

# A história nos marcos da natureza humana

*Adriano Naves de Brito<sup>1</sup>*

**Resumo:** O texto reconstrói as bases teleológico-morais para a constituição da moderna ciência da história. A chave dessa reconstrução é o escrutínio da idéia kantiana de *plano da natureza*, idéia que é investigada nas obras de Adam Smith, Hegel e Marx. Para criticar essa idéia, argui-se o pensamento de Fukuyama e defende-se que a ligação entre democracia e economia liberal é melhor explicada pela natural inclinação humana para a simetria do que pela noção de reconhecimento. O argumento é que o projeto de Fukuyama não encontra amparo na seleção da espécie, ao passo que o desejo por simetria sim. A essa abordagem subjazem as teses de que feita a crítica à teleologia moral, a história tem de ser compatível com a evolução, e de que a naturalização da história implica numa naturalização da moral.

**Palavras-chave:** teleologia – moral naturalizada – plano da natureza – teoria da história – evolucionismo.

## Kant e a criação da ciência da história

Que teorias temos para ler a história? A economia liberal, a filosofia hegeliana, o marxismo e a religião contam, certamente, entre as chaves de que dispomos para abrir os segredos do devir histórico. A visão contemporânea de mundo esteve profundamente marcada pela idéia de uma *ciência da história*, isto é, pela idéia de que a teleologia de origem teológica poderia ser domesticada pela ciência. Essa idéia, pelo menos nos meios acadêmicos, há muito despiu a religião de sua importância para a compreensão da história. O seu marco zero na modernidade, se o quisermos datar numa obra, é o texto de Kant, *Idee zu einer Allgemei-*

---

<sup>1</sup> Professor titular da Universidade do Vale do Rio dos Sinos (Unisinos).  
E-mail: brito@unisinos.br

*nen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht (Idéia para uma história universal numa perspectiva cosmopolita)*, de 1784, muito embora tenha sido a filosofia da história de Hegel, filha legítima da concepção kantiana, o paradigma que se tornou dominante. As razões para que as coisas tenha tomado esse curso estão, segundo avalio, nas raízes empiristas de Kant, as quais tencionam o seu conceito de uma história universal. Escreve Kant:

Qualquer que seja o conceito de *liberdade da vontade* que se faça na perspectiva metafísica, as manifestações dela, as ações humanas, tanto quanto qualquer outro acontecimento natural, são determinadas por leis universais. A história, que se ocupa da narrativa dessas manifestações, por mais profundamente ocultas que possam estar as suas causas, permite todavia esperar que, conquanto o jogo da liberdade seja por ela observado em sua linhas *gerais*, ela poderia descobrir nele um curso regular, e que, desse modo, o que se mostra confuso e irregular nos sujeitos individuais, poderá ser reconhecido, no conjunto da espécie, como um desenvolvimento continuamente progressivo, embora lento, das suas *disposições originais*.<sup>2</sup>

A idéia de uma história universal da humanidade é a idéia de uma ciência que poderia descrever o curso dos eventos históricos segundo leis objetivas. Mas, então, em que tal ciência seria distinta de uma *história natural*? Ora, a tensão que mencionei está, precisamente, na conjugação de dois reinos que Kant distinguira, a saber: o da natureza e o da razão. O reino da razão exige uma causalidade própria, a liberdade, e, no entanto, as manifestações desta causalidade são fenômenos naturais como qualquer outro e têm, pois de estar submetidas às leis da natureza. Se a história é a ciência das manifestações objetivas das ações humanas, isto é, de suas ações no plano da natureza, como então divisar um plano da liberdade no curso dessas ações? Como distinguir a história do

2 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. 25 (minha tradução).

homem livre da história do homem natural? A idéia de Kant para uma resposta a isso parte, como de resto é típico em sua filosófica crítica, de comungar princípios empiristas – e, do ponto de vista econômico e político, liberais –, para terminar com a negação desse empirismo em nome do racionalismo. Cito Kant:

Os homens, enquanto indivíduos, e mesmo povos inteiros, mal se dão conta de que, enquanto perseguem propósitos particulares, cada qual buscando seu próprio propósito e freqüentemente uns contra os outros, seguem inadvertidamente *o propósito da natureza*, que lhes é desconhecido, como a um fio condutor e trabalham para a sua realização; e mesmo que conhecessem tal propósito, pouco valor lhes daria.<sup>3</sup>

A semelhança dessa passagem com um conhecido trecho da *Riqueza das nações* é evidente, e, no entanto, a diferença entre eles é decisiva para a construção do paradigma que se tornou dominante para uma ciência da história na modernidade. Paradigma que ainda não perdeu o seu vigor. O trecho de Adam Smith é o seguinte:

Cada um trabalha, necessariamente, para que o crédito anual da sociedade seja o maior possível. Na realidade, ele não pretende, normalmente, promover o bem público, nem sabe até que ponto o está a fazer. Ao preferir apoiar a indústria interna em vez da externa, só está a pensar na sua própria segurança; e, ao dirigir essa indústria de modo que a sua produção adquira o máximo valor, só está a pensar no seu próprio ganho, e, neste como em muitos outros casos, está a ser guiado, por uma *mão invisível* a atingir um fim que não fazia parte das suas intenções. Nem nunca será muito mau para a sociedade que ele não fizesse parte das suas intenções. Ao tentar satisfazer o seu próprio interesse

3 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. 26 (minha tradução, grifo meu).

promove, freqüentemente, de uma maneira mais eficaz, o interesse da sociedade, do que quando realmente o pretende fazer.<sup>4</sup>

O que aproxima Kant dos liberais britânicos é a sua reverência ao dado empírico, quer dizer, à experiência e, portanto, a sua disciplina em concluir nas ciências somente a partir do que possa ser observado. A isso Kant presta contas na passagem citada quando descreve o curso das ações dos indivíduos. E sua descrição não destoa em nada daquela feita por A. Smith<sup>5</sup>. Os homens agem movidos por seus interesses próprios e, muitas vezes, em conflito com outros homens; mesmo assim, ao agirem desse modo, agem em conformidade a um fim que não se põem. E aqui instala-se a diferença. Smith fala de uma *mão invisível* a conduzir as ações dos indivíduos na direção do bem comum, mas Kant terá para essa idéia uma concepção muito menos casual.

Como o filósofo não pode pressupor nos homens e seus jogos, tomados em seu conjunto, nenhum *propósito* racional *próprio*, ele não tem outra saída senão tentar descobrir, neste curso absurdo das coisas humanas, um *propósito da natureza* que possibilite todavia uma história segundo um determinado plano da natureza para criaturas que procedem sem um plano próprio.<sup>6</sup>

A idéia de uma história universal da humanidade distancia-se da mera constatação de que ao agirem movidos por seus próprios propósitos os indivíduos beneficiam a toda a sociedade. Essa constatação, para cuja explicação Smith oferece a idéia da *mão invisível*, é insuficiente

4 SMITH, *A riqueza das nações*, L. IV, cap. 2 (grifo meu).

5 É discutível que Kant tenha lido a obra de A. Smith ao tempo em que escreveu a *Idee*, mas não impossível. A difusão da *Riqueza das nações* foi rápida. A obra teve cinco edições alargadas em 15 anos e ao fim do século havia sido traduzida em cinco idiomas. Não obstante, ainda que Kant não a tenha lido, a notória influência do pensamento empirista britânico sobre a gênese de sua filosofia crítica, em particular a influência de Hume, professor e amigo de Smith, seria evidência suficiente para legitimar a alegação da apontada confluência entre o seu pensamento e o de Smith.

6 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. (10) 26.

para fundar uma ciência do porvir humano. Com ela o homem não se destaca o suficiente da natureza para que se possa divisar leis de seu destino distintas das leis do destino de qualquer outra espécie natural. Nesses termos, a história econômico-social da humanidade confunde-se com a sua própria história natural. Um relato das manifestações das ações dos indivíduos, para o qual falta, contudo, uma finalidade, a saber, uma finalidade particular sua; uma finalidade especificamente humana.

Que outra finalidade encontrar no homem senão a satisfação das potencialidades dos indivíduos da espécie? Kant opera aqui um movimento definitivo na ciência da história: o movimento do indivíduo para a espécie. Enquanto a história for a história das ações individuais, o nexos entre essas ações será meramente natural, i.e., a inteligibilidade do curso dos eventos estará nas motivações individuais e nenhuma ciência universal da história será possível. A passagem do plano individual para o plano universal da espécie é essencial para a idéia de uma ciência da história. À diferença de todas as demais criaturas, para a quais vale que suas disposições naturais desenvolvem-se sempre no nível do indivíduo, Kant julga que no homem esse desenvolvimento, para alcançar seu apogeu, exige o tempo da espécie. Anota ele:

*No homem* (única criatura racional sobre a terra), *aquelas disposições naturais que estão voltadas para o uso de sua razão devem desenvolver-se completamente apenas na espécie e não no indivíduo*. Numa criatura, a razão é a faculdade de ampliar as regras e os propósitos do uso de todas as suas forças muito além do instinto natural, e não conhece nenhum limite para seus projetos. Ela não atua apenas de maneira instintiva, mas, ao contrário, necessita de tentativas, exercícios e ensinamentos para progredir, aos pouco, de um grau de inteligência (*Einsicht*) a outro. Para isso, um homem precisa ter uma vida desmesuradamente longa a fim de aprender a fazer uso pleno de todas as suas disposições naturais; ou, se a natureza concedeu-lhe somente um curto tempo de vida (como efetivamente aconteceu), ela necessita de uma série talvez indefinida de gerações que transmitam

umas às outras as suas luzes para finalmente conduzir, em nossa espécie, o germe da natureza àquele grau de desenvolvimento que é completamente adequado ao seu propósito.<sup>7</sup>

Ora, a idéia para uma história universal do homem é a idéia de um *Propósito da Natureza (Naturabsicht)* para o homem (e não para o indivíduo). É, pois, também a idéia de uma finalidade para a criação do homem e de uma lei universal para disciplinar as manifestações humanas (dos indivíduos) na direção desta finalidade.

*O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade.* Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a sua tendência a entrar em sociedade e que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade.<sup>8</sup>

Temos, então, com Kant todos os elementos para a constituição de uma história universal da humanidade, isto é, de uma história como ciência do homem, e não meramente como ciência natural. Esses elementos são os seguintes: um objeto, *as ações humanas*; um curso de eventos ordenado segundo regras teleológicas, *o propósito da natureza*; e a lei sob essas regras, *o antagonismo*.

A solução kantiana, entretanto, não resolve a tensão presente em sua filosofia. O propósito da natureza, conquanto dá substância à ciência da história, não pode, ele mesmo, ser objeto de nenhuma experiência. De fato, ele é, tanto quanto qualquer idéia da razão, um postulado prático, uma pressuposição da razão, sem a qual a própria utilidade da razão como móbil da ação, e com ela a inteira moralidade, careceriam de sen-

7 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. (11) 27.

8 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. 29.

tido. Kant se refere assim a esse fundamento moral da pressuposição do propósito da natureza na *Idee*:

E este momento (o desenvolvimento pleno das potencialidades humanas) precisa ser, ao menos na idéia dos homens, o objetivo de seus esforços, pois senão as disposições naturais em grande parte teriam de ser vistas como inúteis e sem finalidade – o que aboliria todos os princípios práticos, e com isso a natureza, cuja sabedoria no julgar precisa antes servir como princípio para todas as suas outras formações, tornar-se-ia suspeito, apenas nos homens, de ser um jogo infantil.<sup>9</sup>

Será sobre essa tensão que edificará a filosofia hegeliana sua ciência da história, mas o fará ao custo da história natural, e ao custo de subsumi-la à lógica do devir do conceito.

### **Idealismo e materialismo na ciência da história**

Hegel, na introdução aos *Princípios da Filosofia do Direito*, comentando o desfecho insatisfatório da *República* de Platão com respeito a encontrar um princípio universal da moralidade, anota que o equívoco de Platão não estava no princípio sobre o qual ele edificara o seu pensamento, mas na aplicação exterior e particular que dele fizera (tomando por universal a forma particular da moralidade grega). O princípio, entretanto, erguer-se-ia da filosofia platônica com dignidade e vigor intocados. Diz Hegel:

9 KANT, *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, p. (11) 27. É, de resto, interessante notar como repete-se aqui o modo de argumentação que Kant já exercitara na *Crítica da Razão Prática*. Partindo de um fato, conclui pela necessidade de uma proposição. Na CRP, o fato de que há juízos morais, conduz à afirmação da facticidade (quer dizer, existência real no mundo) da praticidade da razão, a saber: a possibilidade da razão determinar a ação. Aqui, o fato da razão ser prática (então provado na CRP), conduz à facticidade de uma finalidade natural, mas especial, para o gênero humano.

No entanto, mostrou Platão o grande espírito que era, pois, precisamente, o princípio em volta do qual gira tudo o que há de decisivo na sua idéia é o princípio em volta do qual gira toda a revolução mundial que então se preparava: *o que é racional é real e o que é real é racional*. Essa é a convicção de toda a consciência livre de preconceitos e dela parte a filosofia tanto ao considerar o universo espiritual como o universo natural.<sup>10</sup>

Contra a tensão kantiana entre natureza e espírito, para formulá-lo em termos hegelianos, em Hegel a natureza é subsumida ao espírito. Se a idéia é a unidade da razão com o real, então, para Hegel, as idéias kantianas não passam de ideais, já que seu fundamento é o mero *pressuposto* de sua validade para a natureza. A dualidade kantiana entre o reino da natureza e o reino dos fins inibe o alcance da validade das leis racionais da ciência da história. Essa permanece sempre e apenas história universal da humanidade. Em Hegel, em contrapartida, a história da humanidade – a história do espírito – é também a história da própria natureza.

Na medida em que a tensão entre o racional e o real se resolve na filosofia hegeliana, recriam-se para a ciência da história as condições para a vigência de uma teleologia aos moldes do que se passa com a religião. Do ponto de vista religioso, a história natural está inscrita nos planos divinos e serve a eles. A grande finalidade da natureza é moral, de sorte que o mundo serve ao fim escatológico da parusia. No idealismo, a natureza inscreve-se no projeto da razão que é, antes de tudo, moral, porque somente o reino da liberdade está edificado em perfeita conformidade com os princípios da razão. Com efeito, o único mundo real que o conhecimento descobre é também o mundo racional e, nessa medida, ele é um mundo inscrito na história do espírito (ou do conceito).

O custo do idealismo é a insensibilidade frente ao empírico e ao material. O idealismo exige uma submissão da ciência a princípios cuja uni-

10 HEGEL, *Princípios da Filosofia do Direito*, pp. 12-13.

versalidade é tão alta que a torna insensível à multiplicidade do curso dos eventos materiais. Se tudo na ciência tem de poder ser derivado do sistema segundo uma causalidade teleológica, então esta ciência é estranha à descrição tateante das ciências naturais. No idealismo, a causalidade natural é suprimida em nome da causalidade da liberdade, da qual, entretanto, a única experiência que se pode fazer é mediante o sentido de uma história universal. Não é, pois, estranho, que a história seja a ciência por excelência para os idealistas.

É interessante notar que Marx, justamente ocupado em colocar a filosofia hegeliana de ponta-cabeça, termine nesse mesmo ponto, ainda que pela via contrária. Cito Marx na *Ideologia Alemã*:

Conhecemos apenas uma única ciência, a ciência da história. A história pode ser considerada de dois lados, dividida em história da natureza e história dos homens. No entanto, estes dois aspectos não se podem separar; enquanto existirem homens, a história da natureza e a história dos homens condicionam-se mutuamente.<sup>11</sup>

Em Marx, não obstante, a via de determinação da história é material, de sorte que a história do homem é que se tem de inscrever na história natural. Marx, entretanto, não retira completamente da história natural a finalidade, essa que é a marca indelével da razão, e traço inconfundível da metafísica. Escreve Marx nos *Manuscritos econômicos e filosóficos*:

[A natureza que se desenvolve em história humana – a gênese da sociedade humana – é a natureza *real* do homem; assim, a natureza como ela se desenvolve mediante a indústria, mesmo que em uma forma *alienada*, é de fato natureza *antropológica*]

A história ela mesma é uma parte *real* da *história natural* – da natureza se desenvolvendo em homem. Ciência natural

11 MARX, *Ideologia alemã*, p. 11, nota de rodapé.

incorporará em si, com o tempo, a ciência do homem, assim como a ciência do homem incorporará em si a ciência natural: haverá apenas *uma* ciência.<sup>12</sup>

É irônico que idealismo e materialismo estejam tão próximos no tocante à ciência da história, quando os mirantes a partir de onde cada um lança o seu olhar sobre esta disciplina estão em pólos opostos. A oposição, contudo, não quer dizer aqui antagonismo. Assim como Hegel, Marx recusa a dualidade kantiana da razão e é sobre essa base comum que ambos projetam a finalidade na história. A segunda das *Teses sobre Feuerbach* é eloqüente a esse respeito:

A questão de saber se ao pensamento humano pertence a verdade objetiva – não é uma questão da teoria, mas uma questão *prática*. É na práxis que o homem tem de comprovar a verdade, isto é, a realidade e o poder, o caráter terreno, do seu pensamento. A disputa sobre a realidade ou não-realidade do pensamento – que está isolado da práxis – é uma questão puramente *escolástica*.<sup>13</sup>

Ao fim e ao cabo, o elemento metafísico da finalidade, expresso na filosofia kantiana como um postulado necessário da razão prática conquanto essa lança seu olhar sobre a sucessão dos eventos humanos – e, nesse sentido, como condição de possibilidade da história como ciência – freqüente impassível o idealismo e o materialismo<sup>14</sup>, e isso em função da mesma conjunção que primeiro a instalou na história dos eventos naturais, a unidade da moral com a natureza, ou, se se quiser, a unidade da razão (prática e teórica).

12 MARX, *Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 98.

13 MARX, *Teses contra Feuerbach*, pp. 107-108.

14 É verdade que encontra-se em Engels, muito mais explicitamente do que em Marx, esta inclinação para uma teleologia histórica.

## O fim da história

Sem a idéia de um propósito da natureza (substituto imanente dos desígnios divinos de que se serve a religião), mediante o qual possamos encontrar um fio condutor para interpretar a sucessão dos eventos históricos, o que sobra de ciência na história? Eliminada, por uma crítica da razão científica, a finalidade do horizonte da natureza, como pensar a história? O problema não é simplesmente salvar a história, mas dar conta satisfatoriamente das questões para as quais o modelo que inaugurara Kant – e antes dele o da escatologia cristã – ofereceu tão influentes respostas.

A crítica da finalidade pode, sem dúvida, significar a capitulação do intelecto no tocante a questões sobre o propósito do devir, mas ainda sem isso, a história nos colocaria questões intrigantes. O materialismo histórico marxista, destilado da teleologia que herdou da filosofia hegeliana, é a propósito um interessante exercício. E isso justamente por procurar na economia – essa uma herança da tradição britânica – as raízes das leis que governam as ações humanas.

Marx também falará de um antagonismo como motor da história.

Nos dias de hoje, tudo parece grávido de seu contrário. (...) Este antagonismo entre, de um lado, a indústria e a ciência modernas, de outro, a miséria e a dissolução; este antagonismo entre as forças produtivas e as relações sociais de nossa época é um fato, palpável, avassalador e incontestável.<sup>15</sup>

E sua lei da história será o antagonismo de classes mediante as relações de produção. Se deixamos de lado o destino final da humanidade, poderia ainda a história nos explicar a relação entre o desenvolvimento econômico da humanidade e seu desenvolvimento institucional? Poderia a história nos explicar isso em bases estritamente causais?

15 MARX, *The Peoples's Paper*, pp. 298-9.

A esse respeito, a obra de Francis Fukuyama, *O fim da história e o último homem*, merece consideração. O que ainda gostaria de fazer seria mostrar como Fukuyama, sem lançar mão de uma teleologia, mas calcado sobretudo na psicologia, tenta descobrir um motor para a história e, amparado na economia, chega à conclusão de que a história teria chegado ao fim. Meu objetivo será defender a idéia de uma ligação entre democracia e economia liberal não no reconhecimento, como o faz Fukuyama, mas na natural inclinação humana para a simetria. O ponto contra Fukuyama é que a tese do motor da história no desejo do reconhecimento carece de amparo na seleção da espécie, já que não parece possível emprestar uma vantagem evolutiva ao desejo pelo reconhecimento, ao passo que é possível vincular essa vantagem ao desejo por simetria nas relações humanas. Subjaz a esta abordagem a tese de que qualquer concepção de história, feita a crítica à teleologia moral, tem de ser compatível com as ciências naturais, em especial, no que tange à história do homem, com a teoria da evolução e com as bases naturais da espécie humana.

Começo esta última parte com a reconstrução do essencial da teoria de Fukuyama. Como já aludi acima, o vaticínio sobre o fim da história está perfeitamente conforme a idéia de uma ciência da história e, em termos mais específicos, com a idéia de um curso da história. O novo em Fukuyama, para quem Hegel serve como matriz do pensamento<sup>16</sup>, é sua proposta sobre o motor da história. Inspirado na figura do combate entre senhor e escravo, como o apresenta Hegel na *Fenomenologia do Espírito* (1807), afirma ele,

16 As origens da idéia de que o reconhecimento deva ser incluído entre as forças motrizes do desenvolvimento da história podem ser encontradas em extratos anteriores a Hegel na arqueologia do pensamento. Penso, por exemplo, em Adam Smith e na maneira como ele descreve os mecanismos segundo os quais os indivíduos, envolvidos na trama dos sentimentos morais, operam e influenciam a atividade econômica. Se não me posso lançar aqui a perseguir mais a fundo esta linha de investigação na história do pensamento, gostaria de anotar a seguinte hipótese: o tipo de individualismo forjado na análise liberal da economia, cuja matriz está em Smith, e que é necessário para que a tese sobre a força do desejo (natural) por reconhecimento (individual) tenha poder explicativo, é o mesmo que está em Hegel. Ele teria, portanto, concebido a sua teoria da história em sintonia com o liberalismo econômico britânico, mas não sem antes elevá-lo, em prejuízo da explicação histórica, creio, a patamar teórico mais abstrato e menos natural (a cultura terá em Hegel papel preponderante).

A compreensão da importância do desejo de reconhecimento como força motora da história nos permite reinterpretar muitos fenômenos que os parecem familiares, como cultura, religião, trabalho, nacionalismo e guerra.<sup>17</sup>

A partir da identificação desse motor subjetivo para o avanço da história, Fukuyama dirige-se à conclusão de que a irracionalidade dos desejos subjetivos encontra autoridade à altura na racionalidade da regulamentação que as democracias liberais instauram entre os homens. O elemento novo que a natureza vê surgir na espécie, é o desejo racional.

A democracia liberal substitui o desejo irracional de ser reconhecido como maior do que os outros pelo desejo racional de ser reconhecido como igual. Um mundo feito de democracias liberais, então, seria menor incentivo para a guerras, uma vez que haveria o reconhecimento recíproco da legitimidade entre todas as nações.<sup>18</sup>

Em compasso com o espírito científico de nossa época, Fukuyama apela a uma psicologia naturalizada, mas não sem domá-la com o chicote da teleologia e, por conseguinte, da moralidade. O ardid da argumentação está em manter o elemento natural, o desejo, revestindo-o do conceitual, a racionalidade. E uma vez que a razão tenha promovido o equilíbrio entre os desejos irracionais, a história chega a seu destino, alcança o seu fim.

Como já apontei acima, a finalidade é expressão da moralidade na história conquanto estabelece um critério para a seleção entre os seus possíveis cursos. O fim determina que caminho é “o melhor” entre tantos possíveis. Não se trata, para Fukuyama, de que a história não possa seguir em outra direção, mas de que nenhuma é melhor do que aquela que nos trouxe até a democracia liberal. Como afirma ele,

17 FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, p. 20.

18 FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, p. 21.

O pensamento moderno não ergue barreiras a uma futura guerra niilista contra a democracia liberal, deflagrada por aqueles que foram criados no seu seio. O relativismo – a doutrina que afirma a relatividade de todos os valores e que ataca todas as “perspectivas privilegiadas” – provocará, no fim, o desgaste dos valores democráticos e tolerantes. O relativismo não é uma arma que possa ser apontada seletivamente a um inimigo escolhido. Ele atira indiscriminadamente, atingindo as pernas não só dos “absolutismos”, dogmas e certezas da tradição ocidental, mas também a ênfase daquela tradição na tolerância, na diversidade e na liberdade de pensamento.<sup>19</sup>

Deste modo, embora o curso da história não seja absoluto, a sua avaliação é. O problema é que para sustentar esta avaliação é necessário um critério também absoluto que, em virtude disso, não pode ser natural e contingente. O programa de Fukuyama não trai a sua matriz e por isso não consegue responder ao desafio de uma autêntica confrontação entre história cultural e história natural. Numa história humana naturalizada, não é o fim que é diferente; ele simplesmente deixa de existir. E essa maneira de ver a história da cultura é a única que é adequada à uma confrontação com uma teoria da evolução de tipo darwinista.

Vista por este ângulo, a tese de Fukuyama carece de amparo na seleção da espécie. Não é possível emprestar uma vantagem evolutiva ao desejo do reconhecimento. Além do mais, a tese não explica em termos meramente naturais a limitação que se devem impor os indivíduos à sua vontade de reconhecimento, limitação que seria, em última análise, a responsável pelo desenvolvimento humano. O travo à tendência natural da vontade tem de vir da razão e para ela não se fornece uma justificativa natural de existência. Fukuyama deveria pelo menos reconhecer que falta uma análise independente de seu pressuposta finalidade e julgamento moral, de porque os homens aderem ao desejo racional.

O fato é, pois, que tanto o socialista Marx, quanto o liberal Fukuyama, bebem na mesma fonte: o humanismo iluminista hegeliano, para o qual, o encontro entre história natural e história cultural se dá às expensas da primeira.

O traço que denuncia essa herança comum é o finalismo. Se Marx aponta com sua teoria da emancipação para o fim da história, Fukuyama já o encontra na sociedade liberal estabelecida; mas ambos, como é evidente, operam com uma teleologia e é ela que torna imiscíveis natureza e cultura.

### **À guisa de conclusão**

É possível pensar a história nos marcos da natureza humana? A resposta que me inclino a dar a essa questão é que sim. Qualquer outra alternativa implica em assumir compromissos morais legítimos quando se tem de tomar decisões políticas, mas ilegítimos quando se tem de descrever o curso dos acontecimentos. Se pensamos o homem como um ser natural, então tem de ser possível compatibilizar a sua história cultural com a sua história natural, o que significa pensar a cultura nos limites e na confrontação com a história da evolução humana. O marco teórico orientador aqui é que a história cultural do homem está determinada sob as leis da história natural. Deste modo, na história cultural, a seleção natural, o crescimento demográfico e a seleção sexual têm de ser vistos como forças determinantes do agir humano. Se na natureza, aquelas forças não atuam segundo um plano ou uma finalidade, tampouco a história cultural do homem é teleológica. Uma concepção teleológica da história aponta um devir (um dever-ser) para a história e implica, por isso, em uma deontologia, para a qual a razão e seu corolário, a liberdade, são essenciais, já que, entre todos os cursos possíveis da história há que poder escolher o corresponde ao bem. Se a história humana não é teleológica, também não é deontológica. Nesses termos, para uma história naturalizada, não há um fim, assim como não há um valor que se possa associar a seu curso.

19 FUKUYAMA, *O fim da história e o último homem*, p. 395.



Vale dizer, afinal, que este texto cumpre apenas uma tarefa negativa, a de denunciar os custos metafísicos de uma historiografia teleológica. Ele não avança na explicação de como pensar a história nos marcos da natureza humana. Para tanto seria necessário considerar vias de abordagem da história que fossem independentes de elementos finalistas. A caminho nessa direção está indicado nos mecanismos econômicos e de acumulação. Na economia, como se vê nos escritos de Adam Smith, e como viu o Marx do *Capital*, as forças dirigentes remontam às inclinações humanas e a partir daí se edificam em instituições. Uma via de acesso à história nos marcos da natureza humana é, pois, o fenômeno da economia. Contudo, a economia por seus próprios recursos não consegue dar conta da edificação das instituições que são fenômenos profundamente vinculados ao ordenamento social do homem e para cuja explicação é fundamental implicar valores. Deste modo, uma naturalização da história envolve também uma naturalização da moral, de sorte que se possa, sob essa guia, procurar entender como as relações de mercado se articulam com algumas necessidades humanas elementares como confiança, fidelidade e simetria e que constituem também a base de nossa moralidade. Essa seria uma via para conjugar a economia e a política sem a mediação de uma teleologia transcendente, mas nos limites da imanência humana.

### The history within the boundaries of human nature

**Abstract:** The text reconstructs the teleological-moral foundations for the constitution of the modern science of history. The key to that reconstruction is a scrutiny of Kant's idea of "plan of nature," which is investigated in the works of Adam Smith, Hegel and Marx. In order to criticize this idea, the paper discusses the thinking of Fukuyama and argues that the connection between democracy and liberal economy is best explained by the natural human inclination towards symmetry, rather than by the notion of recognition. It also argues that Fukuyama's project finds no support in the selection of species, whereas the desire for symmetry

does. The theses that underlie this approach are that, once the critique of moral teleology has been made, history must be compatible with evolution and that the naturalization of history implies a naturalization of morals.

**Key-words:** teleology – naturalized morality – plan of nature – theory of history – evolutionism.

### Referências bibliográficas

- DARWIN, C. *A origem das espécies*. São Paulo: Edusp, 1985.
- FUKUYAMA, F. *O fim da história e o último homem*. Rio de Janeiro: Rocco, 1992.
- HEGEL, F. *Princípios de Filosofia do Direito*. São Paulo: Abril, 1976 [1820].
- \_\_\_\_\_. *Phänomenologie des Geistes*. 6. ed. Hamburg: Felix Meiner, 1952 [1807].
- KANT, I. *Idee zu einer Allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*. São Paulo: Brasiliense, 1986 [1784].
- MARX, K. *Economic and Philosophic Manuscripts*. Moscow: Progress, 1977 [1844].
- \_\_\_\_\_. *Teses sobre Feuchbach*. São Paulo: Cortez, 1984 [1845].
- \_\_\_\_\_. *Ideologia Alemã*. São Paulo: Cortez, 1984 [1845-1846].
- \_\_\_\_\_. The Peoples's Paper. In: EAGLETON, T. *Marx*. São Paulo: Ed. Unesp, 1999 [1856].
- SMITH, A. *A riqueza das nações*. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1993 [1776].