

RACIONALIDADE E TELEOLOGIA: O JOGO DA FINALIDADE NA RACIONALIDADE DOS SISTEMAS E NA REALIDADE

Oswaldo Market

Professor Catedrático, Director da Licenciatura de Filosofia da
Universidade Lusófona de Humanidades e Tecnologias

As reflexões que lhes proponho que façam relacionam-se com as questões que se poderiam formular através de duas aporias:

Em primeiro lugar, uma concepção, um *sistema* teleológico da natureza ou de uma parcela desta poderá, verdadeiramente, ser fundado em razões? Dito por outras palavras, será racional? Em que sentido se deverá compreender, então, a teleologia Kantiana? Em segundo lugar, o que há na realidade que possa fazer-nos pensar numa explicação finalista? No centro da nossa reflexão está a relação que existe entre racionalidade e sistema, por um lado, entre racionalidade e teleologia, por outro, e isso, a propósito da doutrina de Kant. Esta servir-nos-á, de resto, apenas de referência para a clarificação da temática enunciada.

I Síntese, razão e sistema

Parág. 1. Uma relação entre os conceitos de racionalidade, ordem e, implicitamente, sistema, encontra-se já nas mais antigas concepções conhecidas. E isto, justamente, quando se tratava de nomear a realidade no que ela tem de mais originariamente compreensível. As palavras *Toa*, *Tta* e *Logos* são disso um bom exemplo¹.

Na aurora do pensamento ocidental, termos como *ratio* e *logos* integram-se, de certa forma, na linguagem quotidiana, sem perder as suas conotações primitivas. Os romanos chamam *ratio* à proporção entre diversos valores, o que equivalia a considerar estes como elementos de um «conjunto». Do mesmo modo, a palavra *logos* servia, originariamente, para os Gregos designarem esses conjuntos nos quais os componentes têm uma relação e uma conexão entre si. O próprio *cosmos*, a *ordem*, no seu sentido próprio – ou seja, quando designa o universo como qualquer coisa organizada – não é compreensível em si senão com *logos*. Isto sugere que a *ordem* desempenha um papel fundamental na compreensão da razão, enquanto estrutura objectiva do real e carácter unitário do todo, e que, sem ordem, nós não podemos representar um conjunto ordenado.

Podemos resumir, dizendo que a *ordem* tal como o *logos* e a *ratio*, enquanto estrutura que pressupõe o real, constitui aquilo que permite a integridade de um todo, não sendo o todo, como unidade ordenada,

¹ Na edição dos «*Os Quatro Livros*» por Séraphin Copuvreux com o texto chinês, as traduções francesa e latina e um Prefácio de 1895, encontra-se no primeiro desses três volumes um Glossário, do qual transcrevemos as acepções do termo Tao: «Caminho, via, meio para atingir um fim, seguir uma via; a via da virtude, os princípios da sabedoria, a razão direita, a virtude perfeita, doutrina, princípio, regra, razão de ser, acção, influência; dizer, falar, contar, explicar; governar, dirigir» (sublinhado por nós). Paris, As Belas Letras, 1949, vol. I, racine 162.

Não é necessário fazer aqui referência ao sentido do termo no *Tao te King*.

Rta «significa textualmente "o curso das coisas"»; «Rta designa a ordem do mundo. Tudo o que neste mundo revela uma ordem está subordinado ao princípio do Rta».

S. Radhakrishnan, *Indian Philosophy*, 1923. Nós citamos a edição alemã *Indische Philosophie*, Darmstadt/Baden Baden/Genft, Bolle, 1956, vol. I, p. 64.



senão o conjunto das partes, que perdem a sua autonomia para se tornar qualquer coisa que é somente em função daquele (todo).

Parág. 2. A Intelecção, não pode, portanto, ser estranha a esta conjugação da partes diversas relacionadas com uma unidade (que estão em relação com a unidade). À sua maneira, ele deve, também, participar de uma função unificadora, que permite conhecer o todo. O intelecto deve construir sínteses. É um grande mérito de (para) Kant ter visto isto. Segundo ele, é nas sínteses que a pluralidade dos dados sensíveis recebem sentido. Antes destas sínteses intelectuais, os dados sofreram já duas elaborações (a das intuições e a dos esquemas da imaginação), que tendem a obter uma organização dos *data* cada vez mais complexa.²

Se seguirmos Kant, notaremos que ainda não fala da razão. Para aceder a esta, devemos elevar-nos a um nível de estruturação ainda mais complexo, que é, segundo ele, o nível supremo em nós. É nesse nível supremo que se modela a arquitectura dinamicamente unificadora do todo das diversas sínteses intelectuais. A faculdade que leva a cabo uma tal tarefa é designada de *razão*, Vernunft por Kant e a obra arquitectónica desta, designa-a — é a primeira vez que utiliza o termo — de *sistema*.

Parág. 3. Se prestarmos atenção, a palavra síntese, tal como a palavra *sistema* abraçam a totalidade do sentido de *logos* e de *ratio*. Pode-se, pois, e deve-se pôr em quettão o estatuto real da síntese e do sistema, ou seja, tentar saber o que corresponde, na realidade, a essas duas funções unificadoras.

Em linguagem científica, a palavra *síntese* serve para designar as combinações e as junções efectivas, «profundas» (químicas, mais ou menos estáveis) de diversos elementos que dão lugar ao nascimento de uma substância nova (substância na acepção corrente da palavra).

A matéria orgânica supõe a função sintética, quer dizer: na configuração da matéria orgânica intervieram processos de unificação e, portanto, de transformação dos elementos, processos que deram lugar a um novo *status* da matéria. Mas o que nos impede de falar de síntese onde não há componentes carbónicos? (*ou combinatórios?!!!!*). Em toda a união real dos ingredientes que compõem novos elementos, por exemplo, em toda a molécula, encontramos funções que preenchem as condições de síntese.³ Mesmo no átomo, poderíamos considerar que há sínteses dessas. Se se aceita este alargamento de horizontes não de pode

retirar esse carácter de (ser) síntese senão de partículas elementares, se é que, realmente, elas não possuem massa.⁴

Mas se procurarmos o que corresponde ao «sistema», na direcção oposta à do mais pequeno, quer dizer, ao universo, temos de fazer face a estruturas muito mais complexas. Pode-se, talvez, pensar que o «sistema», no seu sentido mais próprio, nunca se situa senão no individual. Aparentemente, só nos indivíduos encontramos uma síntese caracterizada pelo dinamismo que governa a função de todas as partes e elementos. Mas, como se verá, o conceito de sistema é, também, aplicável a todo o universo e ainda a todas as partes unitárias deste.

II

Kant: do determinismo ao finalismo

Parág. 4. Voltemos, agora, a Kant. Já Vimos que ele utiliza a palavra «síntese» para explicar a função intelectual. Parece, portanto, que restringe o domínio do que os romanos chamavam *ratio* e os gregos, *logos*, ao falarem das faculdades cognitivas. Mas no que diz respeito à realidade, a ciência faz, também, a mesma redução à matéria orgânica, e reservando o termo «sistema» aos conjuntos muito mais complexos cujos elementos constituintes possuem uma dinâmica múltipla, independentemente do facto de se tratar de um conjunto com limites precisos (sistema fechado) ou sem limites (com sistema aberto). Kant procede, portanto de forma análoga. Insistimos, Insistimos, ma no domínio do conhecimento. Ele distingue, assim, entre o conjunto ainda não organizado das sínteses intelectuais e o sistema. Este é o que, para ele, constitui a ciência, de que a razão, como finalidade é o órgão. Mas a sistematização desta exerce-se sobre as sínteses, que são os elementos do sistema. Sem dúvida, e não será necessário insistir neste ponto, é mesmo a razão que, em verdade, conhece, embora ela não tenha nunca acesso directo, à realidade empírica, a nenhum objecto inteligível. E é sempre ela, também, que, a pensa no seu conjunto. Mas, para tudo, ela tem, além disso, a orientação que lhe oferecem as ideias.

Parág. 5. Estas considerações, assim como outras tão bem conhecidas instituem o quadro no qual Kant elabora a sua teoria do conhecimento (ciência) e, ao mesmo tempo, a sua concepção da natureza. A este respeito, o edifício que ele constrói repousa sobre o Eu Transcendental como fundamento de toda a síntese, sobre o papel do esquematismo no conhecer efectivo e, finalmente, sobre a dinâmica dedutiva da razão. Esse edifício complexo *exige* a sua plataforma *necessária*, na ordem do conhecimento das funções transcendentais. Mas Kant nunca afirma que seja a estrutura do objecto o que nos

² Kant começa a sua reflexão sobre a síntese em A 97 (Ak. Ausg. IV 76) e ocupa-se dela mais profundamente desde B 129 (Ak. Ausg. III 107). Nós fazemos referência à edição da Academia de Berlim da *Crítica da Razão Pura* (doravante CRP), cujo vol. IV contém o texto da 1ª edição e o III daquele da 2ª.

³ Em diversos locais das suas obras, Ludwig von Bertalanffy afirma sobre o sistema «estamos de acordo em considerar que uma galáxia, um cão, uma célula e um átomo são sistemas reais». Ver, por exemplo, o Prefácio em *General System Theory, Foundations, Developpment, Applications*. New York, George Braziller, 1968.

⁴ Nós referimo-nos evidentemente aos *quarks* mais primitivos embora até ao presente nenhum *quark* livre tenha sido encontrado.

obriga a conhecer de uma ou de outra forma. É na CFJ (Crítica da Faculdade de Julgar) que ele dá um papel central a uma classe de objectos que nos *obrigam* a representá-los noutras estruturas. Estes objectos levam-nos ou convidam-nos a introduzir uma compreensão teleológica da natureza. Deve-se ter em conta este ponto.

Seria completamente diferente se nos comprometêssemos com o conhecimento das estruturas lógicas de validade irrecusável, ou seja, se a lógica fundasse, não só no conhecer *in genere*, mas se, ao misturar-se ao próprio conteúdo do conhecer, ela obrigasse antes a proceder exactamente da forma como o fazemos. Neste caso, teríamos de nos convencer, não só que apenas podemos representar seja o que for da forma como o representamos – convicção que, como já vimos, pode revelar-se enganadora; teríamos, ainda, além disso, que aquilo que conhecemos desta forma deve ser *necessariamente* conhecido *assim*, visto que *seria impensável que pudesse ser de outro modo*.

Kant inaugurou uma lógica nova que designa de «transcendental». Esta lógica, diferentemente da lógica formal da tradição, dá-nos uma estrutura de inteligibilidade genérica aos domínios do real que são acessíveis ao homem. Por conseguinte, devemos desde já tornar claro se, por exemplo, a sua teoria da natureza (enquanto domínio do determinismo mais absoluto) é exigida pela lógica transcendental, ou se faz apenas uso dela. No primeiro caso, uma concepção finalista da existência seria, ou impensável, ou então, a prova de que a lógica transcendental é concebida sobre bases falsas.

Qual é o caso de Kant, quando afirma, por várias vezes, na CFJ que há seres naturais que «nos obrigam» a pensá-los do ponto de vista da finalidade? A nossa reflexão terá, doravante, o encargo de esboçar ao menos uma resposta para esta questão.

Parág. 7. O que nos obriga, segundo Kant, a recorrer a uma explicação finalista?

No fundo, dá-nos duas respostas. A primeira encontra-se na introdução à CFJ. Começa por reconhecer que a natureza oferece uma enorme variedade de «formas» e «por assim dizer tantas modificações dos conceitos transcendentais universais na natureza, que ficam determinados pelas leis que o entendimento puro dá *a priori*; não dizendo essas leis respeito senão à possibilidade de uma natureza (como objecto dos sentidos), que também por isso deve haver leis, que, como leis empíricas, podem, por certo, ser contingentes face ao *nosso* entendimento *Verstandeseinsicht*, mas que, para merecer serem chamadas de leis (como o exige, também, o conceito de uma natureza), devem, contudo, poder ser consideradas como necessárias a partir de um princípio de unidade do diverso, ainda que este nos seja «desconhecido».⁵ Esse princípio será o da finalidade.

Anteriormente, Kant tinha estabelecido a distinção entre a função judiciária dita «determinante» (*bestimmend*) e a que ele designa «reflexiva» (*reflektierend*). Nos dois casos, o julgar consiste no mesmo: em incluir o particular no universal (quer se trate de o designar de regra, princípio ou lei). Empregamos a função reflexiva quando não possuímos tal princípio ou conceito universal. Nesse caso, não temos perante nós senão o que é particular e devemos fazer por encontrar-lhe o meio de uma subsumção sem a qual não poderíamos chegar ao conhecimento. Essa situação é, contudo, bastante frequente, dada a variedade de formas que há, na natureza. *E é aqui que somos levados a introduzir a perspectiva teleológica.*

Parág. 8. Mas esta distinção pode induzir-nos em erro. Para a compreender, basta tentar «iluminá-lo» com um exemplo:

Toda a gente elaborou o conceito de «quadrúpede» com mais ou menos ingredientes científicos. Assim, alguém que visse um quadrúpede sem nunca o ter vistos, poderia, mesmo assim, reconhecer a situação em causa, ignorando, no entanto, muitas coisas sobre isso. Neste caso, a faculdade de julgar funcionaria na modalidade «determinante» (e em todo o caso, subsumante). Mas se há duas funções da faculdade de julgar tão diferentes uma da outra que seria necessário fazer um estudo crítico especial de uma dessas funções, à parte daquele que foi já realizado sobre a outra função na CRP,² isso não pode significar que a diferença entre elas consista em algo de tão banal (em relação ao problema de que nos ocupamos) que o grau de informação, de cultura ou de experiência acumulada por um sujeito que teria podido, deste modo, obter conceitos fáceis de aplicar neste caso particular.

Voltemos ao exemplo anterior. Como se pode chegar a elaborar o conceito de «quadrúpede»? Note-se, aliás, que poderíamos pôr a mesma questão a propósito de todos os conhecimentos que possuímos dos objectos que habitualmente nos rodeiam, sejam eles os produtos da «técnica» ou da natureza: como é que nós temos o conceito de «mesa», de «estrela», de «árvore», de «homem»? O conhecimento que temos deles deve ter a mesma origem. Se eles não estão contidos expressamente no conceito de natureza, segundo a legislação do entendimento puro, eles deverão ter sido elaborados *reflexivamente* e é necessário que assim seja não somente no caso de alguns destes seres particulares, mas precisamente naquele de todo o ser particular. É absolutamente necessário, pois, que todos estes seres possam chegar ao conhecimento pela mediação desta função que ele apelida com uma palavra de origem latina: *reflektierend*. E, como é aliás o caso de tantos outros latinismos empregues habitualmente na literatura filosófica alemã, este termo que nos parece intraduzível (o que talvez possa ser verdade), pode induzir-nos em erro.⁶

⁵ Nós citamos a tradução de A. Philonenko da *Crítica da Faculdade de Julgar* (doravante), Paris, Vrin, 1968, p. 28 (Ak. Ausg. V 179-180).

⁶ Nós seguimos, contudo, a maior parte das vezes, a versão tradicional de «*reflektierend Urteile*» por «*juízo reflexivo*» (e não por «*juízo reflexo*»), para evitar romper um hábito já enraizado.

Dito por outra forma: se se admite esta diversidade de funções, a do «julgamento determinante» e a do «julgamento reflexivo», a ciência só pode surgir da conjunção pelo menos das duas. Isto coloca-nos uma série de problemas.

A título de orientação, citemos alguns deles: Como devemos nós compreender o esquematismo? O seu desígnio não é a captação «determinante» e não «reflexiva» dos objectos da natureza? Existem na verdade estes dois tipos de julgamentos, que Kant postula tão radicalmente? Será que o quadro categorial kantiano compreende todas as zonas possíveis de inteligibilidade da natureza? Até que ponto a transcendentalidade *subjectiva*, exigida pelo julgamento reflexivo, se pode introduzir nas teorias científicas?

Porque não há uma «categoria» de finalidade? Em resumo, a lógica transcendental pode ficar imune após a constatação de que há objectos conhecíveis cuja lei ela não prescreve directamente?⁷

Parág. 9. Mas regressemos ao ponto de partida desta reflexão. Dizíamos que Kant nos oferece duas respostas a esta pergunta e nós acabamos de expor a primeira, segundo a qual somos obrigados a recorrer à finalidade. O constrangimento resulta de que nós não possuímos a lei (o predicado subsumente) da intelecção do «sujeito», que no julgamento, é sempre o «particular» (*das Besondere*).⁸ A segunda, aquela que Kant mais vezes repete na *CFJ*, afirma que há uns seres determinados, nos quais observamos uma forma que não está conforme com as leis impostas pelo intelecto puro. É então que se é obrigado a recorrer ao finalismo: «Para reconhecer que uma coisa não é possível senão como fim...é preciso que a sua forma não seja possível segundo as simples leis naturais, quer dizer leis que podem ser conhecidas por nós pelo entendimento só aplicado aos objectos dos sentidos».⁹ À margem do mecanismo da natureza, uma tal coisa, uma tal «não-máquina», Kant apelida-a «fim da natureza» (*Naturzweck*), se, «enquanto que produto natural, ela deve envolver nela mesma e na sua possibilidade interna, uma relação com os fins», «*eine Beziehung auf Zwecke*».¹⁰

O parágrafo anterior contém a famosa declaração: «Eu direi provisoriamente que uma coisa existe como fim natural, logo que ela é *causa e efeito dela própria* (ainda que seja num duplo sentido).¹¹ É assim este género de «coisas» que Kant apelida de «seres organizados», segundo a afirmação que dá o seu título ao parágrafo 65: «As coisas enquanto que fins naturais são seres organizados».¹²

Parág. 10. Kant introduz assim o estudo dos «seres organizados». Tais «corpos» (*Körper*) não possuem somente uma força motriz: «Assim um ser organizado não é simplesmente máquina» — acaba de utilizar o exemplo do relógio — «porque a máquina possui unicamente uma força motriz; mas o ser organizado possui em si uma *força formadora* (*bildende Kraft*), que ele comunica aos materiais, que não a possuem (ele organiza-as): trata-se assim duma força formadora que se propaga e que não pode ser explicada pela faculdade isolada de movimentar (o mecanismo).¹³

Segundo Kant, este poder organizador é inerente ao ser que o possui. É por isso que a analogia com a obra de arte não é apropriada para compreender o ser organizado: «Diz-se muito pouco da natureza e da sua faculdade nos produtos organizados quando se a apelida *uma analogia da arte*; imagina-se com efeito, então, um artista (um ser razoável) por fora dela».¹⁴ A vida oferece talvez uma analogia mais próxima, embora isso faça nascer para Kant bastantes problemas à volta desta pergunta: não será preciso uma alma para animar a matéria e como se poderia passar isso?

É curioso notar que — e o parágrafo 65 é neste sentido muito significativo — Kant não admite de qualquer maneira que estas «coisas» estranhas sejam, com efeito, seres vivos, embora ele os considere muito próximos destes. Ele emprega mesmo toda a sua energia mental para mostrar que elas são «produtos» da natureza, seres naturais, nos quais habita uma capacidade que, paradoxalmente, é absolutamente estranha à ordem física, cuja lei é imposta pelo intelecto.. «Mas a *perfeição natural interna*, aquela que as coisas possuem, que só são possíveis como *fins naturais* e que por esta razão se chamam seres organizados, não pode ser pensada e explicada por nenhuma analogia com um poder físico qualquer nosso conhecido, quer isto dizer, um poder natural, e já que nós próprios pertencemos à natureza em sentido alargado, ela nem sequer mesmo pode ser conforme a uma analogia exactamente proporcionada com a arte humana.¹⁵

Em todo o caso, parece bastante estranho que Kant só admita, por um lado, uma analogia «afastada» entre as «coisas» que são «fins da natureza» com a ordem prática e, por outro lado, que pura e simplesmente não os considere sequer como seres vivos. Neste sentido, o texto perto do fim do parágrafo 65 revela-se interessante, quando Kant afirma: «O conceito de uma coisa, não é assim constitutivo do entendimento ou da razão.» Queiram observar como ele expulsa da sua teoria da natureza, tal como a tinha exposta na *CRP*, todo o conhecimento científico qual ele nomeia, apesar de tudo, os «produtos» daquela, já que eles não estão submetidos à legislação das nossas faculdades superiores. «Mas ele pode ser entretanto um conceito regulador para a faculdade de julgar reflexiva, para guiar a pesquisa sobre os objectos deste género e

⁷ Embora Kant conceda um carácter «transcendental» aos julgamentos «reflexivos», é apesar de tudo difícil ver como isso possa permitir-lhe integrar a *Lógica Transcendental*.

⁸ Relativamente ao predicado.

⁹ *CFJ*, #64, 189, (Ak. Ausg. V 369-370).

¹⁰ *CFJ*, 192 (Ak. Ausg. V 373).

¹¹ *CFJ*, 190 (Ak. Ausg. V 370). Traduzimos «vorläufig» por provisoriamente. E não por antecipativamente como o faz Philonenko.

¹² *CFJ*, 191 (Ak. Ausg. V 372).

¹³ *CFJ*, 193 (Ak. Ausg. V 374).

¹⁴ *CFJ*, 193 (Ak. Ausg. V 374).

¹⁵ *CFJ*, 194 (Ak. Ausg. V 375).

reflectir sobre os seus princípios supremos segundo uma analogia afastada com a nossa causalidade seguindo fins gerais, esta reflexão servindo menos o conhecimento da natureza ou do seu fundamento originário «*Urgrund*» que aquela da faculdade prática racional em nós, em analogia com a qual nós consideramos a causa desta finalidade.¹⁶ Assim, apesar deste «afastamento», à medida que nós avançamos na nossa reflexão sobre a finalidade natural, a nossa meditação sobre a faculdade prática avança também.

Parág. 11. Eis, então, o que Kant quer desta maneira deixar claro: que os «seres organizados», na medida em que eles são os únicos que podem ser apelidados «fins da natureza», oferecem «uma realidade objectiva ao conceito de fim...fundamento de uma teleologia». E já que um «fim que não é um fim prático, mas um fim da natureza»,¹⁷ só pode ser estudado no quadro da *Naturwissenschaft*, será portanto necessário que a teleologia encontre aqui o seu lugar.

Parág. 12. Se se meditar um momento sobre o que acabamos de dizer, o que nós dizíamos no fim do parágrafo 8 vê-se confirmado: é preciso, pois reconhecer que a CFJ, ao menos na sua segunda parte, que é aqui o nosso ponto de referência, ameaça danificar o grande edifício que Kant tinha apresentado na CRP. Com efeito, o esquematismo, que já não chega para explicar a intelecção de não importa que objecto natural, é ali posto em questão. E, no que respeita ao horizonte categorial, que deveria cobrir todas as regiões de inteligibilidade da natureza, acaba por se descobrir que ele deixa de fora nada menos que o mundo dos «seres organizados». Ainda mais: mesmo o conceito de natureza tingesse incontestavelmente de uma anfibiologia. Por um lado, a natureza é submetida às leis inexoráveis do entendimento (*Verstand*); por outro lado, ela é susceptível de ser considerada por um ponto de vista totalmente diferente, o da teleologia, que a olha «como se» (*als ob*) ela fosse governada por um intelecto que não é o nosso.

E a ordem transcendental, ei-la reduzida, no que respeita às grandes parcelas da realidade, a não ser senão um fundamento «subjectivo» da nossa compreensão do universo. E tudo isto porque, fundamentalmente (houve outras razões, que tiveram a sua origem na necessidade de «sistematizar» a totalidade da doutrina Kantiana), se quis explicar o caso de certos seres que parecem intangíveis no seu dinamismo e estrutura, se não fizermos intervir a consideração teleológica.

Contudo, ninguém duvidará que a CFJ, apesar de todos os problemas que põe, também está cheio de penetrantes descobertas. É bastante provável que, apesar do que ela custou ao seu autor, esta obra contenha

a primeira caracterização do ser vivo que assinala na direcção da sua estrutura sistemática.

III

O que caracteriza o ponto de vista teleológico.

Parág. 13. Em Kant, há muitos problemas que resultam das circunstâncias do seu próprio pensamento, mas, em geral, somos forçados a reconhecer que toda a perspectiva teleológica comporta algumas dificuldades que lhe são próprias. É por isso que conviria questionar-nos sobre o que constitui a perspectiva finalista. O que é que define precisamente um *tudo* teleologicamente concebido? Não é seguramente o facto de que supõe uma diversidade de elementos juntos num todo, nem a presença de sínteses submetidas a uma conjunção superior, e não é sem mais que num tal ser possam ter lugar procedimentos e funções diversas. E não pode ser a posseção duma estrutura, embora seja dum nível de complexidade mais elevado, já que a supomos desde o começo.

Um objecto estelar bem pode possuir todas estas características, sem que se ponha, geralmente, a pergunta sobre a sua finalidade.

O carácter da questão teleológica relaciona-se com um problema respeitante à estrutura de um tudo, e que se põe somente quando certas configurações são dadas: aquelas que parecem pressupor ou envolver um projecto ou um plano. Só a suspeita de que haja um «plano» chega para levantar inquietação e aporias.

Parág. 14. Não se pode esquecer que o questionamento teleológico diz respeito directamente à teoria clássica da *causa final*. E que esta se refere a um *agente*, que apenas age pela representação de um fim, o qual se propõe realizar. É por isso que Kant encontra na vida prática a analogia adequada ao finalismo. O móbil (*Triebfeder*) dela, a mola que a empurra, se quisermos traduzir textualmente a palavra, é o *respeito para com a lei moral*.

(*Achtung für moralisches Gesetz*). O respeito é, sem dúvida, uma dimensão efectiva, é verdade, e é de facto ele o único afecto que joga um papel fundamental na ética Kantiana.

Mas, sem a representação da lei, o móbil da praxis não teria energia para atingir o *fim* da nossa acção, do nosso *projecto* ético.

O que há, pois, de especial num projecto ou num plano? É simples: eles parecem pressupor inevitavelmente um cálculo mental e um propósito; em suma, um actor inteligente capaz de os elaborar e de os pôr em obra. Mas isso implica ou bem que haja na natureza seres que não podem ser compreendidos senão no quadro da finalidade — portanto, de um cálculo e de uma decisão —ou bem que aquela, a natureza

¹⁶ CFJ, 194 (Ak. Ausg. V 375).

¹⁷ CFJ, 194 (Ak. Ausg. V 376).

será ela mesma um ser inteligente, capaz de raciocinar e agir com premeditação, ou bem ainda que a natureza no seu conjunto exige que haja um desses caracteres, Evocando o título de um ensaio de Ortega Y Gasset – título que anunciava considerações dum tipo completamente diferente – bem se poderia gritar, tal como o marinheiro que acaba de avistar terra, *Dios à la vista!*: «Dieu en vue!».

Parág. 15. Em resumo, Kant não podia ceder. O seu sentido da coerência e, sobretudo, o seu sentido filosófico, pode-se supor, impediam-no de o fazer. É por isso que, por um lado, ele rejeitou que haja um conhecimento *sensu strictu* e *objectivamente* teleológico, e, por outro lado, procurou chamar a atenção, afluando a retórica, para esta espécie de meio termo entre uma natureza inteligente e eficazmente providente, e um *Deus* que foi o criador dela. Nós fazemos aqui referência a este pensamento já mencionado mais acima: «Eu direi provisoriamente que uma coisa existe como fim natural, logo que ela é causa e efeito dela mesma (ainda que seja num duplo sentido)».¹⁸ Deve-se, por outro lado, observar que as considerações que se seguem a propósito da árvore, da sua espécie, e, ao mesmo tempo, da sua maneira individual de ser, constituem uma meditação breve mas profunda sobre a vida.

Parág. 16. O que dá, pois, a característica da concepção finalista é que se admite, ou se pensa que é preciso admitir, um fundamento *projectante* como qualquer coisa necessária para compreender os seres organizados. No fundo, trata-se aqui de uma convicção espontânea mas acrítica, segundo a qual todo o «plano» implica que haja um ser planificador e, sobretudo, que um «plano» e um «projecto» não são senão a mesma coisa.

Finalismo e teleologia surgem, pois, onde e quando se identifica a *ordem*, portanto a *ratio* e o *logos*, com um «fim-projecto». Esta expressão é reduplicativa, porque quando se diz de qualquer coisa que ela é um fim, introduz-se já aí não simplesmente a organização (o «plano», ou a «planificação»), mas um «projecto», que deve ter um autor. Convém, pois, insistir neste conceito de «planificação».

Parág. 17. A que é que se chama aqui «planificação»? É muito simplesmente a estrutura de um todo sistemático e a dinâmica que ele comporta.

Para melhor agarrar o coração da nossa temática, talvez fosse melhor usar de um exemplo – embora os exemplos sejam maus em filosofia, sobretudo se são tão simples como este aqui... Pode-se sonhar com a «planificação» de um edifício. Um arquitecto é aquele que pode

captar melhor a sua estrutura, as funções das suas partes, etc. Até pode desenhar o «plano». Se observarmos um tal plano e se se tiver a preparação requerida para o compreender, compreender-se-á também a estrutura da construção. Mas se se compreende por «plano» o «projecto» do edifício, toma-se imediatamente em consideração uma instância que lhe é «exterior». E aí, o papel do arquitecto seria totalmente outro: ele não seria aquele que compreende a estrutura da construção, mas antes aquele que fez o projecto com vista à sua feitura.

Parág. 18. A dimensão finalista revela-se, à partida, não na consideração duma simples estrutura, não na sua dinâmica intrínseca, se ela a possui, mas no que ela tem de *projectada* e, ao mesmo tempo, de «querida».

Sem dúvida alguma – e Kant tem razão neste ponto – o conceito de finalidade (projecto) está compreendido por analogia com o que se conhece da vida prática, no que ela tem de intenção, de cálculo e de decisão. Cada um projecta a sua vida, ou pelo menos, pode procurar fazê-lo. Mas o que é que nos permite supor, bem ou mal, que há seres – nós próprios – que não somente são um sistema em si mesmo, mas que, para mais, implicam um finalismo?

Por um lado, a sua extrema complexidade, que nos parece ser digna de ser objecto duma consideração cuidadosa, e a qual seria mesmo impensável que ela não seja o resultado de um cálculo. Eis a razão por que Kant emite a hipótese de um Verstand, de um entendimento.

Mas deve-se ainda ter em consideração, por outro lado, a inegável utilidade que certas funções e estruturas possuem, e que nos parecem ter sido desencadeadas intencionalmente. A literatura científica habituava-nos constantemente ao emprego de conceitos finalistas, sobretudo nas assim chamadas Ciências Naturais. A pele e a gordura de uma baleia permitem-lhe suportar temperaturas extremas; a cor de certos pássaros oferece-lhes uma camuflagem ideal perante alguns dos seus inimigos naturais; etc., etc. Cassirer acredita que Kant fez bem em distinguir a *utilidade* da *finalidade*. Nós não queremos discutir aqui nem com nem com outro, mas parece evidente que a consideração de qualquer coisa como vantajosa ou útil bem pode sugerir a ideia de planificação.

Parág. 19. Encontramo-nos diante de dois problemas diversos. Aqui está o primeiro: à parte a sugestão exercida sobre nós por uma coisa qualquer, será que há o que quer que seja em alguns seres que nos *constranja* a pensar neles como se eles tivessem sido projectados? E o segundo: será que o *porquê*, entendido como *fundamento* ou *razão*, enquanto função necessária do sistema (quer este seja teórico ou prático), em suma, este porquê que é a *própria essência* de um tal sistema, pode-se transformar num *para quê*?

¹⁸ Ver nota 11.

IV A raiz do problema

Parág. 20. A resposta à primeira pergunta – se existe realmente uma dimensão atíngivel não importa qual objecto, dimensão que exigisse pensar este objecto como planificado – deve ser não. A razão desta negação aparentemente dogmática encontra-se na distinção entre *projecto* e *planificação*, segundo a acepção deste último que nós empregamos aqui. Vejamos.

O «comportamento» de um sistema, isto é, a actividade que ele desenvolve e os processos que aí têm lugar podem produzir-se *necessariamente* pela interacção dos elementos que o integram as reacções que se produzem entre eles, em conformidade com as leis psíquico-químicas. Nós imaginamos, evidentemente, um *sistema fechado*.

Sem dúvida, também se pode supor, sem ter em conta neste momento o respeitante ao princípio da indeterminação de Heisenberg, que ou nós próprios ou então um entendimento mais potente que o nosso, poderia talvez prevêr todos os estados futuros do sistema. Neste caso, parece-o – *é bem possível que não seja senão uma aparência* –, os processos de um tal sistema devem ser determinados *com necessidade*. Mas não se poderia estabelecer entre este intelecto ou razão conhecedora e o sistema outra relação que não esta: a relação que se estabelece entre o sistema e o intelecto, que o conhece e vê previamente as suas configurações futuras. Pode-se, com efeito, sem ter de recorrer a um outro entendimento que não o nosso, predizer, pelo menos no geral, o que se vai passar com uma supernova, por exemplo.

Mas se se dirige a atenção em direcção à situação inicial do sistema, e se se procura fazer uma leitura premonitória de tudo o que lhe sucederá no futuro, pode-se dizer que todo o sistema está aí *configurado*.

Pode-se avançar um pouco mais longe ainda, se se descobre um tipo de sistema, que possa não somente desembaraçar-se da sua estrutura inicial, mas pra mais, que seja *explicitamente* pré-configurado, embora seja simplesmente enquanto possível (já que seria pré-configurado nesta pré-configuração poderia não conseguir realizar-se). É o caso da molécula da vida. Um conjunto de proteínas e ácidos nucleicos – isto é, a conjugação de uma substância capaz de efectuar funções e uma codificação destas mesmas – constitui uma *planificação* autêntica de um sistema. Este é orientado, dirige-se para um desenvolvimento que contudo não deve suceder necessariamente, já que bem pode passar-se que, finalmente, não possa na realidade contar com fontes energéticas. É, pois, apesar da sua perfeição, um sistema aberto, de acordo com a expressão bem conhecida de Bertalanffy para designar o ser vivo, e que significa para ele o começo da sua meditação sobre a «teoria dos sistemas».

Eis aí a acepção exacta do termo «planificação», aquele que nós empregamos aqui. Todo o projecto autêntico implica, seguramente, um certo nível de planificação. Mas não se pode dizer o mesmo do inverso. Ninguém teria encarado a instância genética de um ser vivo como o que envolve «um propósito», a «premeditação» daquele, isto é o seu *projecto*. Só metafóricamente se pode falar assim.

Parág. 21. Convém-nos aqui considerar, em visão panorâmica, o que nós apelidamos de configuração de um sistema. Seria ainda mais adequado falar de pré-configuração, palavra que indica sem equívocos que nós fazemos referência à situação primordial do sistema, a partir da qual decorrem os seus acontecimentos futuros, e não somente na estrutura dinâmica global já em vias de realização. Neste caso, de acordo com o que já dissemos, «parece» que se poderia considerar que os processos que advirão neste sistema estão determinados de maneira necessária. Mas isso só se passaria num sistema fechado, em que nada de estranho aí interviria. Mas há sistemas destes com uma tal natureza no universo? A resposta pela negativa parece-nos tão evidente, que nem é preciso insistir mais.

Mas então, nós não podemos evitar de pensar que o único candidato a *sistema fechado* seja o próprio universo: *fechado* e sem limites (com a superfície de uma esfera concreta que, contudo, não teria fronteiras). Sabemos que a cosmologia científica actual inclina-se para ver a origem do universo numa *singularidade*, o *big bang*, que teria, segundo a física relativista, uma curvatura temporal infinita. Neste estádio a sua duração seria quase igual a zero segundos. E seria em direcção a este ponto que um observador capaz de atingir o carácter configurador do universo deveria dirigir o seu olhar. Mas isto é certamente, em muitos aspectos, muito problemático. Aliás, este observador poderia, talvez, *prever* o que se iria passar, como já o tínhamos visto, mas ele estaria apesar de tudo completamente à margem destes acontecimentos, mesmo no caso em que ele não poderia impedir que a sua observação seja ela mesma uma espécie de intervenção no processo. Em princípio, o facto de que ele seja conhecido não implica que um tal processo seja o projecto do observador.

Em suma, não há, pois, nenhuma instância nos sistemas reais que possa justificar de os compreender em função dos fins.

Parág. 22. Mas no começo da nossa análise da raiz do problema, tínhamos feito referência a uma segunda questão. Quando ao nível teórico se dá razão de qualquer coisa – o que na linguagem se exprime habitualmente, bastante equivocadamente, quando se diz que se conhece o seu porquê – o que é que se propõe dizer? Quer-se dizer (e também talvez comunicar), muito simplesmente, que se sonha com a razão



unitária, na estrutura dinâmica do «tudo» ao qual nós fazemos referência. Dito de outra maneira, a razão do sistema é o próprio sistema, ele é o seu «porquê».

Porque é que a Terra tem uma atmosfera? Porque gira em torno do Sol? Porque...? Pede-se uma *explicação*, mas esta encontra-se no próprio sistema, mais concretamente na sua génese dinâmica. O enorme contributo de Galileu não foi, na realidade, senão aquele de descobrir que a *razão* é a legalidade do seu processo, o seu *como*.¹⁹

Mas a linguagem e a nossa própria perplexidade em face de um acontecimento exigem que o «dar razão» seja equivalente de um «porquê» mais explícito e de uma outra natureza.

É aí, *subrepticiamente*, que se introduz um «*para quê*» *finalista*. Se nos perguntarmos se a rosa tem ou não tem um porquê, apesar da resposta negativa de Angelus Silesius, interrogamo-nos sobre a sua finalidade. Com este «porquê» ele não pode ser a pergunta senão de uma pessoa, na medida que nós a sabemos capaz de ter intenções e projectos. Porque estamos aqui? — esta pergunta tem sentido, já que somos pessoas e, em princípio, a nossa conduta é orientada, por vezes cuidadosamente, para fins.

Voltando ao coração da temática: *a razão, o sistema não têm porquê*, pois que eles são os próprios o porquê. Na razão não há lugar para o aleatório, nem para a necessidade, nem para a finalidade, salvo no caso deste ser que é capaz de fazer projectos. Nos outros casos, o fim, é, portanto, qualquer coisa de estranho ao sistema e à razão: *ela é irracional*.

Mas prosseguir a via que se abre... seria tarefa para outro estudo.

V

O problema em relação ao princípio antrópico

Parág. 23. Pelo contrário, seria interessante, e talvez menos fatigante, levar em conta nas nossas considerações o que nós apelidamos de princípio antrópico. Formulado por Robert Henry Dicke em Cracóvia em 1961, este princípio goza desde então, se não de um sucesso indiscutível, pelo menos de uma grande difusão, já que habitualmente é tido em conta em Astrofísica, onde deu origem a inúmeras pesquisas. Pode mesmo dizer-se das suas duas formulações genéricas, aquela que se chama «fraca» foi completamente aceite.

Pode-se formular esta da seguinte maneira: «já que há observadores neste universo — isto é, seres conscientes capazes de reflectir

sobre ele — é bem preciso que este universo possua propriedades que permitam a existência deste observador».²⁰

Parág. 24. À primeira vista poder-se-ia pensar que se trata aqui de uma afirmação banal. Mas a pouco e pouco acabamos por nos convencer que não é assim. Com efeito, este princípio supõe que, em primeiro lugar, se tome consciência de qualquer coisa tão elementar como isto: não somente o homem está no universo como *ele lhe pertence*. Em segundo lugar, estabelece-se uma relação, uma proporção determinada entre o homem e o universo, segundo a qual se afirma que o universo deve possuir condições concretas que permitam a existência do homem. Em terceiro lugar, e isto parece-nos o mais importante, embora já parcialmente contido no que o precede: tomamos, assim, consciência do facto que o habitat do homem não se limita à Terra, mas que se estende ao universo.

Nós estamos convencidos que é muito importante saber de que ponto de partida, de que sítio se parte no pensamento, em suma, onde se situa aquele que reflete sobre o que quer que seja. Pois bem, por diversas razões, nós reduzimos o mundo do homem a este planeta. Mesmo quando se fala de «natureza» — como é o caso de Kant — pensa-se antes naquela que está mais próxima, na geografia terrestre.

Há certamente alguém que pensa que isso é bem conhecido de toda a gente. Mesmo na Bíblia, na narrativa da criação, Deus criou primeiro o mundo, quer dizer o céu e a terra, e somente depois de alguns preparativos é que cria o homem. Mas este universo concentra-se imediatamente na terra, e embora em princípio conceda ao ser humano nada menos que propriedades *praeternaturais* — segundo a explicação posterior dos teólogos — o paraíso onde coloca o homem está situado sobre este planeta.

E não digamos nada sobre o «céu». O habitat divino, tão acessível à vista. A tradição grega tinha atribuído aos astros características divinas. E do mesmo modo para outras cosmogonias que terão podido influenciar a nossa visão actual da realidade. Nas origens da nossa maneira de contemplar o universo, a terra e o «céu» são separadas e mesmo opostas uma à outra, e embora hoje saibamos que a terra faz parte do sistema solar e este da Via Láctea e que há ainda milhares de Galáxias, no fundo — reconheçamo-lo — nós ainda vemos o homem enraizado na terra, e nada mais. É aqui que se deram as condições para o nascimento da vida, é aqui que esta evoluiu para a aparição de seres mais complexos num processo onde nós, os homens, chegamos em último lugar.

Parág. 25. O primeiro mérito do *princípio antrópico*, na sua formulação fraca, é de nos lembrar que a terra faz parte de um universo

¹⁹ CAPUT!'. Soubemos que ele «renunciou» à causa eficiente para fundar a ciência moderna.

Não foi apesar de tudo um verdadeiro «renunciar», mas uma depuração do conceito de causa=razão.

²⁰ Eu sigo a versão bem fundada de Reinhard Breuer, *Das anthropische Prinzip*, Frankfurt am Main/Berlin/Viena, Ulstein, 2ª ed. 1984, p. 24.

muito complexo, onde tudo atinge proporções imensas e insuspeitas, onde explosões gigantescas tiveram e ainda têm lugar, onde estrelas entram em colapso e onde as temperaturas são extremas. Mas sem tudo isso, a terra não teria podido formar-se, ela não teria adquirido as condições para receber os «favores» do sol, ela não teria mesmo podido existir.

O *princípio antrópico* muito depressa se tornou um instrumento de pesquisa de enorme interesse. Projectando-o à escala do universo, propusémo-nos verificar algumas das condições deste, que são igualmente tão necessárias para a existência do homem. Sem a formação de certas partículas pesadas, na ausência de constantes físicas determinadas, de valores gravitacionais concretos, etc., o universo teria podido desfazer-se, e nós não estaríamos aqui para o observar. Ou então ele deveria desenvolver-se por outros caminhos que não teriam permitido o nascimento de sistemas planetários à volta do seu sol, a sua fonte de energia, nem as condições restantes para o surgimento da vida. Dito de outra forma: num universo diferente do nosso, uma «vida pensante» nunca atingiria a existência.

As pesquisas empreendidas levaram a resultados curiosos e até surpreendentes. Pode-se dizer que os valores dos parâmetros supostos em domínios tão diferentes como a Astrofísica e a Psico-Química estão confirmados. O nosso conhecimento nestes domínios não somente se ampliou assim — naturalmente, pr hipóteses, como é hábito nestas ciências — mas para mais devemos a pouco e pouco admitir a «necessidade» de tais valores para a existência do «cérebro do universo», de que nós tomamos conta.

Parág. 26. Lógicamente, Robert Henry Dicke não sustentou que o universo devia gerar necessariamente o seu próprio observador. Sômente assinalou que era preciso que certas condições determinadas estejam reunidas, dentre as quais se encontram aquelas que tornaram possível a existência de um ser inteligente capaz de o observar.

Mas à medida que a pesquisa avança, as condições reais do universo revelam-se tão minuciosamente exactas que qualquer outro jogo de possibilidades capazes de permitir ou dar lugar à aparição do homem está excluído. É então que o físico britânico Brandon Carter, do Observatório Meudon de Paris, propõe em 1973, a formulação forte do princípio antrópico: « É preciso que o universo esteja constituído de uma tal maneira nas suas leis e na sua construção, que ele produza inevitavelmente um observador». ²¹

Outras afirmações se seguiram rapidamente. Por exemplo: «O universo é como é porque nós estamos nele», em que se nota uma certa anfibologia; ou ainda, «o universo somos nós», que é preferível. O físi-

co inglês Peter Atkins escreveu: « Nós — nós, o universo — só acordámos agora, e a nossa vigília sobrevém num tempo de circunstâncias benéficas». ²²

Parág. 27. O *princípio antrópico*, cuja formulação fraca tem o acordo de físicos como Stephen W. Hawking, pode facilmente de novo sugerir a ideia de uma «planificação», neste caso do homem. Por outro lado, este seria, como em Kant, «o fim da natureza».

Todavia, se pensarmos neste princípio, ele não diz mais que o velho aforismo escolástico segundo o qual «*ab esse ad posse valet illatio*»: se o homem existe, é porque é possível.

Que para isso é bem necessário que algumas condições determinadas sejam dadas, isso é incontestável. Mas que essas condições obedeçam a um plano, isso é totalmente infundado. Ou, pelo menos, não temos nenhum meio de o conseguir saber.

Na verdade, a única coisa que o *princípio antrópico* nos desvela da realidade, à parte da sua importante contribuição para a revisão do nosso «lugar» dentro desta, é um conjunto de acontecimentos, um comportamento determinado das partículas elementares (comportamento cuja razão de ser nos é habitualmente desconhecida, e também a existência de processos regulares (leis) e de complexidade crescente, *sem as quais o homem não poderia surgir*. Mas nem mesmo o facto de que tais condições sejam dadas nos autoriza a deduzir que o homem devia nascer e chegar a um estágio que lhe permite transformar-se numa, pr assim dizer, «consciência do universo».

V Conclusão

Parág. 28. Chegamos ao fim do nosso percurso. Depois de breves considerações sobre a razão real e a razão teórica, estudámos alguns pontos essenciais da concepção kantiana da Teleologia. Assistimos ao debate interior sobre o problema da compreensão finalista da natureza.

Isso nos ensina as dificuldades que uma tal tarefa comporta e permitiu-nos, doravante, de vislumbrar as aporias inerentes à doutrina kantiana. Sobre este assunto devemos dizer que, mesmo que Kant tenha caído na tentação de empregar o modelo finalista, teve a indiscutível grandeza e lucidez de não o admitir para lá do terreno hipotético, e recusou converter este modelo numa *via aurea* em direcção à Teologia.

²¹ Ibidem.

²² *The Creation*, Freeman & Company Limited, Oxfrd, 1980. Trad. Alemã *Schöpfung ohne Schöpfer*, Reinbek bei Hamburgo, Rowohlt, 1989, p. 151.

Parág. 29. Por outro lado, a análise da temática propriamente dita da finalidade mostrou-nos, que esta não tem lugar onde há projectos premeditados. A sua amplificação para outros campos seria equivalente a recair num pensamento mítico que ainda não elaborou suficientemente o conceito de razão.

A razão consiste, em definitivo, na sua própria sistematicidade,, tanto na ordem teórica como naquela do real. E esta sistematicidade não permite que se extrapole fora destes limites precisos da teoria e da realidade. Para lá destas, há apenas a irracionalidade e o caos.

Parág. 30. Não há causa outra que a razão. E a razão é imanente ao sistema. É por isso que a razão não é nem determinista nem aleatória. O determinismo supõe a cadeia inexorável de causas, como se o que se segue fosse perfeitamente pré-determinado. O fortuito e aleatório, pelo contrário, destacam o acontecimento do todo, como se estivesse à margem da ordem que deveria integrar. Que qualquer coisa tenha a sua razão de ser, isso não significa que ela deva suceder inevitavelmente. Mas se ela é, ela deve ter a sua razão de ser. Isso não a transforma no acaso. O finalismo não é, ao fim de contas, senão o inverso do determinismo. Se se nega um, o outro cai também.

A razão não é determinante, mas ela pode ser exigente. E ela exige de nós agora pôr aqui um fim.

Racionalidade e teleologia...