

## O ser humano como fim terminal: Kant, *Crítica da faculdade do juízo*, §§ 82-84<sup>1</sup>

Otfried Höffe

Universität Tübingen

### 1. A tese provocativa

Na “Doutrina do método da faculdade teleológica do juízo”, em seu parágrafo 83, encontra-se a tese que, vista a partir da atualidade, decerto é a mais provocadora da terceira crítica e, ao mesmo tempo, uma das proposições mais desafiadoras de toda a obra de Kant. O ser humano, diz-se aí, é o senhor titulado da natureza.

A expressão “titulado” significa estar dotado de um *titulum*, isto é, de uma base legal (cf. *RL* § 10). Portanto, Kant se refere a uma reivindicação jusmoral, de modo que em sua tese a filosofia da natureza se entrelaça com a filosofia moral, mais precisamente com a teoria do direito desta última. Ao mesmo tempo, evidencia-se exemplarmente o interesse sistêmico da *Crítica da faculdade do juízo*. Sua tentativa de superar o dualismo da natureza e da liberdade com a ajuda de uma terceira capacidade cognitiva, a faculdade do juízo, concentra-se, para o segundo âmbito de tarefas dessa capacidade, o pensamento finalístico, na afirmação de que o ser humano como ser moral e, por conseguinte, como ser de liberdade, é o senhor da natureza. Portanto, acaso Kant só consegue fundamentar seu interesse sistêmico por meio de uma arrogância provocati-

---

<sup>1</sup> Tradução: Luís Marcos Sander. Revisão técnica: Christian Hamm.

Nota: A *Kritik der Urteilskraft* será citada de acordo com a *Akademie-Ausgabe* (AA V, 165-486); a tradução das citações desta obra se baseia na edição em português publicada pela Editora Forense Universitária, Rio de Janeiro, 1993 (*Crítica da faculdade do juízo*; trad. de Valerio Rohden e António Marques).

va da espécie humana? Acaso ele coloca em jogo, com isso, a força persuasiva de sua tentativa de construir um sistema?

A tese de Kant parece tão provocadora porque ela se introduz num pensamento que predominou durante séculos no Ocidente, mas que entremes é tido como obsoleto: segundo ele, o ser humano constitui o centro do mundo. É sobretudo a ética da proteção dos animais e do meio ambiente que faz uma objeção incisiva a esse pensamento, chamado de antropocentrismo. Como alternativa ela defende um biocentrismo que coloca no centro toda a vida, portanto o conjunto dos seres vivos. Nesta disputa – que naquela época, porém, ainda não era formulada assim – Kant defende, em termos de conteúdo, o antropocentrismo, e ele o faz de maneira argumentativamente sólida e intransigente no conteúdo. Em primeiro lugar, ele define a tese com mais precisão e, ao fazer isso, procede a uma transformação quase imperceptível, mas de conseqüências significativas; pois ele não coloca o ser humano no centro do mundo, mas o declara um fim que não existe ao mesmo tempo como meio, portanto um simples fim, um fim em si mesmo. Além disso, numa hierarquia de fins, o ser humano constitui seu fim terminal, e até o fim terminal absoluto de toda a natureza. E essa posição ou dignidade compete, segundo o antropocentrismo de Kant, unicamente ao ser humano. Entretanto, Kant ainda introduz uma pequena restrição: essa posição ou dignidade exclusiva existe “aqui na terra”.

A idéia do ser humano como fim terminal da natureza não é nova na obra de Kant. Na *Crítica da razão pura*, em sua “arquitetônica” dentro da “doutrina dos métodos”, Kant fala de fins essenciais, distinguindo fins subalternos do fim terminal, declara apenas o fim terminal fim supremo, identifica a este como “toda a destinação do ser humano” e complementa dizendo: “e a filosofia sobre ela se chama moral”. Portanto, a idéia de um fim terminal e de sua identificação com o ser humano não é nova. Segunda a primeira crítica, porém, o fim terminal faz parte exclusivamente da filosofia moral. A conexão com a natureza, decisiva para a terceira crítica, não é enfocada; a correlação exclusiva com a moral até exclui a conexão.

A *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785) dá um pequeno passo além. Ela declara o ser humano um fim em si mesmo, cuja existência tem em si mesma um valor absoluto. Disso se segue o imperativo moral: “O ser humano não pode ser tratado apenas como meio para o uso aleatório desta ou daquela vontade, mas precisa, em todas as suas [...] ações, ser sempre considerado ao mesmo tempo como fim” (AA IV, 428).

O fim terminal da *Faculdade do juízo* também dispõe da particularidade de ser “fim em si mesmo” (na *Faculdade do juízo*: “fim nele mesmo” [426, 11]). Mas aí ele se encontra num contexto, a totalidade da natureza, pelo qual uma mera filosofia moral não se interessa. Dentro da natureza se encontra uma série ascendente de fins que levanta a seguinte pergunta: essa série tem um topo não apenas relativo, mas absoluto e em que ele eventualmente consiste? Visto que só a faculdade do juízo teleológico enfoca a natureza como uma totalidade sistemática, só ela pode propor a tese provocadora de que o ser humano não é apenas um fim em si, mas, ao mesmo tempo, um fim simplesmente último, um fim terminal, e essa posição ou dignidade compete na natureza unicamente ao ser humano.

Nessa exposição introdutória já fica evidente o interesse em mediação que é essencial para a faculdade do juízo: a tese entrelaça a antropologia moral de Kant com uma filosofia normativa da natureza.

A noção do ser humano como fim terminal de toda a natureza lembra a idéia judaico-cristã do ser humano como coroa da criação. Será que neste caso, segundo uma primeira pergunta interpretativa, uma concepção religiosa, um teologúmeno, está sendo exaltada ou intensificada filosoficamente? Ou Kant está dando uma contribuição para o programa de pesquisa ao qual, três anos mais tarde, dará o título de *A religião nos limites da simples razão*? Neste escrito, Kant trata de quatro capítulos de uma dogmática cristã: a doutrina do pecado (1º), a cristologia (2º), a escatologia (3º) e a eclesiologia (4º). Na medida em que, na *Faculdade do juízo*, ele acrescenta um quinto capítulo, a doutrina da criação com ênfase na antropologia (teológica), dever-se-ia ler o escrito sobre a religião não apenas, como acontece freqüentemente, a partir da primeira e da segunda crítica, mas, além disso, também a partir da terceira crítica, a saber, da doutrina dos métodos da faculdade teleológica do juízo. (Segundo o § 79 da *Faculdade do juízo*, porém, a respectiva teleologia não faz parte da teologia.)

O antropocentrismo que está sendo incriminado atualmente pode ser defendido de duas maneiras. Um antropocentrismo meramente teórico afirma apenas a *primazia* objetiva, enquanto que um antropocentrismo prático afirma *prerrogativas*. E um antropocentrismo combinado, tanto teórico quanto prático, defende ambas as afirmações, fundamentando, por via de regra, as prerrogativas com a primazia. A resposta a uma segunda pergunta interpretativa a respeito de qual antropocentrismo Kant defende é tão fácil que já pode ser dada agora: na *Crítica da faculdade do juízo*, os parágrafos 82 a 84 defendem ambas as versões do an-

tropocentrismo. Eles defendem, portanto, o antropocentrismo combinado, sendo que aqui, como ocorre por via de regra, a versão prática se baseia na teórica.

Kant vê a respectiva particularidade do ser humano no entendimento, mais precisamente num entendimento prático, a saber, na capacidade de “estabelecer voluntariamente fins para si mesmo”. É dessa circunstância e da afirmação adicional de que “na terra” só o ser humano possui o entendimento prático que Kant deriva a primazia do ser humano. E disso resulta, segundo ele, a prerrogativa de ser o “senhor titulado”, isto é, legítimo, “da natureza” (§ 83).

Já Descartes afirma que o ser humano é o senhor da natureza. No *Discurso do método* (1624; 6ª parte), portanto mais de um século e meio antes de Kant, o ser humano é declarado “maître et possesseur de la nature”, ou seja, “senhor e proprietário da natureza”. Kant assume a primeira posição especial do ser humano proposta por Descartes, seu ser-senhor, mas deixa de lado a segunda, o *status* de proprietário, o que impõe uma terceira pergunta interpretativa: a segunda posição especial é eliminada, ou ela apenas não é acentuada separadamente, mas defendida no contexto da argumentação?

A primeira posição especial, contudo, é não só assumida, mas ainda intensificada com a moral do direito: o ser humano não é simplesmente o senhor da natureza; ele o é com boas razões, e até com as melhores razões, porque são razões jusmorais: ele tem um direito moral à posição especial. A quarta pergunta interpretativa, que tem prioridade em termos de conteúdo, diz respeito à justificativa: o direito de ser senhor da natureza se segue da capacidade exclusiva de estabelecer fins para si mesmo? Para responder esta pergunta, é preciso esclarecer uma dupla questão prévia, que constitui a quinta pergunta interpretativa: que espécie de ser-senhor e que espécie de direito são afirmadas?

## 2. O lugar sistemático

Para entender a tese de Kant, é preciso ter presente o lugar sistemático: a capacidade básica da terceira crítica, a faculdade do juízo, já é conhecida na filosofia moral de Kant, e até para duas tarefas. A “faculdade do juízo aguçada pela experiência” aplica uma regra geral, abstrata “a uma ação *in concreto*” (*KpV* A 119). E a faculdade do juízo prática pura característica da “típica” examina a qualidade moral, o ser boa ou ser má, da regra

(*KpV* A 119ss.). Em ambas as tarefas, a faculdade do juízo atua de modo determinante, pois num caso ela enquadra e subordina o caso avulso a uma regra previamente dada, e no outro caso a regra é enquadrada e subordinada a um elemento mais geral ainda, ao tipo da lei natural.

No tocante à moral, a outra faculdade do juízo, a reflexiva, só aflora na terceira crítica. Aqui, porém, ela já aparece na primeira parte, em sua teoria do belo, só que apenas com a função negativa de destacar por contraste o conceito do belo como complacência destituída de interesse. Na segunda parte da faculdade do juízo estético, na teoria do sublime, a moral já recebe uma tarefa positiva. Embora ela continue sendo conceitualmente diferente do sublime, no sublime o elemento sensível é colocado em relação com aquela esfera – o supra-sensível – em que a moral tem seu lugar: como ser moral, o ser humano se sente superior até mesmo a uma força extremamente poderosa da natureza, por exemplo, um oceano ilimitado e, além disso, revoltado (§ 28). A isso se acrescenta a percepção de que o sentimento moral é aparentado com a faculdade do juízo estético “na medida em que pode servir para representar a conformidade a leis da ação por dever ao mesmo tempo como estética, isto é, como sublime, ou também como bela, sem prejuízo de sua pureza” (Observação geral sobre a exposição dos juízos reflexivos estéticos; 267, 16ss.).

Em nenhum desses casos, porém, a moral – ou melhor, o ser humano como ser moral – se torna objeto em sentido direto. Isso só acontece num segundo uso – o teleológico – da faculdade do juízo, que visa a uma conformidade a fins objetiva, o que, no pensamento de Kant, significa uma conformidade a fins que se encontra nos próprios objetos. Entretanto, Kant só concede ao conceito de conformidade a fins uma legitimidade modesta uma importância apenas reguladora e heurística, mas não constitutiva. Em contraposição a uma teleologia que peca por excesso, não se deve ter a presunção de “explicar” teleologicamente os acontecimentos da natureza. Como parte da faculdade reflexiva do juízo, ela se acrescenta ao pensamento causal meramente a título de complementação. Ela é apenas um princípio a mais para enquadrar em regras os fenômenos da natureza mesmo onde as leis causais “não chegam” (§ 61).

Dentro da faculdade teleológica do juízo, a idéia de Kant a respeito do ser humano como fim terminal da natureza não aflora nem na “analítica” nem na “dialética”. Ela faz parte do “Apêndice”, da “doutrina do método”, a qual, porém, é inusitadamente ampla na *Faculdade do juízo*. Kant fundamenta sua idéia em três passos, dedicando um parágrafo a cada um deles. O primeiro passo, que de certa forma é um passo

prévio, disponibiliza, sob o título “Do sistema teleológico nas relações exteriores dos seres organizados” (§ 82), os recursos ideativos necessários: conceitos e padrões argumentativos. O segundo passo, que é o primeiro passo principal, visa ao “último fim da natureza como sistema teleológico” (§ 83). A argumentação é concluída com uma reflexão sobre “o fim terminal da existência de um mundo, isto é, sobre a própria criação” (§ 84). Junto com a teologia moral que ainda segue, essa doutrina do ser humano como fim terminal da natureza constitui o ápice da doutrina do método teleológico e até de todo o escrito.

### 3. O sistema teleológico dos seres organizados (§ 82)

O passo preliminar começa lembrando uma distinção entre a conformidade a fins externa, a utilidade ou o efeito benéfico para outros seres, e a conformidade a fins interna, a organização internamente conforme a fins de um ser da natureza (cf. § 63). Kant prossegue propondo a tese de que só no caso dos organismos, portanto de seres interiormente conformes a fins, pode-se colocar a pergunta a respeito do para-quê. Dois padrões de resposta entram em cogitação para eles: ou a existência do respectivo ser não tem uma causa atuante segundo intenções, ou a tem. No segundo caso, em que a existência é concebida como fim, há mais uma vez duas opções. O ser pode ser um fim em mesmo, por conseguinte fim terminal, ou ele existe ao mesmo tempo como meio, portanto só como fim intermediário. A isso se segue a importante tese intermediária, o enunciado negativo de que na natureza – com o importante acréscimo: *como* natureza – não há fim que não seja ao mesmo tempo um meio. Meras coisas da natureza não podem ser um fim terminal, que pudesse até ser demonstrado *a priori*. Kant não apresenta a demonstração aqui, e será preciso examinar se a demonstração aparece depois, por exemplo no parágrafo seguinte, o 83. Mas já se pode refletir sobre se a argumentação progressiva não contém determinados elementos, talvez até os elementos decisivos de uma demonstração.

Espantosamente, Kant distingue o conceito de fim terminal do conceito de fim último. Isto é espantoso porque se pode empregar o mesmo termo latino, *finis ultimus*, para designar as duas espécies de fim. Em que consiste a diferença? Um fim último ocupa, numa hierarquia de fins, a posição suprema, o topo; o fim último já é, portanto, algo supremo, um fim superlativo. Kant admite tacitamente que tal fim superlativo

pode perfeitamente existir na natureza enquanto natureza. Para um fim terminal, porém, é preciso mais; um fim terminal é um “fim último mais x”, portanto um superlativo que, estranhamente, de alguma maneira ainda intensifica o caráter de superlativo. Para que um fim último também possa ser um fim terminal, é preciso, como Kant explica antes, “não se poder pensar a existência desse ser de outra maneira do que como fim terminal” (426, 7).

Uma série de espécies biológicas parece ocupar a posição ou dignidade de fim último, mas só uma espécie a de fim terminal. E essa espécie se distingue dos outros fins últimos por ser um fim puro ou nada senão um fim. Essa condição só é preenchida por um ser que, por sua natureza interior, resiste a ser empregado como (mero) meio. Nos parágrafos seguintes, essa condição recebe algumas definições equivalentes em termos de conteúdo: um fim terminal é “suficiente para si mesmo independentemente da natureza” (§ 83: 431, 9); ele é “aquele fim que não necessita de nenhum outro como condição de sua possibilidade” (§ 84: 434, 7s.); é “incondicional” (435, 6) e, “na ordem dos fins, não depende de outra condição exceto apenas de sua idéia” (435, 13s.).

Retomando a primeira pergunta interpretativa: a idéia do fim terminal, desenvolvida até aqui, não tem premissas teológicas. E quanto ao potencial provocador deve-se dizer o seguinte: Kant não defende um antropocentrismo no sentido atualmente usual, voltado contra o biocentrismo ou patocentrismo. Em vez disso, ele reafirma uma excentricidade, ainda que apenas parcial: o ser humano se encontra no *continuum* da natureza, mas, com sua resistência interior contra a instrumentalização, destaca-se da natureza; pois a resistência, diz Kant, é impossível a uma coisa da natureza na medida em que seja apenas uma coisa da natureza. Ela fica vedada à natureza enquanto natureza. Pode-se depreender de indicações que se seguem rapidamente (linhas 36ss.) que meras coisas da natureza não têm entendimento nem razão. Em consequência disso, elas não podem formar para si um conceito de fins nem o conceito de um sistema de fins. Quem carece dessa capacidade poderia estar aí “necessariamente ao mesmo tempo como meio”, seja por poder “existir” dessa maneira, seja por poder “ser concebido” dessa maneira. Por quê?

No parágrafo 82, Kant propõe uma hierarquia de perguntas a respeito do para-quê. No parágrafo 84, ele introduz três tipos de perguntas a respeito do para-quê que são cada vez mais exigentes: 1) Para que as coisas no mundo têm esta ou aquela forma? 2) Para que são colocadas nesta ou naquela relação mútua? 3) Para que elas existem, afinal? (434, 19ss. com 434, 11). Nesta meta-hierarquia de perguntas a respeito do

para-quê, as perguntas a respeito do para-quê contidas no § 82 devem fazer parte da espécie intermediária; pois aí se trata de uma hierarquia de conformidades a fins exteriores, em cujo topo se encontra o ser humano: o reino vegetal, chamado de “reino das plantas”, serve de alimento para o reino animal; no reino animal, os animais herbívoros servem de alimento aos predadores; e a totalidade desses reinos da natureza serve ao ser humano para a utilização múltipla que seu entendimento lhe ensina. O ser humano, porém, “é o fim último da criação”, com a restrição: “aqui na terra” (426, 37).

Quem é excluído com isso? Sem dúvida, seres extraterrestres, como, por exemplo, inteligências puras, portanto anjos em sentido filosófico, que têm capacidade não (só) para o entendimento discursivo, mas (também) intuitivo. Mas o que dizer de seres dotados de corpo e seres vivos que eventualmente existam fora da terra e, ainda assim, sejam dotados de entendimento prático? Kant não aprofunda esta pergunta; mas com a expressão “aqui na terra” (provavelmente tirada de fórmulas teológicas) ele parece excluir seres corpóreos extraterrestres, porém dotados de entendimento. Depõe contra isso o fato de que a conceitualidade decisiva para o sujeito de Kant, o fim último da criação, consiste da associação de “natureza” (da qual o ser humano faz parte como ser corpóreo) e “entendimento”, que, poucas linhas depois, ainda é complementado por “razão”. Ora, por causa da falta de entendimento (e de razão), estão excluídos todos os seres subhumanos, e, por causa da falta de corporeidade, os seres dotados de puro entendimento, ao passo que seres corpóreos dotados de entendimento e razão que vivam fora da terra podem ser incluídos sem dificuldade. No § 84, isso até acontece expressamente (435, 25s.).

Na hierarquia de plantas e animais, Kant declara o ser humano – e podemos agora generalizar dizendo: o ser dotado de entendimento e vinculado a um corpo – inicialmente ainda não um fim terminal, mas um fim último. A pergunta que se coloca, porém, é a seguinte: como é que a particularidade, ou seja, o entendimento, e junto com ele a razão, fundamenta uma posição em primeiro lugar superior e, em segundo, insuperavelmente suprema na hierarquia dos fins da natureza? Ela reside, segundo Kant, numa capacidade para fins de nível superior e até simplesmente supremo. Ela não reside primordialmente na capacidade de fazer uso de outros seres, embora esta capacidade esteja incluída. A capacidade para fins não apenas um pouco superior, mas essencialmente superior consiste numa capacidade direcionada para a ação, portanto cognitiva, mais precisamente prático-cognitiva de formar para si conceitos de fins.

Essa capacidade reflexiva para fins não pode ser empregada apenas tecnicamente, isto é, para quaisquer fins, ou pragmaticamente, portanto para o próprio bem-estar. Esses dois empregos sequer se encontram em primeiro plano; pois a conformidade a fins reflexiva tem a possibilidade de uma intensificação qualitativa que não consiste num grau máximo de utilização da natureza subumana. Por isso – retomando a terceira pergunta interpretativa –, o *status* cartesiano de proprietário da natureza (*possesseur de la nature*) lhe é estranho. Se tratar do tema diretamente, Kant explica tacitamente que o ser humano está conclamado a ser senhor da natureza, mas não em todos os sentidos, e sim apenas num sentido bem delimitado. Em todo caso, ele não é proprietário da natureza com o direito de usá-la de maneira aleatória.

A utilização qualitativamente intensificada consiste numa realização da razão. Espantosamente, esta parece, num primeiro momento, ser apenas teórica. Com a ajuda da razão se pode colocar um agregado, portanto um mero aglomerado de fins, num conjunto organizado, num sistema de fins.

Como próximo passo, Kant menciona aquela seqüência de conformidades a fins, aparentemente inversa à seqüência planta – animal – ser humano, que o “cavaleiro Lineu”, o famoso pesquisador da natureza sueco Carl von Linné (1707-1778), esboça em sua obra principal, intitulada *Systema Naturae* (1776, v.1, 17): segundo ela, os animais herbívoros existem para colocar um limite ao crescimento das plantas que, do contrário, seria exuberante demais, e os animais predadores existem para colocar limites à voracidade dos animais herbívoros. Ao, finalmente, perseguir os animais predadores, o ser humano cria um certo equilíbrio entre as forças produtivas e destrutivas da natureza. Kant levanta uma objeção a essa hierarquia dizendo que, embora ela reconheça o ser humano como fim, provavelmente porque ele aparece no topo das hierarquias, em outro sentido – decerto com a criação do equilíbrio – ele é degradado à condição de meio, o que não faz justiça ao caráter de fim terminal.

O próximo parágrafo se associa à capacidade da razão para o sistema. Sem o explicitar, Kant recorre à antinomia da faculdade teleológica do juízo (cf. § 70) e expõe primeiro sua antítese, ainda que de modo apenas hipotético: *se* se estabelece uma conformidade a fins objetiva (“transforma em princípio”) na multiplicidade das espécies de seres vivos (“criaturas da terra”), *então* corresponde à razão conceber a natureza como um sistema de fins (“causas finais”). Esta antítese adquire agora o *status* de segunda máxima da razão. Kant contrapõe a ela a primeira

máxima da razão, aquela dos limites do pensamento causal. Surpreendentemente, porém, ele não a aduz *como* máxima da razão; a experiência parece, antes, “contradizer isso expressamente”. Aquilo a que Kant apela – que as forças da natureza submetem, sem exceção, todas as espécies, incluindo o ser humano como espécie animal, a um mecanismo destituído de fins –, porém, é uma tese ou afirmação rigorosamente universal, que, por isso, dificilmente poderia ser depreendida da experiência. O próximo parágrafo também não recorre à experiência, mas argumenta *e contrario*:

A primeira condição para a máxima da razão teleológica diz respeito ao habitáculo dos seres da natureza: esse habitáculo, “a terra e o mar”, entretanto, parecem ser inteiramente um produto de “forças selvagens e devastadoras de uma natureza que opera em estado caótico”, ou seja, “inteiramente sem fins”; eles mostram um “mecanismo não-intencional”. É possível ser, junto com o anatomista holandês Petrus Camper (1722-1789), de opinião que o ser humano não estaria envolvido nas respectivas “revoluções” – que decerto significam as transformações resultantes das forças todo-poderosas da natureza. Na verdade, contudo, ele depende em grau tão elevado de outros seres da natureza que está encerrado no mecanismo da natureza que vigora em toda parte.

Kant contrapõe a esse argumento, só aparentemente empírico, a respeito da onipresença do mecanismo da natureza a afirmação de que ele demonstra mais do que tenciona. Ocorre que ele não só nega que o ser humano seja fim último da natureza, mas também atribui “os produtos da natureza anteriormente tidos como fins da natureza” apenas ao “mecanismo da natureza”. Mas o argumento não pode ser convincente porque contradiz uma percepção alcançada anteriormente, a saber, a de que a explicação mecânica da natureza necessita de um enfoque teleológico como complemento. Lembrando a anterior “dissolução da antinomia [...] da espécie de geração mecânica e teleológica” dos seres orgânicos da natureza, Kant elimina também aqui a contradição supostamente expressa da experiência. Visto que ambas as espécies de geração são “apenas princípios da faculdade reflexiva do juízo”, elas podem ser compatibilizadas: “o maior esforço possível, até audácia” em tentativas de explicação mecânica e a “espécie de concepção segundo causas finais”.

#### 4. O fim último da natureza como sistema teleológico (§ 83)

O próximo passo argumentativo começa com um resumo do parágrafo anterior. Ele salienta tanto a dupla posição especial do ser humano na natureza quando o *status* metodológico da posição especial: em primeiro lugar, o ser humano não é meramente um fim qualquer da natureza, e sim seu fim último; em segundo lugar, em relação a ele todas as outras coisas da natureza constituem um sistema de fins; e a faculdade reflexiva do juízo tem razões suficientes para essa afirmação dupla.

No passo seguinte, Kant reflete sobre o que poderia ser o fim a ser promovido pela natureza “no próprio ser humano”. Sem que Kant o precisasse enunciar, aqui não estão em pauta os fins comuns, mais ou menos concretos de um ser humano, e sim um fim condutor. Para tal fim de segundo grau ou meta-fim Kant vê, em termos puramente formais, apenas duas possibilidades. Ou ele é um fim que a natureza – a ser, então, considerada beneficente – promove diretamente, ou seja, a quintessência do alcance de todos os fins concretos, a felicidade humana. Ou é um fim que desconsidera os fins concretos, ou seja, deixa-os em aberto e se concentra na “aptidão e habilidade para toda espécie de fins”; Kant chama a quintessência dessa aptidão de “cultura”. Obviamente, ele não entende sob esse termo uma forma de vida coletiva, e tampouco um conceito contraposto à natureza. A natureza peculiar do ser humano consiste, antes, num grande número de predisposições que devem ser desenvolvidas. Seu desenvolvimento, a efetivação do que inicialmente é apenas potencial, chama-se cultura.

Segundo Kant, quatro argumentos de peso crescente depõem contra a primeira opção, a pragmática. Eles começam com o conceito do respectivo meta-fim, ou seja, com um argumento primordialmente semântico: a felicidade é, também para Kant, o fim natural último do ser humano, e por isso – pode-se acrescentar – ela gosta de se impor como fim condutor. Mas o fim natural último não é o único fim último do ser humano, pois ainda existe o “fim da liberdade” (430, 21), que é de espécie bem diferente.

Entretanto, poder-se-ia ser cético em relação a esse fim, de modo que, prudentemente, Kant não apela a ele. Ele parte, antes, do conceito de felicidade, e inicialmente apenas dele: ao contrário de uma certa opinião (aliás, amplamente disseminada até hoje), o conceito de felicidade não poderia ser obtido do ser humano na medida em que ele é um ser da

natureza. (Kant fala de instintos, referindo-se com esse termo a compulsões internas anteriores ao entendimento e desprovidas dele; cf. *Religion*, AA VI, 29; também *Anthropologie* § 80, AA VII, 265). Se este fosse o caso – deve-se acrescentar –, poderia haver leis segundo as quais uma natureza beneficente promovesse a felicidade humana. De fato, porém, ela é uma idéia que o entendimento humano projeta para si, mas ele não o faz sozinho, e sim envolvido com a força da imaginação e os sentidos. Em consequência disso, o projeto do fim natural último acaba ficando diferente; além disso, ele se transforma com frequência, de modo que a felicidade é um “conceito vacilante”, para o qual “simplesmente não se pode admitir uma lei universal e segura”.

Não satisfeito com esse contra-argumento gnosiológico, Kant apresenta um segundo argumento, tanto filosófico-natural quanto antropológico. Ele debilita as condições, aumentando com isso, ao mesmo tempo, o poder de persuasão: inicialmente, Kant introduz um conceito mais modesto de felicidade e, ao mesmo tempo, uma capacidade técnica intensificada e mostra que, também sob estes pressupostos, o fim natural buscado não pode residir na felicidade. Por um lado, o conceito mais modesto deixa de lado todas as diferenças entre os seres humanos e se concentra nos aspectos comuns da espécie; além disso, ele elimina todos os erros e enganos, de modo que fica sobrando a “verdadeira necessidade natural” da espécie humana. Por outro lado, as capacidades técnicas, ou seja, “a habilidade de conseguir fins imaginados”, são intensificadas enormemente, quase ilimitadamente. Mas, mesmo após essas duas transformações, a felicidade nunca seria alcançada; pois o ser humano – diz agora o argumento antropológico decisivo –, por sua natureza, nunca ficaria definitivamente satisfeito em relação à posse e ao gozo: o ser humano jamais fica satisfeito e farto.

A isso se acrescenta ainda um argumento impregnado pela filosofia da natureza, um “testemunho da experiência” segundo a nota de rodapé do § 84, portanto um argumento empírico: a natureza nem trata o ser humano de maneira tão privilegiadamente beneficente, mas o expõe, pelo contrário, a “seus efeitos destrutivos”.

Após o quarto contra-argumento, mais uma vez antropológico, poder-se-ia, apesar disso e contrariando toda a experiência, considerar a natureza extremamente beneficente. Neste caso, ainda restaria o argumento de que o ser humano atormenta a si mesmo: em parte por disposições naturais “contraditórias”, em parte por tormentos inventados por ele mesmo, incluindo a dominação, a barbárie e as guerras.

De todas essas reflexões se segue agora um balanço intermediário argumentativamente complexo. Ele não pode ser decifrado com tanta facilidade porque alguns passos argumentativos – ainda? – não foram suficientemente expostos. A primeira parte resulta de maneira bastante não-problemática da argumentação pregressa: enquanto se encara o ser humano como coisa da natureza e se vê o fim último da natureza na felicidade humana, o ser humano “continua sendo sempre apenas um elo na cadeia dos fins naturais”. A segunda parte também é pouco problemática: como único ser dotado de entendimento na terra, o ser humano pode estabelecer voluntariamente fins para si mesmo. O terceiro passo, de que o próprio ser humano estaria autorizado, por causa de seu entendimento prático, ao senhorio sobre a natureza, a saber, a ser seu “senhor titulado”, infere problemáticamente um direito de uma capacidade. Ora, da mera capacidade de dominar a natureza não se segue qualquer direito. Na verdade, o ser humano tem, de início, meramente o potencial para isso, só que no exigente sentido duplo que Kant destaca três linhas depois (431, 8): o ser humano entende (1) de um domínio sobre a natureza e também costuma (2) ter a vontade para tanto, ainda que – embora Kant não precise dar importância a este aspecto – de maneira distinta dependendo da cultura e do indivíduo.

Se se encara a natureza como um sistema teleológico, então, em quarto lugar, o ser humano seria, segundo sua destinação, o fim último dela. Deve-se acrescentar que isso é assim por causa do entendimento prático: um ser que, diferentemente de seres vivos subumanos que meramente seguem fins predeterminados, pode estabelecer fins para si mesmo está destinado a ser o fim último da natureza. Onde a conformidade a fins se torna reflexiva de maneira prática, a saber, capaz de estabelecer fins, a hierarquia da conformidade a fins encontra, segundo Kant, seu fim “natural”, a saber, seu ápice qualitativo.

Em quinto lugar, porém, essa posição só cabe ao ser humano de modo condicional; pois, embora o ser humano tenha o duplo potencial de, graças ao entendimento prático, entender de dar a si mesmo e à natureza a respectiva relação com fins e ter a vontade para tanto, essa relação não pode ser buscada no horizonte pregresso da reflexão, ou seja, na natureza.

Na fundamentação adicional e, ao mesmo tempo, explicação – na sexta parte – aflora finalmente o conceito proeminente que Kant introduziu no parágrafo anterior (426, 20s.), mas não utilizou mais. Trata-se do conceito de fim terminal, que se distingue do de fim último, não cabe a nenhuma coisa da natureza (426, 20s.) e por isso, como Kant o

formula agora, “não pode de modo nenhum ser procurado na natureza” (no sentido de “não deve ser procurado”; 431, 10s.). O parágrafo 83 complementa aqui a definição conceitual do fim terminal acrescentando um momento que é conhecido a partir da definição aristotélica do fim supremo por excelência ou fim terminal: o ser “suficiente para si mesmo” (431,9; em Aristóteles, *autarkeia: Ética a Nicômaco* I 5, 1097 b 7). Só nesta sexta parte do balanço intermediário e quase um tanto de passagem aflora o ponto principal: o ser humano só pode ser mais do que meramente fim último, a saber, também um fim que é suficiente para si mesmo, um fim terminal, na medida em que ele não permanece no horizonte da natureza.

O horizonte alternativo à natureza é, como se sabe, a liberdade. Ainda assim, Kant não salta do horizonte inadequado para um fim terminal, que é o horizonte da natureza, para o horizonte adequado, o da liberdade. Em consonância com o interesse mediador de todo o escrito, ele procura, antes, aquele fenômeno intermediário essencial que não consiste nem na mera natureza nem na liberdade pura. A mediação procurada é realizada por elementos na natureza que preparam o ser humano para ser fim terminal por sua própria ação (431, 14s.). Em consequência disso, esses elementos não podem ser, como no caso da felicidade na terra, coisas “que somente se podem esperar da natureza”. Quem a transformar em fim é “incapaz de colocar um fim terminal para sua própria existência”. Ora, a felicidade consiste na matéria de todos os fins terrenos. Deixando-os de lado, resta de todos os fins na natureza apenas uma “condição formal, subjetiva”, a saber, a “aptidão de se colocar a si mesmo fins em geral”, e isto quer dizer fins aleatórios. Essa “aptidão [...] para toda espécie de fins”, já mencionada no início (430, 2s.), porém, é a tarefa da cultura. Portanto, só o fim orientador alternativo à felicidade, justamente a cultura, “ser o fim último” que se pode atribuir “à natureza com vistas à espécie humana”.

Cai na vista o fato de Kant falar aqui de toda a natureza, mas não – mais? – *com respeito* a toda a natureza, e sim meramente com vistas à espécie humana. Também desta maneira ele evita todo antropocentrismo que coloca o ser humano simplesmente no centro do mundo. Poder-se-ia dizer que se trata de um antropocentrismo temático, e não dogmático, ou de um antropocentrismo relativo, e não absoluto. Este é um antropocentrismo condicionado, a saber, um antropocentrismo que pressupõe que se olhe a natureza do ponto de vista da espécie *homo sapiens*. Há, além disso, outra diferença da compreensão usual de antropocentrismo: a natureza não é instrumentalizada com vistas ao bem-estar humano. Pelo

contrário: a felicidade é excluída incisivamente, e um de seus conceitos contrários, a cultura, é declarada fim último.

A seguir, Kant pergunta que espécie de cultura é suficiente para ser o fim último procurado. A resposta é: a habilidade é imprescindível, mas além dela há necessidade de uma realização negativa, aquela disciplina (mais tarde: das inclinações: 433, 16) que liberta a vontade do despotismo dos desejos; pois, do contrário, está-se agrilhado a suas próprias pulsões e fica-se incapaz de “escolher por si mesmo”.

A próxima pergunta a respeito do que possibilita o maior desenvolvimento possível das disposições naturais é respondida por Kant em dois passos, um referente a uma teoria da sociedade e outro a uma teoria do Estado. Primeiramente, há necessidade de uma desigualdade elementar, de duas classes, a saber, por um lado a classe inferior de uma maioria das pessoas que “cuida das necessidades da vida como que de forma mecânica”, e, por outro, uma classe mais elevada que cuida da ciência e da arte (que aqui não é entendida em termos das belas artes!). Ambas as classes – o que não deixa de ser um certo consolo – têm tormentos que crescem com igual vigor e, ainda assim, atingem o fim, o “desenvolvimento das disposições naturais na espécie humana”. Contudo, há ainda, em segundo lugar, uma condição formal, uma coletividade, chamada de “sociedade civil”, que contraponha “poder legítimo” à liberdade em conflito. Além disso, há necessidade ainda de um “todo cosmopolita”, pois, do contrário, por causa de três paixões: do desejo de honrarias, de dominação e posses, a guerra dentro dos estados e entre eles é inevitável. Neste ponto entram em jogo a teleologia da história e o direito internacional de Kant.

O parágrafo 83 termina com reflexões sobre a segunda exigência da cultura, a “disciplina das inclinações”. Num pessimismo que cai na vista e poderia estar influenciado por Rousseau, Kant considera inconteste que o refinamento do gosto, “mesmo o luxo nas ciências”, cria uma “sobrecarga de males”. Ele admite, entretanto, que as belas artes e as ciências tornam o ser humano mais civilizado, embora não o tornem moralmente melhor. E mais: elas até “preparam-no para um domínio no qual só a razão deve mandar”.

## 5. O fim terminal da existência de um mundo, i.e., da própria criação (§ 84)

O próprio título deste parágrafo parece conter uma tese exigente, que necessita de uma demonstração extensa. O título equipara a “existência de um mundo” com a “criação”, atribuindo, portanto, ao mundo uma causa correspondentemente produtiva e, ao mesmo tempo, inteligente. Com efeito, Kant argumentará a favor de uma causa dessa espécie, mas sem revogar o ceticismo desdobrado na *Crítica da razão pura*. Ele mantém a rejeição de toda demonstração teórica e defende uma prova meramente moral da existência de Deus (v. §§ 85ss., especialmente § 87). Mas para o parágrafo 84 essas reflexões são argumentativamente insignificantes. A tese do ser humano como fim terminal da natureza não é contaminada teologicamente; pois a afirmação de que só o ser humano pode constituir o fim terminal da natureza e também ele apenas na condição de sujeito da moralidade, esta tese final do parágrafo 84 – e que é, ao mesmo tempo, o balanço dos parágrafos 82 a 84 – não necessita da equiparação de “existência de um mundo” com “criação”. Além disso, deve-se levar em conta que Kant, cautelosamente, argumenta em termos hipotéticos: após lembrar introdutoriamente o conceito de fim terminal (na variante “fim que não necessita de nenhum outro fim como condição de sua possibilidade”), ele afirma: “Se ...então”. E essa forma hipotética de argumentação é retomada no balanço.

A hipótese introdutória do parágrafo é de que a conformidade a fins da natureza pode ser explicada de maneira puramente mecânica. Pressupondo isto, continua a dizer Kant, nem é possível perguntar para que as coisas existem no mundo. Ocorre que o respectivo sistema teleológico seria “idealista”, explicado como “mero sofisma, sem objeto”. Kant chama de “sofismante” (*ratiocinans*) um juízo “que se anuncia como universal” e, por conseguinte, serve para ser premissa principal numa conclusão da razão (§ 55, nota). Como salienta o acréscimo “sem objeto”, num “mero” sofisma falta a condição elementar da objetividade, a saber, que haja um objeto. Um sistema idealista de conformidade a fins é algo meramente excogitado, ao qual falta toda e qualquer correspondência no mundo. Conseqüentemente, as conformidades a fins são “acaso ou necessidade cega”, em todo caso, desprovidas de intenção, e a pergunta orientadora de Kant a respeito de um eventual fim terminal cai no vazio.

Por isso, Kant aborda a hipótese alternativa, “realista”: que as ligações de fins no mundo sejam reais e que para elas exista uma causa intencionalmente atuante. Sob este pressuposto coloca-se a pergunta a respeito do “para que”, e ela não se coloca apenas de um modo qualquer. Neste ponto Kant introduz as três perguntas do tipo “para que” já mencionadas e considera as duas primeiras insuficientes: 1) Para que os seres organizados têm esta ou aquela forma? 2) Para que eles são colocados pela natureza nestas ou naquelas relações um contra o outro?

Ao que parece, Kant considera a razão pela qual essas duas modestas perguntas do tipo “para que” são insuficientes tão óbvia que não a indica. Ela deve residir no mencionado pressuposto de uma causa intencionalmente atuante. Das linhas seguintes pode-se depreender que onde ela existe há um entendimento produtivo que não só levanta, mas também responde uma pergunta do tipo “para que” mais exigente: 3) Qual é a razão objetiva do fato de que um entendimento correspondentemente objetivo realiza os dados (formas e relações: 434, 19; só “formas” na linha 22) que são mencionados nas perguntas do tipo “para que” 1) e 2) e realmente se encontram nas coisas, com a consequência de que a respectiva atuação “é então o fim terminal em função do qual aquelas coisas existem”?

O próximo passo argumentativo lembra o conceito de fim terminal, sua característica de ser incondicionado. Por causa desta, o respectivo ser não pode ser uma coisa da natureza, nem uma coisa da natureza (material) fora de nós bem uma coisa da natureza (pensante) em nós. Inversamente, só serve para ser fim terminal algo que “não dependa de nenhuma outra condição a não ser simplesmente de sua idéia”. Por que “idéia”? Ela é um conceito da razão e tem, como tal, o caráter do incondicionado.

Procura-se, portanto, um ser que, por um lado, siga a causalidade direcionada para fins e, por outro, represente como incondicionada a lei segundo a qual determina fins para si: “independente das condições naturais, mas como necessária em si mesma”. Uma única espécie de seres terrenos cumpre esse critério, a saber, o ser humano, mas também ele considerado meramente “como númeno”, portanto como ser moral.

Segundo Kant, a respeito do ser humano não se pode mais colocar a pergunta acerca de para que ele existe, pois sua existência tem seu fim supremo nela própria. Na filosofia moral, na *Fundamentação*, afirma-se que quem existe como fim em si mesmo é o ser humano, acrescentando “e, de modo geral, todo ser racional”(AA IV, 428); o parágrafo 84 da *Crítica da faculdade do juízo* também fala de “qualquer ser racio-

nal”, mas acrescenta, por causa do contexto da discussão, “qualquer ser racional no mundo”. Em contraposição a isso, o catecismo cristão ainda contém a pergunta: “Para que o ser humano está na terra?” Aparentemente, Kant contradiz aqui um enunciado cristão que, com isso, se colocaria fora da “religião nos limites da simples razão”. Mas a resposta à pergunta do catecismo elucida a contradição como aparente, pois, em sua linguagem religiosa (“levar uma vida agradável a Deus” ou “fazer a vontade de Deus”), ela conclama o ser humano a ser um ser moral.

Agora vem novamente uma afirmação à primeira vista provocativa e até escandalosa, a saber, que o ser humano pode, “tanto quanto lhe for possível, submeter toda a natureza”. Olhando-se mais de perto, todo caráter escandaloso é eliminado: em primeiro lugar, “toda a natureza” inclui o ser humano e sua natureza interior. Em segundo lugar, esse direito não compete ao ser humano como tal, mas meramente a ele como ser moral. Conseqüentemente, a subjugação não deve ocorrer de maneira arbitrária, e muito menos despótica e exploradora, mas unicamente no marco da moral. Além disso, o direito de subjugação é, em terceiro lugar, vinculado a uma tarefa orientadora, ao “próprio fim supremo”, portanto ao fim terminal, e este consiste no ser humano como ser moral. Portanto, Kant conclama o ser moral que é o ser humano a transformar a natureza dupla, tanto a natureza exterior, material quanto a natureza interior, pensante, com vistas à moral. O mínimo é o seguinte: a longo prazo (cf. “manter”), o ser humano não deve se submeter a nenhuma influência dessa natureza dupla que esteja em contradição com o fim terminal, com o ser humano como ser moral.

Que transformação da natureza está, segundo Kant, imposta ao ser humano como ser moral? Poder-se-ia cogitar se o ser humano não deveria aperfeiçoar ou intensificar a conformidade a fins na natureza subumana. Olhando-se o parágrafo 82, porém, ele parece considerar (como no catecismo de Lutero?) a natureza bem ordenada neste sentido; pois as plantas servem aos animais herbívoros, e estes, por sua vez, aos animais carnívoros. A ordem que o ser humano pode promover consiste, talvez, numa tarefa que Kant ainda não percebeu e que, em sua época, nem de longe era tão atual. Fazendo referência a Lineu, Kant tinha atribuído ao ser humano a tarefa ou função de, mediante a diminuição dos animais predadores – mas é possível imaginar outras tarefas ainda – instituir “um certo equilíbrio entre as forças criadoras e destrutivas da natureza”. O que se mostra cada vez mais, porém, é que o ser humano, abusando da natureza, inclusive caçando e pescando em excesso, perturba sensivelmente o equilíbrio progressivo. Por conseguinte, a melhor forma

de o ser humano promover a ordem na natureza é pondo a si mesmo em ordem.

Olhando-se a nota de rodapé com a qual termina o parágrafo 84, uma outra suposição se torna plausível a partir de Kant: o ser humano como ser moral deveria configurar o mundo de tal modo que a consonância entre o merecimento moral da felicidade e a felicidade “natural” se torne cada vez mais provável.

O parágrafo 91, aliás, irá corroborar essa interpretação, pois lá Kant explica que o ser humano só poderia merecer “ser, ele próprio, fim terminal de uma criação trabalhando para alcançar o fim terminal supremo a ser por ele efetivado. E esse fim terminal consiste no bem supremo a ser efetivado neste mundo pela liberdade.” E a “Observação geral sobre a teleologia” complementa afirmando que se pressupõe um valor pessoal “que só o ser humano pode se dar”. Se se acrescentam os próximos e, ao mesmo tempo, últimos parágrafos, portanto os parágrafos 85 a 91, bem como a “Observação geral sobre a teleologia”, percebe-se que a terceira crítica – mais precisamente, sua segunda parte, a parte teleológica – termina, de modo semelhante à primeira, mais precisamente como o cânone de sua doutrina do método, com reflexões sobre o fim terminal e sobre a espécie de conhecimento da fé moral. Embora o argumento seja mais refinado, a idéia básica de Kant permanece igual: em última análise, o empreendimento da crítica transcendental serve à rejeição de reivindicações teóricas e ao fortalecimento de reivindicações morais práticas.

O cauteloso balanço hipotético é este: *se* (no sentido de “supondo que”) coisas do mundo necessitam de uma causa finalística suprema – e sem ela a cadeia hierárquica dos fins ficaria incompleta –, o ser humano – contudo, só como sujeito da moralidade (e pode-se acrescentar: assim como qualquer outro ser racional no mundo) – é “o fim terminal da criação”; pois só este ser é “capaz de ser um fim terminal ao qual toda a natureza está teleologicamente subordinada”<sup>2</sup>.

---

<sup>2</sup> Primeiras reflexões sobre a tese desses parágrafos 82-84 encontram-se em HÖFFE, O. *Moral als Preis der Moderne: Ein Versuch über Wissenschaft, Technik und Umwelt*. Frankfurt/M. 1993. 4. ed. 2000.