundo não pode ter apenas o determinismo mecânico-causal como seu princípio de ordenação, posto que ele inviabiliza a liberdade. Assim, é necessário que, concomitante com o mecanismo causal, exista também um outro princípio de ordenação do mundo. Este outro princípio é a conformidade a fins externa que tem como causa eficiente o entendimento superior (intelecto arquetípico ou intuitivo), responsável pela ordenação de tudo à perfeição, mas que nós não podemos conhecer.

A ideia kantiana da teleologia interna, de uma ordenação das partes em vista do todo, por uma estruturação interna e não dependente de um elemento exterior, interessa muito a Hegel, embora a estruturação do mundo moral tenha permanecido tributária da teleologia externa. Hegel deseja ultrapassar esta etapa de uma teleologia externa à natureza e buscar uma síntese do princípio teleológico através da teleologia interna. Neste sentido está mais próximo da ideia de causa final de Aristóteles:

O conceito de fim como interno às coisas naturais é a simples determinidade das mesmas, por exemplo, o germe de uma planta que, segundo a possibilidade real, contém tudo o que deve vir para fora na árvore, portanto, como atividade finalística [o germe] está dirigido somente para a autopreservação [*Selbsterhaltung*]. Já Aristóteles reconheceu esse conceito de fim na natureza e a esta eficácia chamou *natureza de uma coisa*; a verdadeira consideração

teleológica – e esta é a mais sublime – consiste, pois em considerar a natureza como livre em sua vitalidade própria (HEGEL, 1993b, p. 14, § 245 Z, grifos do autor).

Esta citação da *Filosofia da natureza* mostra a concepção hegeliana de teleologia como interna à natureza, sem afirmar ou indagar se essa determinação foi dada ou é regida por um entendimento superior. Esta é a própria natureza das coisas e é vã a ideia de salientar a sabedoria de Deus por uma perfeição e finalidade da natureza para a fruição humana; com tal artifício não se vai além do finito e se cai em reflexões indigentes, por exemplo,

quando se considera a videira sob o ponto de vista da utilidade notória que oferece aos homens, e o sobreiro em função das rolhas talhadas de sua cortiça para tampar as garrafas de vinho (HEGEL, 1995, p.362, § 205 Z).

É preciso ultrapassar o plano da exterioridade, do finalismo finito, que supõe a existência de algo fora do mundo, para chegarmos ao plano do finalismo infinito ou interno, pois o plano material e perecível da natureza é apenas um momento negativo, o finito que tem um início que, ao mesmo tempo, não é o primeiro. A eternidade, ao contrário, é o absolutamente presente, o agora, sem antes nem depois: “o mundo é criado, está sendo criado agora e, eternamente foi criado, o que acontece na forma da conservação do mundo” (HEGEL, 1993b, p. 26, § 247 Z). Mas o que é mais interessante em Hegel é que a teleologia, como um tema específico, é objeto apenas da *Ciência da lógica* e representa a estrutura interna do conceito que é o livre em si e por si mesmo.

Para concluir, devemos assinalar que Hegel compreende a teleologia externa como o correlato da transformação da natureza pela atividade intencional do trabalho humano. Disto resulta que o mundo humano é a natureza transformada, para o bem ou para o mal, pois a produção tecnológica ultrapassa a própria intencionalidade inicial do seu produtor. Por isso, o movimento da finalidade interna, como vida que tem um fim em si, é superior ao movimento da fina-

lidade externa. Ao limitar-se ao mundo tecnológico da produção de artefatos (o *télos* finito e externo), o homem permanece na condição do escravo da Fenomenologia, que transforma a natureza, mas é incapaz de libertar-se e promover o verdadeiro reconhecimento, todavia este já é um tema que ultrapassa os limites deste artigo.

## Notas

- <sup>1</sup> “Evidentemente é preciso adquirir a ciência das causas primeiras, já que dizemos que sabemos quando cremos conhecer a causa primeira. Distinguem-se quatro causas. A primeira é a *essência, a forma própria de cada coisa* [Causa formalis] porque o que faz que uma coisa seja está completamente na noção daquilo que ela é; a razão de ser primeira é, portanto, uma causa e um princípio. A segunda é a *matéria, o substrato* [Causa materialis]; a terceira é o *princípio do movimento* [Causa efficiens]; a quarta, que corresponde à precedente, é a *causa final das outras* [Causa finalis], o bem, porque o bem é o fim de toda produção” (ARISTÓTELES, 1981, Livro I, III).
- <sup>2</sup> No Livro II da *Física*, especialmente nos capítulos I e VIII, Aristóteles recorre à técnica para expor a produtividade da natureza sem com isso cair na finalidade finita ou externa. Ele deseja mostrar que a natureza procede segundo fins, embora sem consciência ou intencionalidade (ARISTÓTELES, 1991).
- <sup>3</sup> KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt a.M: Suhrkamp, 1997. Citaremos esta obra com a indicação do parágrafo correspondente, o que permite a localização da passagem em qualquer edição consultada.
- <sup>4</sup> Refiro-me aqui, explicitamente, ao tema da terceira antinomia da razão, na *Crítica da razão pura* e ao tema da liberdade no plano numenal que é desenvolvido na terceira seção da *Fundamentação*.
- <sup>5</sup> Citação feita conforme a edição brasileira. KANT, I. *Crítica da faculdade do juízo*. Tradução de Valério Rohden e Antônio Marques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.
- <sup>6</sup> “O conceito de uma coisa, enquanto fim natural em si, não é por isso um conceito constitutivo do entendimento ou da razão, mas, pode ser um conceito regulativo para a faculdade de juízo reflexiva, para orientar a investigação sobre objetos desta espécie segundo uma analogia remota com a nossa causalidade segundo fins em geral, e refletir sobre o seu mais alto fundamento, o que não serviria para o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário, mas muito mais para o conhecimento daquela nossa faculdade racional prática com a qual, por analogia, nós considerávamos a causa daquela conformidade a fins” (KANT, 1997, § 65).
- <sup>7</sup> Hegel comenta, na *Ciência da lógica*, que Kant teve o mérito de estabelecer a distinção entre finalidade externa e interna sem conseguir, no entanto, superá-la. Mesmo assim, isto foi um passo importante, para além das diferenciações da antiga metafísica. Além disso, Hegel também mostra que a antinomia entre *mecanismo* e *finalidade*, na *Crítica da faculdade do juízo*, é uma retomada da mesma antinomia já expressa na *Crítica da razão pura* entre a *necessidade* e o *mecanismo*, que toma de modo finito a oposição entre finito e infinito. HEGEL, G. W. F. *Wissenschaft der Logik*. In: MOLDENHAUER, Eva; MICHEL, Karl Markus (Ed.). *Werke in 20 Bänden*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993<sup>a</sup>. (II, p. 440-442). Neste texto, a obra *Ciência da lógica*, será citada pelo tomo correspondente, I, v. 5 e II, v. 6 seguidos da página da edição alemã.

- <sup>8</sup> Esta questão foi tratada por Hegel em sua *Propedêutica filosófica* (1809-1811), na *Enciclopédia das ciências filosóficas* (1817, 1827, 1830) e na *Ciência da lógica* (1812-1816), no mesmo lugar sistemático, referindo-se a um momento do conceito que o autor chama de lógica especulativa. Além disso, na *Fenomenologia do espírito* (1807) a abordagem da *Razão observadora* trata da crítica da análise kantiana da natureza que diz respeito também à teleologia.
- <sup>9</sup> “Onde se percebe a *finalidade*, se admite para a mesma uma *entendimento* como autor, portanto, se exige para o fim a existência livre, própria do conceito. A *teleologia* é contraposta principalmente ao *mecanismo*, no qual a determinidade posta no objeto é essencialmente como exterior, uma tal [determinidade] na qual nenhuma *autodeterminação* se manifesta. A oposição entre *causae efficientes* e *causae finales*, [entre] *causas* que atuam simplesmente e *causas* finais, refere-se àquela diferença que, tomada na forma concreta, reconduz à investigação se a essência absoluta do mundo se exprime como um mecanismo natural cego ou como um entendimento se determinando segundo fins. A antinomia do *fatalismo*, com o *determinismo*, e da *liberdade* consiste, do mesmo modo, na oposição do mecanismo e da teleologia, pois o livre é o conceito em sua existência” (HEGEL, 1993a, II, p. 436-437)
- <sup>10</sup> HEGEL, G.W.F. *Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften*. Frankfurt: Suhrkamp, 1993b; 1995. (Eva Moldenhauer e Karl Markus Michel, Ed.). A obra será citada sucintamente por (E) *Enciclopédia*, seguido dos numerais romanos I, II, que designam, respectivamente, E I, *Lógica*, 1995; E II, *Filosofia da Natureza*, 1993b, seguida do número do respectivo parágrafo, quando se tratar do *caput*, ou ainda, seguido da abreviação ‘A’, quando se tratar da *Anotação* (*Anmerkung*), ou de ‘Z’ quando se referir ao *Adendo* (*Zusatz*).
- <sup>11</sup> KANT, I. *Kritik der Urteilskraft*. Frankfurt : Suhrkamp, 1997. (Von Wilhelm Weischedel, Org.). No § 88, Kant aborda o tema de um ser inteligente e autor do mundo e mostra que tal ser é Deus e que sem o entendimento de tal “demiurgo” não poderíamos compreender a relação da conformidade-a-fins e a lei moral. Porém esta é uma inferência para a faculdade de juízo “segundo conceitos da razão prática e como tal própria para a faculdade de juízo reflexiva, não para a determinante”. “A efetividade de um supremo autor do mundo e um legislador moral está por isso suficientemente demonstrada simplesmente para o uso *prático* da nossa razão, sem determinar algo teoricamente a respeito da sua existência”.
- <sup>12</sup> “Ora se as coisas do mundo, como seres dependentes segundo a sua existência, necessitam de uma causa suprema, atuando segundo fins, então o homem é o fim terminal da criação, pois que sem este a cadeia dos fins subordinados entre si não seria completamente fundamentada; e só no homem – mas também neste somente como sujeito da moralidade – se encontra a legislação incondicionada relativamente a fins, a qual por isso torna apenas a ele capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada” (KANT, 1997, § 84).

## Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Madrid: Espasa-Calpe, 1981.

\_\_\_\_\_. *Sur la nature*: (Physique II). Traduction de L. Couloubaritsis. Paris: J. Vrin, 1991.

D'HONDT, J. Teleologia e práxis na "Lógica" de Hegel. In: (Org.). **Hegel e o pensamento moderno**. Porto, Portugal: Rés Editora, 1979.

HARTMANN, N. **Teleologisches Denken**. Berlin: Walter de Gruyter, 1944.

HEGEL, G. W. F. **Crítica da faculdade do juízo**. Tradução V. Rohden e A. Manques. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1993.

\_\_\_\_\_. **Enciclopédia das ciências filosóficas**. Tradução de Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995. v. I, II.

\_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften I**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a. v. 8.

\_\_\_\_\_. **Enzyklopädie der philosophischen Wissenschaften II**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993b. v. 9.

\_\_\_\_\_. **Fenomenologia do espírito**. Tradução de Paulo Meneses. Petrópolis: Vozes, 1992. v. I; II.

\_\_\_\_\_. **Phänomenologie des Geistes**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993c. v. 3.

\_\_\_\_\_. **Science de la logique**. Premier Tome: L'Être. Traduction de P. J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1972.

\_\_\_\_\_. **Science de la logique**. Deuxième tome: La Doctrine du Concept. Traduction de P. J. Labarrière e Gwendoline Jarczyk. Paris: Aubier, 1981.

\_\_\_\_\_. **Wissenschaft der Logik**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1993a. v. 5, 6.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Manuele Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1994.

\_\_\_\_\_. **Fundamentação da metafísica dos costumes**. Tradução de Paulo Quintela. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Os Pensadores).

\_\_\_\_\_. **Kritik der Urteilskraft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. (Von Wilhelm Weischedel, Org.).

\_\_\_\_\_. **Kritik der reinen Vernunft**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1997. (Von Wilhelm Weischedel, Org.).

STANGUENNEC, A. **Hegel critique de Kant**. Paris: P.U.F., 1985.

Recebido em: 19 de julho de 2007.

Aprovado em: 5 de dezembro de 2007.