

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

Vinícius de Castro Soares

Teleologia e vontade em Schopenhauer

São Paulo
2014

Vinícius de Castro Soares

Teleologia e vontade em Schopenhauer

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação de Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, para obtenção do título de Mestre em Filosofia sob a orientação da Profa. Dra. Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola.

São Paulo
2014

Agradecimentos

À Prof. Dr^a Maria Lúcia Mello e Oliveira Cacciola, pela oportunidade da orientação, em seu empenho e leitura dedicada na entrega dos textos.

À FAPESP, pela bolsa de estudos concedida.

Ao Prof. Dr. Eduardo Brandão e ao Prof. Dr. Flamarion Caldeira Ramos, pelas arguições dedicadas do exame de qualificação em dezembro de 2012.

Aos funcionários do Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo, bastante atenciosos.

Aos integrantes do Grupo de estudos sobre o Idealismo Alemão da Universidade de São Paulo.

Aos integrantes do então Grupo de Estudos sobre a *Crítica do Juízo*.

Ao apoio dos meus pais – importante.

Aos amigos e muitos conhecidos do curso de Filosofia da Universidade de São Paulo.

Resumo

SOARES, Vinícius de Castro. *Teleologia e vontade em Schopenhauer*. 2014. 216 f. Dissertação (Mestrado) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2014.

A presente Dissertação analisa o problema da teleologia na obra de Schopenhauer. Em nosso trabalho, buscamos compreensão sobre a modulação existente do “como se” kantiano, ao mostrar como o jogo entre vontade e representação modifica o sentido do juízo teleológico da *Crítica do Juízo*. Nessa chave de leitura, procuramos construir uma argumentação que permita pensar a existência de um horizonte regulativo aliado à intuição primordial da vontade. Como consequência, encontramos, nessa modulação, uma expansão do problema do organismo para uma questão sobre a essência da natureza. Como resultado, o deslocamento da teoria do juízo de reflexão kantiana transforma essa leitura sobre o mundo natural em uma questão da teleologia na metafísica da vontade, transformando o problema da finalidade na natureza em problema a respeito da finalidade no campo da ética. É nela que se apresenta o paradoxo da individualidade, na crise entre a afirmação do indivíduo e a destinação do mundo.

Palavras-chave: Schopenhauer – teleologia – vontade – como se – paradoxo.

Abstract ou Zusammenfassung

This dissertation examines the problem of teleology in Schopenhauer's work. In our work, we seek an understanding of the existing modulation of the Kantian's "as if", to show how the interplay between will and Representation modifies the sense of teleological judgment of the *Critique of Judgment*. In this reading key, we seek to set up an argument to suggest the existence of a regulative horizon coupled with the primordial intuition of will. As a consequence, we find, in this modulation, an expansion of the problem of organism onto a question about the essence of nature. As a result, the displacement of the Kantian's theory of judgment reflection transforms this reading about the natural world in a question of teleology in the metaphysics of will, and transforming the problem of purpose in nature in issue as to the purpose in the field of ethics. Is it that presents the paradox of individuality: the crisis between the assertion of the individual and the destination of the world.

Keywords : Schopenhauer - teleology - will - as if - paradox.

Abreviações

As citações do original alemão correspondem à a edição eletrônica Schopenhauer im Kontext folgt im Text der von Paul Deussen herausgegebenen Ausgabe Schopenhauers Sämtliche Werke, Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI. Também foi consultada a edição: SCHOPENHAUER, A. Sämtliche Werke, 7 Bände. Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1972. Edição de Arthur Hübscher.

Obras de Schopenhauer:

- SG: Über die vierfache Wurzel des Satzes vom zureichenden Grunde, SW I*
Sobre a Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente – 1847 (2ª ed.)
- WWV: Die Welt als Wille und Vorstellung, SW II*
O Mundo Como Vontade e Representação – 1844
- WWV, E: Die Welt als Wille und Vorstellung, Ergänzungen, SW III*
O Mundo Como Vontade e Representação: Complementos – 1844 (2ª ed.)
- FW: Die Beiden Grundprobleme der Ethik, I: Über die Freiheit des Willens, SW IV*
Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, I: Sobre a Liberdade da Vontade – 1841
- FM: Die Beiden Grundprobleme der Ethik, II: Über das Fundament der Moral, SW IV*
Os Dois Problemas Fundamentais da Ética, I: Sobre o Fundamento da Moral – 1841
- WN: Über den Willen in der Natur, SW IV*
Sobre a Vontade na Natureza – 1836
- P: Parerga und Paralipomena, I/II, SW v, VI*
Parerga e Paralipomena - 1851
- HN: Die Handschriftliche Nachlass. Editados por Arthur Hübscher. 1985, 5 vols.*
Metaphysik der Natur
Metafísica da Natureza
- Metaphysik des Schönen*
Metafísica do belo
- Metaphysic der Sitten*
Metafísica dos Costumes

Obras de Kant:

- KrV: Kritik der reinen Vernunft – 1787*
Crítica da Razão Pura – 1787
- KpV: Kritik der praktischen Vernunft – 1788*
Crítica da Razão Prática – 1788
- KU: Kritik der Urteilskraft – 1790*
Crítica do Juízo – 1790

* As referências bibliográficas completas encontram-se ao final da Dissertação.

Índice

INTRODUÇÃO

I – O Problema da teleologia.....	p. 1
II – Duas interpretações.....	p. 4
III – Abismo e paradoxo.....	p. 18

CAPÍTULO I – Contraponto a Kant

I – Remissão à <i>Crítica do Juízo</i>	p. 25
II – O <i>Juízo</i> teleológico	
1. A teleologia como reflexão do juízo.....	p. 40
2. O princípio do julgamento no sistema.....	p. 45
3. Juízo estético e juízo teleológico. A solução das antinomias.....	p. 49
4. A realidade, a perfeição, o homem.....	p. 58
5. A analogia para uma teoria do Juízo.....	p. 63
6. Reflexão. Intencionalidade e destino.....	p. 73

CAPÍTULO II – Schopenhauer e o “como se”

I – O horizonte regulativo.....	p. 79
II – Vontade e teleologia	
1. Finalismo como <i>imagem</i> de mundo.....	p. 80
2. As ideias e a Matéria.....	p. 84
3. Sobre causas e fins.....	p. 104
4. Analogia como método. Corpo, natureza e arte.....	p. 115
5. Intencionalidade aparente.....	p. 123
6. Remissão a Aristóteles: enteléquia ou o regulativo.....	p. 129
III – A natureza e o juízo.....	p. 133

CAPÍTULO III – *Modulação*: ética e teleologia em Schopenhauer

I – Complemento ao pensamento único.....	p. 143
II – Da relação entre natureza e ética na perspectiva teleológica.....	p. 144
III – O conflito entre indivíduo e mundo.....	p. 153
IV – O problema da liberdade da vontade: oposição à <i>Crítica do Juízo</i>	p. 165
V – Teleologia e justiça eterna.....	p. 186
VI – Teleologia no significado moral: sentimento, impulso sexual, o amor.....	p. 192
VII – O paradoxo do absurdo.....	p. 202

CONCLUSÃO.....	p. 208
----------------	--------

BIBLIOGRAFIA.....	p. 214
-------------------	--------

Introdução

I

O problema da teleologia

A obra de Arthur Schopenhauer é marcada pelo monismo da vontade e pelo dogmatismo imanente na relação entre os dois aspectos do mundo, vontade e representação. A compreensão do mundo e a pergunta última pelo sentido da existência é uma demanda de sentido que existe apenas no domínio do discurso racional, que deve ser traduzida na pergunta pelos fins da vontade. Não haveria dificuldades para se encontrar um *τελος* em sua filosofia, não fosse o conflito existente entre uma vontade cega e livre e a ideia de uma inteligibilidade do mundo. Um tema clássico na obra de Schopenhauer está em aliviar os critérios consequentes do exercício dessa finalidade, retirando todas as propriedades especulares desse conceito. A condição principal é a de que seja capaz de projetar a imagem final do mundo na intersecção entre a realidade da vontade e a idealidade da representação, ao estabelecer a comunicação entre razão e desrazão. É o esforço do presente trabalho, expresso em uma questão cristaliana, ainda que comporte uma aporia: se o mundo só é possível pela vontade, que em sua asseidade e atuação é destituída de todo conhecimento, como pensar a necessidade de uma finalidade para o mundo?

Vontade e representação expressam a distinção entre duas esferas herméticas e independentes do universo de Schopenhauer. Entre essas duas dimensões reside um trânsito intermediário, obscuro e enigmático porque nele não se revela, em primeira mão, as “artimanhas” dos conceitos que envolvem essa passagem. O modo como estão articuladas algumas noções fundamentais, como os conceitos de Corpo, Ideia, Matéria, Causalidade e o problema do finalismo soam a muitos dos comentadores como o aspecto mais oblíquo de sua

filosofia. A porta de entrada do problema da teleologia está no uso feito pela noção de “causas finais”, que de antemão está rebaixado de qualquer aspiração por meio da explicação mecanicista. Em Schopenhauer não há flerte algum com as explicações mecânicas do mundo, porque a relação entre causa e efeito está reduzida a uma *expressão* do mundo da representação. O mundo, pensado e visto como um fim, não pode ser engendrado na relação causal, e mais se assemelha a uma *imagem* projetada pela consciência humana. Não encontraríamos uma contradição de natureza teleológica, se acaso o problema não fosse o estatuto do que é objetivo na representação, uma vez que esta última não é um efeito que tem na vontade a sua causa. É preciso lançar mão do conceito de fim, e ao mesmo tempo se esquivar de um discurso racional e clássico em suas pretensões ontológicas, uma vez que o mundo da representação só pode existir sob as formas do encadeamento causal no tempo e no espaço.

As críticas de Schopenhauer ao finalismo contêm, em geral, uma crítica explícita à tradição dos sistemas de cunho racional, que estariam indexados ao dogma teológico, como veremos adiante. Analisando a questão sob esse aspecto, a teleologia parece estar distante, e mesmo oposta, à metafísica da vontade. Contudo não se pode descartar, como se poderia sugerir, uma subvalorização do pensar teleológico na obra de Schopenhauer. Pensá-lo é possível, necessário, e o subsídio para um raciocínio teleologizante pode ser encontrado no jogo entre a unidade da vontade e o plural da representação. A dualidade entre a harmonia da natureza e a luta entre os graus de objetivação da vontade compõe o pensamento como sistema, sendo a totalidade da representação, como uma totalidade do mundo, o resultado exato, imanente dessa essência una. Na metafísica da vontade, sistema e teleologia podem ser vistos como correlatos, ainda que isso não seja algo demonstrável. O dogmatismo imanente de Schopenhauer, enquanto sistema, não aceita uma razão proeminente, mas admite uma

operação da vontade que se assemelha a um funcionamento teleológico, aparentado à noção de enteléquia de Aristóteles. Assim, ainda que ele não apareça como um tema estruturador de sua obra, a teleologia estaria presente, ainda que se recuse a essência própria de um pensar especulativo estritamente racional. Ela seria também objetiva, efetiva, ainda que rejeite toda finalidade na natureza sob o discurso de uma razão constituinte.

Como um corolário bem sucedido de um pensamento que busca aliar o conhecimento reflexivo à experiência, a teleologia da vontade pode ser pensada como a totalidade do próprio sistema, capaz de articular a imanência de dois polos “hostis”. A solução engenhosa encontrada por Schopenhauer está na ideia da representação como a *objetivação* da vontade. Se a vontade é tida como cega e livre, e também se resguarda de todo regime da representação, de toda causalidade, o único modo possível da *expressão* do finalismo é tê-lo *como* um produto da representação. *Como* um discurso que pertence ao mundo que existe apenas para o sujeito. Os fins são possíveis apenas como um “discurso especular”, que não é causa nem efeito da vontade, mas o seu espelho objetivado no mundo da representação. Seguindo a própria letra de Schopenhauer, a construção de um pensar teleológico pode ser conjecturada em duas balizas. Se, em primeiro lugar, a teleologia é apenas um fio condutor para o estudo da natureza e do orgânico (Cf. *WWV*, II, Cap. 26, p. 321), é também verdade que não encontramos com clareza o estatuto dos objetivos da vontade na sua relação com o mundo da representação. A ideia de que a teleologia é apenas um *guia* coloca o estatuto das causas finais alinhado a um modelo regulativo da razão, de matriz kantiana. O pensamento sobre o orgânico torna inadiável a referência à *Crítica do Juízo* de Kant, e através dela Schopenhauer desenvolve o discurso especular da representação a partir da vontade.

Nossa hipótese resgata, portanto, o legado da terceira crítica para o problema da teleologia da vontade. Consideramos uma referência decisiva para a interlocução entre os dois

aspectos do mundo da filosofia de Schopenhauer. Do modelo reflexionante que encontramos no juízo teleológico de Kant, encontramos a fórmula pela qual Schopenhauer abraça a visão especular da finalidade da vontade: a perspectiva do “*como se*” [*als ob*]. Nesse modelo, a finalidade é tida como um mero *fio condutor*, cumprindo um requisito fundamental no encaminhamento do problema do finalismo: não existir ocasião para o esboço de um demiurgo. Em Schopenhauer encontramos uma recusa explícita de todo postulado de uma inteligibilidade racional, ou mesmo da hipótese antropomórfica. A reabilitação das causas finais tem então de ser precedida por uma triagem cuidadosa entre teleologia e teologia, de modo a impedir a entrada desta última no domínio filosófico. Embora esta divisão já estivesse presente na *Crítica do Juízo*, Schopenhauer não pôde adotá-la integralmente, sob o risco de incorrer em um novo dogmatismo da razão, pela contrapartida de torná-la coerente em seu sistema e escapar das próprias críticas que desferiu à filosofia kantiana. O estímulo de nosso trabalho exige, portanto, esta compreensão especial de sua filosofia, que procura unir a visão regulativa da razão ao mundo da vontade. A chave de resposta, ou simplesmente um nome possível, para nessa visão do *como se* que seja peculiar e adequada à filosofia de Schopenhauer. Um *como se* pensado nessa chave da metafísica real-idealista (ou ideal-realista). Ou, de forma abreviada: um *como se* na metafísica da imanência.

II

Duas interpretações

O problema das causas finais pode ser retomado a partir de duas posições críticas. Opostas, encontramos duas publicações que distam em uma década. Goldschmidt, em 1984, publicou um ensaio intitulado *Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales*, nos *Écrits, Tome II*. Ali se defende a leitura de que Schopenhauer reabilitou as causas

finais em um sentido constitutivo. A contrapartida está na leitura de uma visão regulativa que seja congruente à própria metafísica da vontade: em 1994, Maria Lúcia Cacciola demarcou esta posição no Capítulo intitulado “A Teleologia e a questão das causas finais”, em *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. Duas publicações, duas leituras sobre o lugar da finalidade da vontade na obra de Schopenhauer. Goldschmidt compreende que no segundo volume do *Mundo como vontade e representação* Schopenhauer deixou de lado as precauções que ainda tomava na primeira edição de sua obra. Deslize que implicaria encontrar a formulação de um princípio constitutivo da finalidade, ainda que Schopenhauer jamais admita esta hipótese. Isso significa que não haveria apenas um princípio heurístico da finalidade, operando como o fio condutor para o estudo do orgânico, mas que Schopenhauer teria adotado um fundamento metafísico para a finalidade. A leitura que encontramos no comentário de Cacciola pode ser entendida como uma resposta e contraponto desta perspectiva: talvez não seja o caso de se falar da admissão de uma finalidade constitutiva na obra de Schopenhauer, com o mesmo sentido kantiano. Schopenhauer não teria endossado o uso reflexionante da razão tal como ocorre em Kant, a ponto de postular um conceito para um juízo reflexionante. Ao mesmo tempo, também não teria simplesmente recorrido a uma concepção simplesmente baseada na experiência, como em Hume, porque também a considera incapaz de explicar a necessidade das causas finais para lidar com o problema do organismo. O específico na filosofia de Schopenhauer, em seu dogmatismo imanente da vontade, está não em reabilitar as causas finais, como deseja Goldschmidt, mas em inseri-las em um contexto apropriado. Vejamos o conflito das leituras nos seus detalhes.

A estratégia de Goldschmidt busca unir dois elementos presentes na obra de Schopenhauer, e deles extrair uma ontologização do conceito de finalidade. Uma prova dessa estratégia está em apontar a proximidade da concepção de ciência e biologia à tradição dos

naturalistas franceses, sobretudo em *Sobre a vontade na natureza*: Buffon e Lamarck, Geoffroy Saint-Hilaire e Cuvier, Cabanis, com destaque para Bichat. Goldschmidt aponta que a metafísica da vontade, embora opositora declarada de toda teologia, acabe por abraçar o reino da necessidade na ciência, próprio ao “naturalismo” do mundo. É nessa tradição que Schopenhauer faz valer o ponto de vista do mundo como representação, como necessidade, como causa e efeito. E unido a esta tradição naturalista, está também o momento em que Schopenhauer reencontra a chave aristotélica, considerando a natureza uma primazia, em que toda arte apenas pode ser tida pela sua imitação. Como é na atividade da natureza que meio e fim são simultâneos, esse aprofundamento e reabilitação das causas finais teria de ser pensado pelo comentador em um finalismo idêntico ao de Aristóteles e conveniente ao naturalista. O problema que Goldschmidt persegue é exatamente o lugar da finalidade na relação entre entendimento e vontade, vendo nele uma contradição.

O conflito existente estaria nas duas referências indicadas: No *Mundo*, Tomo I, de 1819, nos §27 e §28, Schopenhauer teria adotado a precaução de pensar a finalidade destacada da causalidade. No entanto, no *Mundo*, Tomo II, Cap. 26, destinado à teleologia, a finalidade torna-se o “fio condutor”, do qual o naturalista deve se servir, o que deve ser feito através de uma ressalva: Goldschmidt entende que a finalidade, como um conceito adequado que permite a compreensão do mundo orgânico, deve ser entendida pela admissão de um princípio constitutivo, e não simplesmente regulativo, como Kant teria formulado na *Crítica do Juízo* (Cf. Goldschmidt, p. 214). Isso pode ser explicado no §27 do *Mundo* I, quando Lamarck é citado por Schopenhauer, justamente para que a ilustração do conceito de finalidade tenha um sentido no mundo da Biologia. As ciências naturais (ou ciências empíricas) não correriam o risco de serem destituídas das explicações causais, e assim Schopenhauer não abdicaria do conceito de fim aplicado à natureza. A ausência de uma

finalidade implicaria, por exemplo, o que Schopenhauer chamou de o “erro absurdo” do transformismo lamarckiano, ao postular uma explicação última através de um elemento físico, como o calor e a eletricidade. E nesse contexto, a metafísica da vontade emerge como a explicação genuinamente metafísica, essencial para o problema científico do transformismo e do debate das ciências naturais do Século XIX. Assim, comparada ao discurso científico, a dupla finalidade posta nos §§27 e 28 do *Mundo I* cumpre a tarefa de propor uma explicação causal a partir de um ponto de vista metafísico. O detalhe crucial é que a chave de explicação passa a ser elaborada pela idealidade do tempo, tal como a encontramos em Kant, atribuindo um sentido à questão da adaptação do organismo sem que se recorra a uma explicação mecanicista. Como forma da intuição da consciência humana, as relações temporais – dentre elas a adaptação e morte do organismo –, têm de concernir apenas à aparição da Ideia, mas não à Ideia mesma (Cf. Goldschmidt, p. 215). É na própria objetivação da vontade que as espécies e as circunstâncias podem estar unidas de forma simultânea: são objetivadas como fenômenos diferentes, oriundas de uma mesma vontade, para a qual o tempo é indiferente.

Apesar do recurso à chave kantiana, é exatamente nesse jogo entre unidade da vontade e multiplicidade dos fenômenos que Goldschmidt vê a objetivação da vontade apontar para um parentesco com Aristóteles. Trata-se justamente da ideia de que a finalidade esteja redigida em um plano preconcebido, ainda que seja o resultado da atividade inconsciente da natureza. O que há de novo em Schopenhauer é que o problema é transferido ao plano da vontade, da coisa em si; plano estranho a toda representação, mas que em um registro próprio faz coincidir todos os termos e torna efetivos os meios que são conduzidos aos fins. É nesse modelo que Goldschmidt vê a admissão de um tipo de inteligibilidade originária na natureza, o que levaria a uma contradição, em uma tentativa fracassada de deslocar a noção de vontade dos ditames do intelecto. Um rastro desse fracasso está no fato de que embora esta teleologia

da natureza pareça tornar derrisória toda físico-teologia, ela não consegue abandonar essa estrutura discursiva racionalista. A atividade da natureza, operando no mesmo registro da ordem da causalidade, é então orientada por um objetivo que é explicado metafisicamente. Schopenhauer estaria, assim, próximo de postular uma enteléquia aristotélica, e só por meio dela seria possível pensar uma harmonia primordial da natureza. A vontade essencial, na sua relação com o conflito insolúvel dos fenômenos, seria uma espécie de inteligibilidade oculta que teria entrado pelas portas dos fundos de seu sistema.

Um antídoto possível ao postulado demiúrgico pode ser tido na recusa de Schopenhauer de toda hipóstase transcendente. Ela é que nos permite interceptar a conclusão do raciocínio de Goldschmidt. É verdade que a unidade da vontade reflete-se no *consensus naturae*, o que faz da teleologia da natureza um reflexo no fenômeno dessa unicidade. Isso quer dizer que a primazia da vontade, como princípio explicativo, criador, dá a origem ao finalismo que se apresenta na natureza. No entanto, o ponto de vista da questão pode ser invertido. Se a hipótese do finalismo é aceita, há também a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. A crítica à teleologia antropomórfica está unida à crítica da físico-teologia (de ordem medieval, por exemplo) e na físico-teleologia (em algumas leituras sobre o ateísmo aristotélico), e com ela Cacciola destaca que a teleologia, para Schopenhauer, é sobretudo uma hipótese epistemológica. A teleologia da vontade deixa então de ser tomada como um aspecto ontológico, essencial, para ser realmente considerada como um fio condutor seguro para a investigação da natureza orgânica. Deve ser compreendida como um processo dotado de uma pressuposição com validade apenas heurística. A finalidade de todas as partes que compõem a unidade dos seres organizados é necessária, útil apenas para confirmar os princípios de explicação fundados em outro domínio que não o da representação, como o domínio da vontade (Cf. Cacciola, Cap. 2, pp. 89-90). Assim colocado, o problema

exige pensar a teleologia como algo que não é dotado de um fundamento metafísico, ao mesmo tempo que ele precisa dar conta da necessidade do finalismo para a ordenação do mundo dos fenômenos.

O que Goldschmidt parece não ter notado é que o fato de Schopenhauer evocar o conceito de fim não é um mero deslize e desatenção, mas de um cuidado às avessas. Se o problema principal da teleologia é o de evitar a explicação por meio de uma inteligência que esteja a serviço de um arbítrio exterior, há uma demanda por uma noção de finalidade adequada, elaborada através de um argumento sutil, em uma inversão sagaz. Schopenhauer compreende que acaso se admitisse um mero capricho na produção da natureza, então seria necessário admitir uma intencionalidade de ordem superior. É por isso que a noção de causalidade é uma necessidade do mundo da representação, que se apresenta na ordem da natureza como uma necessidade exata. Não há sobras, tudo é objetivação perfeita da vontade. A astúcia de Schopenhauer está no remanejamento dos termos, porque o conceito de fim é evocado não para que seja reabilitado, tal como podemos encontrar num finalismo metafísico clássico, mas para que seja deslocado de suas pretensões ontológicas iniciais. O conceito de fim não pode ser visto como um resíduo indesejado na relação entre vontade e representação, e sim na aliança entre os dois pontos de vista do mundo.

A remissão à *Crítica do Juízo* é a chave dessa alocação do conceito de fim, e oferece a Schopenhauer um escudo ao dogmatismo da razão e à demiurgia teológica. Porém, é preciso aliviar a presença desse legado em sua obra, e a triagem a ser feita, aqui, precisa aliar-se à reflexão kantiana, ao mesmo tempo que possa habilitar o papel da experiência, tão caro a Hume. O dogmatismo da vontade precisa articular estes dois elementos, de modo que a teleologia opere nesse trânsito entre vontade e representação. É necessário que o finalismo transite entre a necessidade reflexionante, regulativa, ao mesmo tempo que encontre na

experiência também o seu valor de verdade. E são dois os obstáculos que Schopenhauer encontra, precisamente para executar esta modulação da reflexão kantiana para a teleologia da vontade. Se o modo regulativo da razão é necessário para que o finalismo seja um produto da consciência, e não do mundo, então deve, em primeiro lugar, esquivar-se das próprias acusações que imputou a Kant. Esta reflexão não pode estar fundada na razão, e nela não se pode postular um fundamento suprassensível através de uma Ideia racional, ou simplesmente através de um conceito. A outra baliza que exige os reparos necessários diz respeito à compreensão do papel da própria experiência. Se Schopenhauer a invoca, aproximando-se da leitura humeana, ele o faz na chave kantiana que distingue Física e Metafísica, e assim a vontade precisa cumprir este papel de articular ambos os domínios. O que podemos inferir da resposta de Cacciola a Goldschmidt é o papel ativo desse monismo da vontade, que deve ser tido como um elemento que costura o legado do juízo reflexionante ao horizonte de crítica à razão, este último tão caro a Hume.

A ideia da indivisibilidade da vontade é a noção fundamental que envolve o problema da teleologia. Através dessa ideia de unidade Schopenhauer procura dotar a reflexão e a experiência de um sentido autêntico. A harmonia da natureza dá um sentido à natureza, na medida em que ela está baseada no parentesco entre os graus de objetivação da vontade. Há um jogo entre os graus superiores e inferiores de objetivação da vontade, expressando a multiplicidade dos fenômenos na unicidade da coisa em si. O que se vê na natureza é a luta, combate e alternância de vitória, “a partir de onde reconhecemos mais claramente a desunião essencial da vontade consigo mesma” (Cacciola, Cap. 2, p. 66). A discórdia entre os fenômenos é o que torna possível a multiplicidade dos seres, a passagem do uno ao múltiplo. E ao se pressupor “a desunião da vontade consigo mesma”, o problema da relação entre vontade e representação passa a ser, em primeiro lugar, perguntar como a vontade se objetiva

no mundo. Porque, se a unidade originária da vontade se desfaz quando ela se objetiva no mundo, num mundo de dor e sofrimento, isso se deve ao fato de que o em-si não precede ontologicamente o fenômeno (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 69). Vontade e representação não podem ser examinados em uma relação em que são tomados na posição temporal dos termos. Um domínio não antecede o outro, e não há uma relação de causa, tampouco de consequência. Não se relacionam pela ordem da causalidade, mas como dois pontos de vistas instantâneos, o que nos leva a desdobramentos decisivos sobre o problema das causas finais nesse hiato entre os dois domínios.

A hipótese de um fim no mundo é então traduzida para a relação que se estabelece entre unidade e multiplicidade, entre conciliação e *pólemos*. Se a teleologia é pensada pelo ponto de vista da unidade da vontade, ao mesmo tempo tem de atender ao ponto de vista em que ela aparece como divisão, luta pela posse da matéria, como força dominante e força dominada. É nessa relação que os fenômenos podem ser tidos como dotados ou não de um objetivo finalista. Como a convivência concordante entre os opostos só é possível do ponto de vista da vontade, no domínio da reflexão, ela tem de aparecer, necessariamente, como conflito de interesses, tensão entre os fenômenos da vontade, desde que o tempo seja ideal e mera condição dos fenômenos (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 70). No entanto, toda supremacia de forças é uma vitória provisória, contínua disputa, uma vez que não há alvo da luta, porque a vontade “é um esforço e uma perseguição sem fim”. A concepção da natureza como luta é explicada por Schopenhauer como uma prova da divisão interna do querer viver, como um terrível instinto sombrio que devora a si mesmo (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 71). A luta na natureza é o modelo tanto da história como da sociabilidade humana, e no domínio da representação ambas são a forma de expressão dessa passagem entre os graus inferiores aos graus superiores. Esse jogo entre uno e múltiplo, harmonia e *pólemos* provoca uma ruptura nesta

identidade entre vontade e representação, no exato momento em que se faz necessária, para o entendimento, uma cisão da vontade indivisível na coexistência colisiva entre os fenômenos.

A relação do múltiplo na unidade é resultado de uma divisão que Schopenhauer adota entre o ser e o devir, entre o ser da vontade e o registro da temporalidade. É a chave que faz uma triagem *sui generis* do problema da teleologia, porque, como observa Cacciola, ainda que se possa observar similitudes entre Schopenhauer e Nietzsche, e mesmo entre Hegel, a matriz para se pensar uma finalidade da vontade ainda reside em Kant, na *Crítica do Juízo*. Se o *pólemos* nietzschiano não se confunde com o *pólemos* do mundo como representação em Schopenhauer, é porque, para o primeiro, a divisão entre ser e devir é a fonte do pseudoproblema da passagem de um a outro. A Nietzsche interessa apenas o aspecto da luta pela posse da matéria dos fenômenos mecânicos, físicos e químicos, e também os orgânicos. A ausência de uma teleologia da vontade revelaria, aos olhos de Nietzsche, o aspecto mais importante de seu educador, uma vontade que se desdobra em vontades, que conflitam entre si. No entanto, a Schopenhauer este aspecto do conflito é apenas um jogo das aparências face as entidades eternas, as Ideias. Através delas, os graus de objetivação da vontade não são apenas uma divisão entre ser e devir que o afasta de Nietzsche, mas também uma possível falsa aproximação com a *Aufhebung* hegeliana, como se a passagem dos graus de objetivação da vontade correspondesse ao vocabulário hegeliano das superações de estágios da consciência dos fenômenos. Em Schopenhauer, uma vez que os conflitos são reais, e que a luta entre os graus de objetivação da vontade lutam pela posse da matéria, inserida na lei de causalidade, há quem poderia ver nisso uma passagem de superação de um grau ao outro a partir de um movimento que pertence a uma unidade essencial da vontade. Aqui encontramos também uma diferença fundamental, na medida em que Schopenhauer se afasta de Hegel porque não reconhece a consistência de um sistema que abarca a totalidade do mundo pela

razão, ou seja, pela recusa de qualquer autoria do pensamento para a produção da identidade e reconciliação verdadeiras entre os opostos. A inexistência desse acordo na oposição é correlata à recusa da teleologia no sentido ontológico, à rejeição de um telos autêntico, do alvo final e absoluto da História. Schopenhauer, a despeito dos parentescos que apontamos acima, não coincide afinal com a leitura de Nietzsche, tampouco com a matriz hegeliana, e o pensamento de uma finalidade sem fim da vontade aproxima-se do modo de solução das antinomias kantianas. É nela que o jogo entre o universo da razão e o seu outro, a vontade, compõem uma solução possível, em que ambos os domínios parecem estar unidos.

Como indicamos acima, a remissão a Kant é o modelo para designar a relação entre o intelecto e a produção do conhecimento objetivo dos fenômenos. É também a chave que melhor pode dar conta do caráter abstruso da passagem entre o domínio da vontade e o domínio da representação. É nesse parentesco que Schopenhauer toma a segunda parte da *Crítica do Juízo*, destinada ao juízo teleológico, para resgatar o sentido da questão da finalidade dos organismos. Através dele procura delimitar a limitação do intelecto, que só conhece o lado exterior das coisas, e não o seu em si, designando o alcance do discurso sobre a finalidade causal. Tal como ocorre com o juízo reflexionante, em Schopenhauer a analogia dos processos orgânicos também tem de ser pensada a partir das obras intencionais do homem, determinadas por um conceito de finalidade. O procedimento analógico é o instrumento que orienta o estudo da natureza, e que permite pensar um ser como fim na natureza, na medida em que as suas partes constituintes existam e tenham a sua relação a um todo, distinguindo-se, desse modo, um corpo vivo de um objeto mecânico. A analogia entre o ser organizado e o produto da arte é uma caracterização da natureza através da consciência humana, e por isso é feita por uma aproximação longínqua com a causalidade constituinte do mundo. Permite o enlace das causas eficientes no interior da reflexão, que podem ser ao

mesmo tempo julgadas como efeito de causas finais. E assim o conceito de ser organizado é, portanto, um conceito regulativo. É a forma como a razão humana reflete o mundo natural, fornecendo o fio condutor que pode lidar com o estudos dos seres organizados.

Mas se a analogia é o produto da consciência que torna Kant e Schopenhauer próximos, há no entanto uma divergência crucial. Uma diferença a partir da proximidade. O pecúlio comum está no valor que se atribui ao procedimento analógico, dotado de capacidade limitada para explicar a origem e existência dos seres objetivamente, já que a necessidade dessa compreensão é de origem subjetiva. O ponto de discórdia é justamente o aspecto dessa subjetividade. A divisão entre “mecanismo” e “técnica da natureza” é evocada por Schopenhauer, à maneira kantiana, tal como a encontramos no juízo teleológico, mas dotada de um importante manejo. Schopenhauer faz correspondê-la à vontade, como essência da interioridade, ao passo que Kant a denota através de um fundamento reflexivo racional, pelo jogo das faculdades. Portanto, se a pretensão de Schopenhauer é modular o modo regulativo da razão da terceira crítica, esse processamento deve ser capaz de adotar o procedimento analógico kantiano em um novo eixo de sustentação que não seja um juízo reflexionante. A questão é a do limite dessa modulação, sobre a qual Schopenhauer demarca a continuidade e a ruptura nessa absorção do juízo reflexionante kantiano, apontando o significado desta teleologia da vontade, quando comparada à terceira crítica. Em Schopenhauer, a teleologia não nos remete a um acordo no interior da razão, mas a um sentido que extrapola a racionalidade geral da consciência, exigindo para ela o seu outro, o seu anverso. O problema da subjetividade equipara-se ao papel cumprido pelas Ideias, num e noutro caso. São elas, as Ideias, que tanto no juízo reflexionante como na teleologia da vontade designam e circunscrevem o alcance de cada explicação sobre o finalismo. Funcionam como uma espécie de épora, um esquadro invisível da projeção da consciência, determinando os contornos dessa

imagem de mundo que se produz pelo conceito de fim.

O juízo reflexionante da *Crítica do Juízo*, por não estar fundado na observação empírica, tem na Ideia um fundamento *a priori*. É nele que encontramos uma universalidade para a reflexão da consciência. Como a razão é então conduzida pelo conceito de fim a uma ordem completamente diversa do mecanismo, é necessário que uma Ideia fundamente os produtos naturais. Trata-se de uma Ideia que exerce a função de ser um sistema de fins e que introduz uma causalidade final para um conhecimento ampliado da natureza, sem que haja um prejuízo do mecanismo natural e da causalidade em geral. Schopenhauer admite que a relação entre natureza e reflexão obedece a este modelo, mas com a salvaguarda de que as Ideias não são produzidas pelo registro da razão. Ela não se confunde com uma razão que opera com representações, porque é a condição especial da própria representação. Como “objetividade imediata da vontade”, a Ideia é a representação que não provém do entendimento, muito menos de conceitos da razão. O conceito de finalidade, por ser uma representação abstrata, precisa se vincular a uma intuição, e não a uma Ideia. Vinculada a uma intuição não representacional – ou, se quisermos, a um intuição primordial da vontade –, a Ideia não está inscrita no mesmo nível epistemológico da lei de causalidade e do conceito de finalidade. Ela se dá em um outro registro, profundo e originário, no sentido de que tem uma relação direta com a essência do mundo enquanto vontade. Através dessa concepção muito peculiar da noção de Ideia, Schopenhauer parece inverter – ou subverter – o caráter subjetivo que aponta em Kant, fazendo valer um outro sentido para a objetividade do mundo.

Um aspecto importante desse mapeamento está na presença da crítica humeana à hipótese finalista, porque ela contém a dimensão objetiva que interessa a Schopenhauer. Cacciola observa com precisão a tentativa de união desses dois aspectos na finalidade da vontade: está ao lado de Kant, pela forma apriorística; e munido de Hume, através da

experiência (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 84). Schopenhauer procura assimilar esse duplo legado para compor a imanência do mundo da representação em uma transcendência da vontade, exprimindo esta absorção em dois aspectos que se dialogam entre si e dependem um do outro: em primeiro lugar, está próximo de Hume para executar a sua crítica à razão, porque reitera a importância de uma filosofia que esteja baseada no empírico. Contudo não reconhece como solução integral a mera analogia fundada na experiência, e assim, ao mesmo tempo, esse guia, como apontamos acima, só é possível a partir de uma reflexão exterior à própria natureza, como propicia a perspectiva kantiana. Trata-se de uma simbiose, em que a reflexão de uma analogia puramente racional, como aquela que encontramos no §90 da *Crítica do Juízo*, está imbricada a uma analogia anterior, a saber, a famosa analogia do corpo, que encontramos nos §§26 e 27 do *Mundo I*. A analogia que o indivíduo estabelece com o próprio corpo é o argumento crucial, hábil, intuitivo e primordial para que Schopenhauer construa o enlace entre a essência da natureza e a consciência humana.

É no corpo que a consciência encontra o seu outro, a autoconsciência imediata da vontade. Esta é a intuição de algo essencial, unida à consciência das coisas exteriores ao próprio corpo, como analogia primordial revelada à autoconsciência e que se encarrega de exprimir a essência da natureza na consciência, sob a forma de uma analogia que se dá no regime da razão. A consciência, que reflete um produto da natureza como algo análogo a um produto humano, projeta a sua verdade como um espelho da intuição da autoconsciência. É o duplo procedimento analógico de Schopenhauer, que aspira conciliar essa exigência de uma reflexão da consciência sobre o exterior da natureza a um empirismo genuíno. A esta amarra entre a certeza da intuição e uma verdade da reflexão, alia-se o trunfo do “como se” kantiano à “sabedoria” empírica que encontramos em Hume. Nessa simbiose, a razão e a necessidade da intuição tornam-se uma só coisa. Como produto dessa operação entre autoconsciência e

consciência, o conceito de finalidade na natureza é tido por um conceito que reflete a natureza, como fenômeno, ao mesmo tempo que intui uma essência da vontade, que é também a essência da própria natureza.

Assim, transformada por Schopenhauer em um jogo de pontos de vistas, o problema da teleologia pode ser visto em sua peculiaridade. A força das leituras de Goldschmidt e de Cacciola emergem desse panorama, porque, nesse jogo entre a realidade da vontade e o idealismo da representação, as consequências não são claras. Goldschmidt vê na teleologia da vontade uma reabilitação das causas finais porque entende que Schopenhauer teve de introduzir na natureza um essencialismo da finalidade. No esquema armado pela metafísica da vontade, não haveria escapatória ao dogmatismo, e então teríamos de pensar que em última instância há uma finalidade na própria vontade. Essa hipótese nos levaria a considerar que a teleologia da vontade seria constitutiva, e não regulativa, e assim teríamos de contradizer a própria interpretação de Schopenhauer. Porque, embora este negue em teoria, ao dar uma essência de conteúdo objetivo pela vontade ao legado da *Crítica do Juízo*, é possível que se cogite a hipótese de que teria deixado entrar pela porta dos fundos um dogmatismo clássico, teleológico, como a entelúquia de tipo aristotélico. Por outro lado, se levarmos em conta a interpretação de Cacciola, que aposta em uma leitura pela via regulativa, é necessária e indispensável uma triagem cuidadosa sobre o modo de operação da visão reflexionante, compreendida aqui como um elemento que costura “a passagem” da relação entre vontade e representação. Nesse caso, a tese do dogmatismo imanente em Schopenhauer não seria contraditória, e sim consequente. Sem que houvesse um deslize da teleologia para uma teologia, uma leitura do problema da teleologia poderia sobreviver nesta chave regulativa, apesar de seu conteúdo dogmático, suficiente para pensar o jogo entre vontade e representação. No entanto, para adotarmos esta leitura, é preciso compreender o modo preciso

como Schopenhauer modulou o juízo reflexionante em uma teleologia da vontade.

Portanto, a perspectiva do presente trabalho é, antes de tudo, crítica. Pretendemos aqui extrair o ponto mais forte de cada leitura, e a partir daí apontar um caminho. Compactuamos com Cacciola sobre a necessidade de se pensar a teleologia da vontade como o resultado de uma triagem rigorosa e correta do estatuto da causalidade. A começar pelo fato de que a vontade não é causa da representação. A tese do dogmatismo imanente nos parece a mais correta para que se possa pensar o modo como há uma modulação da *Crítica do Juízo* na obra de Schopenhauer, sobre como é possível desenvolver a perspectiva do *como se* como um tipo de passagem da relação entre mundo como vontade e mundo como representação. Como contrapartida, entendemos que levar este empreendimento a cabo pode também nos tornar próximos da advertência de Goldschmidt. Não é o caso de nos esquecermos de que esta tentativa de Schopenhauer pode não ser bem sucedida, e com isso podemos chegar a pensar que a perspectiva do *como se* talvez seja coerente apenas na matriz kantiana. Transitamos entre a forma como Cacciola constrói a sua análise no interior da própria filosofia de Schopenhauer, ao mesmo tempo que não nos furtamos à questão imposta por Goldschmidt. São as duas balizas que orientam, advertem, e abrem o campo para a hipótese de existir a perspectiva de um *como se na filosofia imanente* de Schopenhauer.

III

Abismo e paradoxo

O uso regulativo da razão é a pista que nos leva a afirmar que a visão do “como se” está presente na obra de Schopenhauer, ainda que não seja claro o modo como está sistematizada. Algumas passagens são primordiais e confirmam essa incompletude, embora permitam estabelecer um ponto de partida em comum: o elogio à distinção entre mecanismo e

técnica da natureza, tal como ela se encontra no Juízo Teleológico da *Crítica do Juízo*. É a partir desta divisão que Schopenhauer compreende que jamais se chegará a explicar a índole dos corpos orgânicos mediante as causas mecânicas, como os efeitos de todas as forças universais da natureza, regulares e destituídos de intenção. É assim que na *Crítica à Filosofia Kantiana*, no excerto destinado à *Crítica do Juízo*, encontramos um elogio explícito ao “como se” kantiano, com a correção de que não deve existir um fracionamento dos campos das ciências, em suas leis fundamentais: assim, haveria uma restrição dos limites explicativos, em que a química, a eletricidade, o magnetismo e a cristalização encontram-se sob o mesmo princípio da unidade da vontade. É assim também que *Em Sobre a vontade na natureza* as ações da natureza podem ser compreendidas somente quando as comparamos com as obras humanas. Por meio da finalidade na natureza, trazida pelo entendimento, é explicada a verdadeira essência de cada figura animal, o ato volitivo que extrapola toda representação (Cf. *WN*, Cap. 2, p. 105). É também nesse mesmo sentido que o Capítulo 26 do *Mundo II* ratifica esse modo regulativo da reflexão sobre o discurso da finalidade, que tem de ser pensado pelo intelecto humano. Através de seus próprios meios, capta os atos da vontade como objeto, produzindo a diversidade das partes a partir de uma unidade (*WWV*, Cap. 26, p. 320 e p. 327). Nesse jogo entre o uno e o plural, há uma confluência entre mecanismo da natureza e sua técnica, em que o efeito totalmente cego da natureza converge com perfeição com o que é aparentemente intencionado. Uma afirmação desse tipo pode ser encontrada, ainda, no *Parerga I*, no capítulo “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, em que esta contradição entre mecanismo e técnica da natureza é tida como uma das “antinomias kantianas” a serem resolvidas na obra de Schopenhauer (*P I*, p. 246). Se há mundo, há uma representação em que ele se manifesta como algo final, teleológico, possível apenas ao intelecto humano, subsistindo apenas como o produto de uma

razão que não aspira ser fundamento do mundo.

No horizonte dessas passagens, encontramos a direção de uma crítica cosmológica à intencionalidade racional. A resolução da antinomia posta entre mecanismo e técnica da natureza é a estratégia capital para que nenhuma teleologia incorra numa cosmologia causal e intencional, de tipo clássico. Refutá-la é uma prevenção ao dogmatismo de todo discurso sobre a essência da natureza, impedindo que nela se introduza as ilusões da razão, ou mesmo as máculas da teologia especulativa. Aos olhos de Schopenhauer, se Lucrécio, Bacon e Spinoza foram os três grandes homens que refutaram a teleologia enquanto explicação pelas causas finais, deslizaram no grave erro, porém, de tê-la como algo inseparável da teologia especulativa. O verdadeiro sentido da divisão entre a finalidade mecânica e a finalidade artística permite que a razão possa refletir a finalidade no objeto, e por isso, na *Crítica à Filosofia Kantiana*, Schopenhauer é explícito para dizer que considera a *Crítica do Juízo* conduz a um resultado acertado, mas que esbarra gravemente no erro de sua exposição. Duas de suas críticas são destacáveis, ainda que sejam feitas de forma passageira: em primeiro lugar, a exigência do suprassensível racional como fundamento da reflexão, aliada, em segundo lugar, ao excesso de subjetivismo dos passatempos simétrico-arquitetônicos das faculdades. Kant não teria expulsado a teologia por completo, porque considera que fundamentar a reflexão a partir de um fundamento racional ainda coloca a metafísica em risco, uma vez que admite uma explicação finalista de cunho cosmológico, como postular um demiurgo ou um intelecto formador. Em última instância, o problema da inferência da coisa-em-si tal como fora colocada por Kant ainda deixava margens para explicar o mundo a partir de algo exterior, e com ele a hipótese funesta de se pensar uma inteligibilidade demiúrgica para o problema da coisa em si. O recurso à vontade é o estratagema de Schopenhauer para lidar com o problema da conexão entre a intenção e o inteligível, o que nos coloca novamente

diante do problema da coisa em si e de sua relação com os fenômenos.

Ao abolir a causa transcendente, tomando “o outro lado do mundo” como a vontade, dois aspectos devem ser destacados. A vontade, como mero impulso cego e como pura liberdade, exclui os preceitos do “bom telos” (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 100). Embora pareçam dois atributos ontológicos, dizer que a vontade é livre e cega diz respeito, na verdade, a demarcar o domínio do conhecimento e o domínio do inefável. A vontade dá a certeza da objetividade, mas não é dotada de atributos, e por isso dizer o que ela é tem de ser entendido como formas de exprimi-la pelo conhecimento. Assim, o mundo como vontade permite uma “utilidade positiva”, atendendo à necessidade de que o mundo não seja uma mera fantasmagoria e para que possa ter um sentido. Ao mesmo tempo, mostra uma “utilidade negativa”, porque a essência do mundo é intuível, mas não conhecível. Esse é motivo pelo qual o mundo não pode ser considerado uma representação de um sujeito absoluto, o que resultaria na hipótese de existir um finalismo antropomórfico (Cf. Cacciola, Cap. 2, p. 100). Cega e livre, nenhuma intenção se aplica à vontade. Ela não se deixa conhecer. O domínio da causalidade é apenas a marca da fenomenalidade, uma perífrase desse rebaixamento da razão. Mais que uma crítica para o uso adequado da racionalidade, Schopenhauer pretende que ela também seja expurgada de todas as suas aspirações “narcísicas”. Pela crítica de si mesma, a razão deixa de adotar pretensões elevadas, revelando a si própria os seus limites. Ela não é autora de seu existir, mas um percurso que se faz necessário na manifestação da vontade.

A primeira e grande dificuldade do presente trabalho está na tentativa de compreensão integral do problema da teleologia em todos os mistérios que envolvem a passagem da vontade à representação. É nessa zona cinzenta que se envolve o enigma metafísico entre razão e desrazão. Em suma, podemos dizer que a teleologia da vontade distingue-se do juízo teleológico kantiano por meio de uma triagem prévia, em que a ideia de um juízo

reflexionante cede lugar à doutrina da objetivação da vontade, em que o livre jogo entre as faculdades, a saber, entre razão, entendimento e imaginação precisam ser pensados agora nesta zona nebulosa em que a visão regulativa da razão tem de transitar entre a unidade da vontade e o múltiplo da representação. Talvez não se possa nem mesmo falar de uma teoria do juízo em Schopenhauer, e o problema está em encontrar o elemento capaz de dotar de sentido e coesão o finalismo da vontade. É preciso vasculhar, enfim, os subsídios que instituem a comunicação entre vontade e representação, em que o problema das causas finais não desponta como resposta última, e sim como um caminho. A compreensão dos objetivos e ditames da vontade, acessíveis apenas como um espelho do querer, é a justa visão especular, uma “imagem” de mundo sobre a qual se pode pensar um sentido da existência. É dela que extraímos as consequências para o sistema de Schopenhauer, sobretudo no campo da ética, encontrando ecos do problema do finalismo no conflito entre indivíduo e mundo, na afirmação e negação da vontade.

A segunda tarefa desta pesquisa, como um corolário do tema da teleologia da natureza, está em desdobrar as consequências desta consciência que forja uma imagem final do mundo, sugerindo a possibilidade de se pensar um paradoxo na obra de Schopenhauer. Clément Rosset, em *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*, evocou um paradoxo da finalidade sem fim da vontade, nomeado como “o paradoxo do absurdo”. Nessa perspectiva, o problema do sentido da teleologia torna-se paradoxal porque Schopenhauer, embora recuse a ideia de atribuir um sentido finalista ao mundo, não chega a se opor ao pensamento que atribua um sentido ao mundo, ainda que este sentido aponte para um “silêncio absurdo”, em que “as paixões desempenham o papel teatral do 'como se’” (Rosset, Chap. 2, pp. 106-107). O modo como Schopenhauer maneja esta visão do “como se” em sua obra parece não abandonar a ideia de um pensamento como um sistema total do mundo, ao mesmo tempo que não

abandona a necessidade de se pensar um sentido ulterior. É nessa demanda que podemos enxergar um paradoxo da vontade na figura do indivíduo, como meio-termo da relação entre o uno e o múltiplo. Como se o homem também fosse uma face da vida absurda. A partir desse ensejo de Rosset, podemos pensar que, se a autoconsciência é a chave da intuição da vontade, é no sentimento que encontramos as três expressões agudas da admiração teleológica. Três sentimentos da tensão entre a afirmação dos fins da vontade e a sua própria negação, a saber: a compreensão do absurdo na natureza, destituída de sentido racional; a sublimidade, através da crise do gênio e na sua relação com a natureza; e a melancolia, este último como aceno de despedida da individualidade percível face aos ditames da essência do mundo.

O problema da teleologia, portanto, parece nos conduzir a uma sabedoria teatral do “como se” (Cf. Thomaz Brum, Cap. XXI, p. 51), de que nessa zona obscura entre os dois aspectos do mundo de Schopenhauer haveria um elogio do segredo. Porque, fora da preocupação teleológica, não encontraríamos a agonia da determinação ontológica, mas uma calma profunda, íntima serenidade que se associa à negação do querer-viver. É nessa chave que a recusa de toda prova físico-teológica atribui um sentido genuíno à contemplação da natureza orgânica, quando se fala e se pensa a respeito da finalidade do mundo “*como se*” ele mesmo assim o fosse, como operação responsável da consciência que “forja” uma imagem de mundo e que faz com que uma boa cabeça metódica possa chegar à teleologia (Cf. WWV II, Cap. 26, p. 332). Mas, se a produção da imagem final do mundo parece ser a solução, procuramos indicar o resíduo ontológico que permanece nesse pensamento, como se as soluções ainda não fossem suficientes nesse jogo entre os pontos de vistas, nessa visão da reflexão regulativa na metafísica da vontade. Por isso, permanecem as questões: afinal, como se pode pensar uma finalidade imagética, contudo objetiva, e que ao mesmo tempo é oriunda de uma vontade que é cega e livre? Que sentido é possível imputar à imagem da finalidade

totalizadora do mundo, como um produto do nada da vontade, da sua finalidade sem fim, do absurdo de se ter de pensar um fim necessário a um mundo que é, em essência, destituído de fins? Ou ainda: o problema da teleologia da vontade presta um serviço em favor da coerência entre o mundo da razão e a metafísica da vontade, ou acusa uma suposta incompatibilidade entre a sua teoria da representação e a sua doutrina da natureza?

Capítulo 1

Contraponto a Kant

I

Remissão à *Crítica do Juízo*

O tema da teleologia em Schopenhauer remete-se à filosofia kantiana, notadamente a *Crítica do Juízo* (1790). A interpretação do problema da finalidade da vontade depende desta referência, porque mobiliza noções que são específicas do sistema da terceira crítica, ao modular noções importantes desta última. A dificuldade produzida é justamente fazer a triagem entre dois sistemas díspares, até que se chegue a um resultado claro. O problema da teleologia na obra de Schopenhauer não peca pela clareza da redação dos argumentos e das referências, mas pela escassez das minúcias sobre como a formulação do problema, sendo, pois, devedora da noção de juízo teleológico kantiana. Como assunto expositivo na obra de Schopenhauer, a teleologia não declara todas as suas consequências, porque os temas que incidem sobre a questão das causas finais não estão organizados num só excerto, como também não estão datados num só período.

A tarefa deste capítulo é apresentar a sistematização do problema da finalidade nos dois autores, para permitir, no capítulo seguinte, compor uma contraposição. O primeiro passo de nossa investigação exige elencar algumas passagens em que Schopenhauer afirma, explicitamente, endossar o legado da *K.U.*, preservando o seu sentido reflexionante. Uma forma possível, adotada no presente trabalho, consiste em alinhar esses momentos. A pertinência, a importância da confissão e a referência bibliográfica fazem parte do andamento de nosso objetivo, adotando passagens que tratem do tema da finalidade, para, em seguida, tecer as considerações críticas que Schopenhauer estabelece a partir da matriz kantiana. São

importantes, assim: 1) o capítulo 14 da *Metafísica da Natureza* [Vorlesung II] e o Capítulo 26 dos Complementos do Mundo, ambos sobre a teleologia; 2) os Capítulos 1, 2 e 4, de *Sobre a vontade na natureza*; 3) O excerto dedicado à *Crítica do Juízo*, ao final da *Crítica à filosofia kantiana*; 4) O Capítulo “Especulação Transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, nos *Parerga e Paralipomena I*.

Um observação inicial refere-se à ocorrência do termo “teleologia” [Teleologie], que não é abundante na obra de Schopenhauer. Nem mesmo os dois capítulos específicos, dedicados ao estudo da finalidade na natureza, visam dar conta do problema. Mais se parecem com uma “prestação de contas”¹, para usar o termo do próprio filósofo. A primeira menção está na *Metafísica da Natureza* (*Metaphysic der Natur – Vorlesung II*), nas preleções de Berlim dos anos de 1820, no capítulo 14, intitulado “Teleologia da natureza”; já a segunda diz respeito à última consideração sistemática deste problema na publicação de 1844, desenvolvida no Cap. 26 da 2ª edição do *Mundo II*, “A propósito da teleologia”. A primeira publicação tem pretensões modestas, se comparada com esta segunda. Ali Schopenhauer visava apenas problematizar a noção de finalidade, antecipando o que no *Mundo* viria a ser apresentado pelo jogo entre a finalidade interna e a finalidade externa do organismo. Os temas são apresentados a partir dessa divisão. Já na segunda edição do *Mundo*, encontramos uma exposição amadurecida, que procura suprir a necessidade de uma exposição ampla do problema da teleologia. Nela procura reunir, ainda que sinteticamente, alguns dos temas que já estavam presentes nas preleções, visando, sobretudo, ratificar a sua metafísica da vontade, apontando para a impossibilidade da razão servir como fundamento das causas finais do mundo. Schopenhauer acrescenta e reelabora algumas explicações adicionais e exemplos complementares, a saber: o aprofundamento da questão do organismo, essencialmente

¹ *WWV II*, Cap. 26, p. 321. No original: “(...) denn hier gehört sie zu den Problemen, davon Rechenschaft zu geben ist (...)”.

coordenado por uma vontade primordial, localizando o lugar do discurso sobre as causas finais e causas eficientes, além de algumas considerações gerais sobre a questão da teleologia enquanto tema da história da filosofia.

Esse sentido de continuidade do Capítulo 26 do *Mundo II* como uma versão amplificada, melhorada e mais clara da exposição que encontramos no Cap. 14 da segunda preleção tem um elemento comum: a ideia de que a teleologia é apenas um guia do intelecto para a natureza. É o primeiro atributo da teleologia de Schopenhauer, sinalizando todas as suas bases de compreensão, a saber, ao situá-la na relação entre a unidade da vontade e a multiplicidade dos fenômenos. Isso quer dizer, sobretudo, que é preciso compreendê-la apenas como um fio condutor [*Leitfaden*] para o conhecimento. Esta é uma posição que diagnostica as condições para se pensar toda finalidade na natureza, e que perdura dos seus escritos de Berlim ao período das obras de maturidade. À afirmação de Schopenhauer de que “só é possível julgar a natureza seguindo o *fio condutor* [*Leitfaden*] do conceito de meio e fim, o que se diz teleologia”², alia-se esta outra, que, “de acordo com a índole [*Beschaffenheit*] dos seres orgânicos, a teleologia [*Teleologie*], como pressuposição da finalidade de cada parte, é o *fio condutor* [*Leitfaden*] mais seguro ao se examinar o conjunto da natureza orgânica”³. No que diz respeito à noção de finalidade como uma representação do mundo, segundo este *Leitfaden*, está indicado todo o peso do pensar teleológico, inserido na doutrina dos graus de objetivação da vontade. No sistema em que a vontade é tida como o *prius* e o intelecto como o *posterius*, o domínio da representação pode contar apenas com o seu próprio domínio, em sua limitação, e tem de ser contraposto à coisa em si, enquanto vontade. A teleologia, nesse sistema, é apenas o ponto de vista seguro, enquanto discurso conceitual sobre a finalidade da natureza, tomada como uma ideia de totalidade final do

2 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 14, p. 130.

3 WWV II, Cap. 26, p. 321.

mundo.

A formulação que Schopenhauer confere à teleologia na *Vorlesung II*, a despeito de todas as suas pretensões frente à natureza, também é encontrada no Capítulo 26 dos *Complementos ao Mundo*. A teleologia permanece como um produto da representação, isto é, como *objetivação da vontade*, sem que se delegue direitos de ontologia ao conceito de finalidade. O autor persiste na sua compreensão geral sobre a lei de causalidade, tida como instrumento que pertence só ao intelecto humano, entendido por “aquilo que é capaz de captar como objeto por meio de suas próprias formas (espaço, tempo e causalidade) o ato da vontade (metafísico e indivisível em si) que se apresenta no fenômeno de um animal”⁴. O conceito de fim é apenas um guia [*Leitung*] para a lei e a regra, que, aplicado ao fenômeno, permite tornar pensamento a finalidade na natureza⁵, em que a finalidade do organismo existe apenas para a razão cognoscente, cuja reflexão está vinculada aos conceitos de fim e de meio⁶. Naturalmente, tanto o estatuto da finalidade como o do organismo têm de ser pensados nessa projeção da natureza pela consciência. O organismo é a figura corpórea que melhor expressa a vontade enquanto designação do vivo, sob a alegação de que não é possível qualquer penetração imediata nas ações da natureza. Schopenhauer nos remete à obrigatoriedade da conexão entre vontade e teleologia, na medida em que vontade e natureza se equivalem, o que significa dizer que natureza e representação se encontram em esferas distintas.

A consideração teleológica da natureza é tratada nessas lições como um exame refletido em relação aos fenômenos. Nela, os conteúdos da natureza, parciais ou em sua totalidade, dizem respeito a uma finalidade oriunda da percepção. Schopenhauer pensa em uma “finalidade que percebemos” [*Zweckmäßigkeit die wir wahrnehmen*], ou que

4 Cf. *Idem, ibidem*, p. 320. “— Denn, es sei hier nochmals gesagt, unser Intellekt ist es, welcher, indem er den an sich metaphysischen und untheilbaren Willensakt, der sich in der Erscheinung eines Thieres darstellt, mittelst seiner eigenen Formen, Raum, Zeit und Kausalität, als Objekt auffaßt” (374).

5 Cf. *WWV II*, Livro II, §26, p. 319.

6 Cf. *Idem, ibidem*, p. 320.

“pressupomos [*wir voraussetzen*] onde nem mesmo a percebemos”, como o instrumento pelo qual se estabelece as relações entre os conteúdos orgânicos e inorgânicos da natureza. O uso do conceito de finalidade é uma retomada da formulação kantiana da *K.U.*, tal como é citada ao final da sessão dedicada à noção de finalidade interna no Cap. 14: “(...) o que é a finalidade do que é orgânico, bem como a finalidade do que é inorgânico, são primeiro introduzidas na natureza pela nossa compreensão, de modo que ambas se referem apenas ao fenômeno, e não à coisa em si”. É nítido que Schopenhauer sustentou, já nas preleções de Berlim, um sentido subjetivo (como finalidade artística) que fosse atribuído ao uso do conceito de finalidade, o que não corresponde dizer, num primeiro momento, que esse modelo teleológico considera a natureza, tal como em Kant, como uma simples máxima subjetiva [*subjektive Maxime*]. Tampouco parece afirmar que se trata de uma objetividade pura e simples. O que pretendemos desenvolver neste capítulo é a ideia de que o conceito de causa final [*Der Begriff von End-Ursachen*] é tido apenas como o *melhor fio condutor* para a compreensão da estrutura e do mecanismo de funcionamento de cada organismo, ao mesmo tempo que se fala de uma “finalidade elevada” [*höchste Zweckmäßigkeit*], entendida aqui como finalidade da vontade. O problema está em como podemos compreender essa “finalidade mais elevada” da vontade que é expressa, *imageticamente* [como uma *Bild*] através do conceito de causa final. E esta imagem final de mundo também possui um sentido específico, não como um algo ontológico e essencial, mas apenas uma expressão do discurso da representação, lançando mão, para tanto, da divisão entre finalidade interna e finalidade externa dos organismo inseridos no mundo da natureza.

No intervalo entre as reflexões dos tempos de docência na década de 1920 e a republicação de sua obra magna (1844), a publicação de *Sobre a vontade na natureza* (1836) é o lugar que Schopenhauer propõe para pensar a relação entre natureza e vontade, inserida no

debate com as ciências empíricas. Aos olhos de Schopenhauer, o debate científico obre a natureza, ainda que tenha um status rebaixado, se comparado à metafísica, tornou clara a necessidade de uma consideração que ratificasse o ponto de vista metafísico sobre a vontade na natureza, instaurando um novo momento de comprovações para a sua doutrina fundamental. O estudo sobre o organismo parece apaziguar os tormentos teóricos de uma filosofia da vontade que precisava de um apoio da ciência para comprovar a sua efetividade. Se figuras como Cabanis, Bichat e Lamarck trouxeram a certeza de que a essência dos fenômenos empíricos só poderia ser vista a partir de uma vontade essencial, Schopenhauer teve a oportunidade de refutá-los em sua aspiração à verdade filosófica. É nesse contexto que encontramos uma abordagem importante sobre a finalidade na natureza a partir da comparação entre as ações da natureza e as obras humanas, tal como Kant havia formulado na *Crítica do Juízo*. O acréscimo de Schopenhauer está em ratificar o que estava já trabalhado na primeira edição do *Mundo* (1819), acoplando ao idealismo kantiano da representação a verdadeira essência de cada figura animal, notadamente no segundo capítulo, “Anatomia comparada”, de *Sobre a vontade na natureza: o ato volitivo que extrapola toda representação*, considerado como um correlato das ações da natureza⁷. É nessa mesma obra que encontramos uma divisão radical entre os domínios da Física [*Physic*] e da Metafísica [*Metaphysic*], que já estava posta em Kant⁸, alcançando contornos bem delineados. Na visão schopenhaueriana, as ciências naturais em geral – as chamadas ciências empíricas – seguem em todos os seus ramos os caminhos que lhe são próprias e têm de chegar a um ponto em que se encerram suas explicações. Precisamente, esse é o lugar metafísico, aquilo que se apresenta como o que está para além do registro do que é físico⁹, conferindo valor de verdade à experiência científica.

Vontade e inteligência, para Schopenhauer, correlacionam exatamente a divisão entre os

7 Cf. *WN*, Capítulo 2, 105.

8 Na *K.U.*, os §85 Da teologia física e o §86 Da teologia moral cuidam de estabelecer esses domínios.

9 Cf. *WN*, Introdução, p. 42.

domínios da física e da metafísica¹⁰, ou, de modo kantiano, entre fenômeno e coisa em si. No contexto dos debates entre ciência e metafísica, Schopenhauer dá um lugar metafísico aos corpos naturais, que substituem à noção clássica de “alma” [*Seele*]. Como indicamos acima, trata-se da combinação de uma vontade primordial junto ao *voûç*, o intelecto secundário, *posterius* do organismo¹¹.

O intuito dessa divisão corrobora uma titulação bem definida do estatuto do organismo [*Organismus*], e a teleologia deve ser o discurso que dê conta de situá-lo entre vontade e representação. A formulação matriz dos tempos de juventude é mantida, e em *Sobre a vontade na natureza* o corpo orgânico [*organischer Leib*] permanece como representação da mera função cerebral da vontade: “assim como as ações do corpo não são mais do que atos da vontade que se pintam na representação, desse modo, seu substrato, a figura deste corpo é sua imagem [*Bild*] em conjunto, e disso se segue que seja a vontade o *agens* em todas as funções orgânicas do corpo, assim como em suas ações extrínsecas”¹². Tal como no Capítulo 14 de *Metafísica da Natureza*, a representação é o resultado do querer conhecer [*Erkennenwollen*] objetivado [*objektivirte*], realizado como representação, na medida em que a vontade necessita, para os seus fins, desse conhecimento¹³. Schopenhauer pensa essa relação exatamente na condição metafísica de que não há sujeito sem objeto, de que conhecimento [*Erkenntniß*] e matéria [*Materie*] são, pois, relativos um face ao outro. É nesse registro da formação do que se chama *fenômeno* [*Erscheinung*] que o corpo, tomado em seu aspecto exterior como organismo, torna-se um objeto privilegiado. E isso ocorre enquanto expressão, visível para a representação, do conhecimento teleológico dessa vontade em seu modo

10 Cf. *Idem*, Cap. 1, p. 62.

11 Cf. *Idem*, Cap. 1, p. 62.

12 *Idem, ibidem*: No original: “Wie die Aktionen des Leibes nur die in der Vorstellung sich abbildenden einzelnen Akte des Willens sind, so ist auch ihr Substrat, die Gestalt dieses Leibes, sein Bild im Ganzen: daher ist in allen organischen Funktionen des Leibes, eben so gut wie in seinen äußern Aktionen, der Wille das *agens*.” (III, 312).

13 Cf. *Idem, ibidem*, p. 63.

sensível¹⁴.

É nesse sentido que a doutrina kantiana de que a finalidade foi trazida à natureza pelo entendimento está intimamente vinculado à ideia de perfeição [*Vollkommenheit*] posta em *Sobre a Vontade na Natureza*, indicada de forma clara:

Mas eu digo, com sentido [*Sinn*] kantiano: se há mundo, representação, ele tem de se manifestar como algo final, teleológico, e isto é o que antes de tudo está em nosso intelecto. Segue de minha doutrina que todo ser é obra de si mesmo (...); cada ser não faz mais do que acender a centelha da vida em outro, em seu semelhante, fazendo-se em seguida aos nossos olhos, que toma, para isto, de fora o material, e de si mesmo a forma e o movimento, ao que se chama para nós crescimento e desenvolvimento. E assim é que se nos apresenta empiricamente todo ser segundo a sua obra. No entanto, não se consegue compreender a linguagem da natureza porque ela é demasiado singela.¹⁵

No organismo, enquanto objeto do conhecimento, são as necessidades e fins dessa vontade que nele concordam e dão a medida dos meios, enquanto representação que é expressa sob a forma da causalidade. A adaptação [*Angemessenheit*] e conservação [*Erhaltung*] de cada animal a seu gênero de vida estende-se a todas as formas de vida¹⁶, em que todo o desenvolvimento das partes, tendo como referente um meio e sua necessidade em vista a um fim, tem de ser pensado como resultado da representação enquanto objetivação da vontade. Em *Sobre a vontade na natureza*, a causalidade é exatamente a forma dessa imagem na

14 Cf. *Idem*, Cap. 2, p. 97.

15 *Idem, ibidem*, pp. 106-107.

16 Cf. *Idem, ibidem*, p. 98.

consciência, que, do ponto de vista da teleologia, aparece na relação entre conservação e adaptação de um organismo a seu meio, expressas na relação de causa e efeito, projetando a ideia de um fim para o mundo.

A questão da representação das finalidades interna e externa, em *Sobre a vontade na natureza*, é melhor explicitada no Capítulo 4 – “Astronomia Física”. Ali é pensada a relação entre vontade [*Wille*] e finalidade através da noção de causalidade [*Kausalität*], o que significa dizer que “onde quer que haja causalidade, há vontade, sem que esta atue jamais sem aquela”¹⁷. O modo como finalidade e causalidade operam juntas será assunto ao final na segunda parte deste capítulo, ao tratarmos desta questão em Schopenhauer. O importante a ser indicado, a título de introdução ao tema, é a ideia de que a causalidade é tida pela forma [*Form*], como algo inteiramente conhecido através do entendimento [*Verstand*], em que à vontade cabe um conhecimento interior e essencial, de um modo inteiramente imediato. A oposição a Kant, que compreendeu a causalidade como algo *a priori*, remete o problema posto em *Sobre a vontade na natureza* à *Crítica à Filosofia Kantiana*, quando Schopenhauer afirmou que na *K.U.* o conceito de uma finalidade em geral compreende uma “unificação barroca” [*barocke Vereinigung*] entre o conhecimento do belo e o conhecimento da finalidade dos corpos naturais, tornado possível através de uma faculdade cognoscitiva denominada juízo [*Urtheilskraft*]¹⁸. É na crítica à noção de Juízo reflexionante que Schopenhauer vê na *K.U.* o fundamento incorreto de um resultado acertado sobre a questão da finalidade. O problema do belo e o problema da finalidade dos corpos naturais teriam sido tratados como dois objetos homogêneos porque se transfigurou o sentido legítimo da noção de juízo. Kant teria modificado a compreensão da noção de juízo em referência à *Crítica da Razão Pura*, quando teria dito que o entendimento é a faculdade de julgar, e teria feito desse juízo a pedra

¹⁷ *Idem*, Cap. 4, p. 149. “überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität” (III, 378).

¹⁸ Cf. *WWV*, *Crítica à filosofia Kantiana* – Excerto sobre a *K.U.*, p. 599.

angular de toda filosofia. Na *K.U.* teríamos um juízo [*Urteilskraft*] totalmente peculiar e por completo diferente daquele que Schopenhauer compreende ser o sentido adequado¹⁹. Schopenhauer não desenvolve um comentário minucioso a respeito dessa distinção, reafirmando, como cerne de seu argumento, que as três potências cognoscitivas kantianas da *K.U.* – razão [*Vernunft*], juízo [*Urteil*] e entendimento [*Verständnis*] – efetuam “diversos passatempos simétrico-arquitetônicos” para unificar o juízo estético e o juízo teleológico sob a mesma rubrica de uma *Ideia* racional. Trata-se de uma crítica explícita, embora não detalhada. Contudo é através dela que podemos organizar a nossa tese sobre o modo como Schopenhauer se aproxima e se distancia do “Juízo reflexionante teleológico”, porque, à diferença de Kant, atém-se a uma definição de juízo [*Urteil*] que não contém nenhum tipo de apelo ao suprassensível.

Schopenhauer, ao considerar que a exposição kantiana da visão regulativa na *K.U.* é acertada, mas demasiado subjetiva, conclui que a sua resolução é inadmissível. O que está em questão é a dignidade do objeto, perdida, de tal modo que não se pode passar pela cabeça que ele não contenha uma verdade objetiva²⁰. Kant, da mesma forma que acerta no resultado ao afirmar a ausência de uma intencionalidade das forças regulares da natureza, peca ao negar um trânsito de um âmbito da natureza a outro²¹. A cada novo domínio do conhecimento surge a necessidade de novas lei fundamentais, que não podem ser esperadas da anterior. Um exemplo citado na *K.U.* diz respeito ao terreno da mecânica e da química, ao aparecerem como dois registros diferentes das leis naturais, sem permitir que exista uma explicação comum de seus fundamentos. Esta possibilidade, rebatida aos olhos de Schopenhauer, é a de que ambas as disciplinas científicas se tornariam efetivas ao se considerar as forças naturais como graus inferiores da objetivação da vontade. Esse trânsito múltiplos saberes sobre a

19 Cf. *Idem, ibidem*, p. 599.

20 *Idem, ibidem*, p. 599.

21 *Idem, ibidem*, p. 601.

objetividade do mundo, explicados pela representação, encontram no uso da analogia [*Analogie*] uma explicação condizente à doutrina da objetivação da vontade. Encontramos na ideia de um *como se* na obra de Schopenhauer, resgatado da *Crítica do Juízo* de Kant, o elemento que pretende dar as amarras de uma unidade da vontade à multiplicidade dos fenômenos, para dar conta da relação entre a necessidade de uma objetividade das coisas do mundo, à qual teria se furtado a K.U., prevalencendo a destituição de toda intencionalidade da finalidade no mundo, como verdade adquirida pela mesma obra. Nesse sentido, é nos *Parerga* que encontramos uma pista dessa perspectiva, em que, pela analogia, podemos compreender “como coisas que partem de pontos distintos e até muito diferentes, parecendo alheias, conspiram até um fim último e coincidem corretamente com ele, que não são guiadas pelo conhecimento, senão em virtude de uma necessidade de classe superior que é anterior a toda possibilidade do conhecimento”²². A analogia opera um jogo de dois polos conflitantes, em que a ausência de um sentido finalista está unida à aparente intencionalidade do indivíduo. E o aspecto importante a ser pensado aqui é o modo como Schopenhauer pretende justificar esse procedimento analógico pela vontade, sem que adote a arquitetônica da racionalidade reflexiva de Kant.

A necessidade do uso do conceito de razão e de seu fundamento pela vontade é o que então nos leva à distinção entre o conceito de “fim natural” da *Crítica do Juízo* e o conceito de “finalidade interna” da metafísica da vontade. É uma diferença que está posta e especifica não só a crítica ao juízo teleológico de Kant, mas também a uma crítica geral que Schopenhauer aponta sobre a filosofia kantiana. A saber, de que esta não investigou a adequada concepção geral e verdadeira sobre o que é um conceito²³. Schopenhauer considera que explicar um fim natural a partir de uma Ideia ou de um conceito, modelo presente no

22 *PP I*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 237.

23 Cf. *WWV, Crítica à filosofia Kantiana* – Excerto sobre a K.U., p. 598.

juízo teleológico kantiano, corresponde a uma confusão entre representação intuitiva e representação abstrata. Temos aqui um indicativo importante do motivo pelo qual Schopenhauer não teria lançado mão do conceito de “fim natural” como um pilar da sua exposição sobre o problema da finalidade na natureza, e sim ao pensá-la através da distinção entre finalidade interna e finalidade externa. Ao designar uma divisão clara entre a representação intuitiva e a representação abstrata, procurou dar conta da distinção entre a finalidade artística da finalidade interna do organismo. Kant, anteriormente, ao ter explicado o organismo através de uma ideia racional ou de um conceito como fundamento da finalidade que aparece na experiência, propiciou a estratégia de distanciamento adotada por Schopenhauer, quando este desvinculou de forma radical o conceito de finalidade dos fundamentos da razão reflexionante.

Podemos dizer que a busca por uma apresentação “limpa”, desconexa da prolixidade ambígua da terminologia kantiana, corresponde à aspiração extra-racional de Schopenhauer no que diz respeito ao assunto da teleologia: “compreender de modo claro e profundo a essência interna da aparente finalidade (leia-se: a vontade), assim como a harmonia e a concordância de toda a natureza”²⁴. O dogmatismo da metafísica da vontade, na tentativa de corrigir os impasses da *K.U.*, parece nos permitir que se retire três consequências para o desenvolvimento do presente trabalho. A primeira delas está na manutenção da divisão entre finalidade utilitária e finalidade artística, tornando possível uma finalidade como representação decorrente da objetivação da vontade – como espelho do querer da vontade. Em segundo lugar, que também é separada a finalidade interna do orgânico da finalidade pensada na relação entre o mundo orgânico e o mundo inorgânico, atribuindo um lugar muito bem definido às ciências empíricas, tal como se mostra à exaustão em *Sobre a vontade na natureza*. Finalmente, também se retira o que, aos olhos de Schopenhauer, parece ser o

²⁴ *Idem, ibidem*, p. 602.

“entulho” confuso da reflexão presente na sistemática da *K.U.*. O importante da *Crítica à Filosofia Kantiana*, em sua análise sobre a *Crítica do Juízo*, está no fato de que o conceito de fim não é o responsável por conferir o fundamento da realidade ao princípio de causalidade – propiciado pelo entendimento, em que a realidade da intuição não é justificada através do pensamento. O conceito de fim apenas reúne os materiais sensíveis, como representação abstrata do pensamento, operando como um modo de se ter “à mão”, com maior facilidade, uma relação de sobrevivência da consciência face ao mundo externo, como orientação teleológica face ao próprio mundo²⁵. O jogo entre finalidade interna e finalidade externa, acoplado à verdade do conceito de finalidade como expressão que depende do princípio de causalidade, é constituído pelos elementos que levam Schopenhauer a separar a realidade do mundo mecânico da verdade da reflexão da consciência de maneira kantiana e incondicional, através da divisão entre mecanismo e técnica da natureza.

Dito isso, nessa apresentação das dissidências entre ambos os autores, encontramos a contrapartida dessa relação em uma importante passagem na cronologia das publicações de Schopenhauer, nos *Parerga I*, no capítulo “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”. Nela Schopenhauer explicita seu parentesco e suas dissidências em relação às antinomias kantianas, da *Crítica da Razão Pura* e da *Crítica do Juízo*, notadamente a congruência da distinção entre mecanismo e técnica da natureza:

“a distinção kantiana entre a coisa em si e seu fenômeno, junto com a minha redução da primeira à vontade e do segundo à representação, nos oferecem a possibilidade de ver conciliadas, ainda que de forma imperfeita, três antíteses”, a saber: 1) entre a liberdade da vontade e a necessidade das ações do indivíduo; 2) entre o mecanismo e a técnica da natureza, ou entre o *nexus effectivus* e o *nexus finalis*, ou entre a explicação puramente

25 Cf. *Idem, ibidem*, p. 508.

causal dos produtos naturais e sua explicação teleológica (e ali Schopenhauer sugere a comparação entre a *K.U.*, §78, e o *Mundo*, Vol II, Cap. 26); 3) entre a contingência de todos os acontecimentos na vida individual e sua necessidade moral conformada a uma finalidade transcendente para o indivíduo, ou, numa linguagem mais popular, entre o curso da natureza e a providência”²⁶.

No jogo entre o uno e o plural, entre vontade e representação, há uma confluência entre mecanismo da natureza e sua técnica, em que o efeito totalmente cego da natureza converge com perfeição ao que é aparentemente intencionado. É aqui se deve destacar a doutrina da objetivação da vontade. Ela não é apenas a responsável por designar a separação entre finalidade interna e finalidade externa, mas também autora da correspondência entre natureza e intelecto. Ainda nesse capítulo citado dos *Parerga I*, ao nomear a sua própria metafísica como um “fatalismo transcendente” [*transzendenten Fatalismus*], Schopenhauer reafirma existir uma sabedoria do mundo superior a toda inteligência da representação. É válido notar que este capítulo, ao constar na publicação de 1851 dos *Parerga*, dá certezas, ainda que se trate de um capítulo especulativo²⁷, de que também na maturidade o problema da teleologia da vontade permanece na mesma chave de interpretação: é visto como decalque e modulação da antinomia posta no juízo reflexionante na *K.U.*, ratificando o procedimento analógico da visão regulativa, porém, aliada à doutrina de objetivação da vontade.

Como apresentação dessa relação entre a concepção de teleologia na obra de Schopenhauer e a sua necessária remissão à *Crítica do Juízo*, podemos tecer algumas

26 *PP*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, pp. 245-246.

27 Levamos em conta que, no capítulo “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, dos *Parerga I*, Schopenhauer indique ao leitor que se trata de uma “elucubração” que desdobra o problema da intenção aparente para a consciência do indivíduo. Da mesma forma, lançamos mão desse capítulo como um desdobramento na ética do problema que está posto na metafísica da natureza. Ou seja, o uso deste capítulo opera como um apoio para pensar o problema da teleologia.

observações breves. Em primeiro lugar, que através delas se reafirma o caráter inessencial da representação, ao recusar toda aspiração elevada da razão nas suas pretensões de fundamento do discurso da finalidade na natureza. As noções de causalidade e de finalidade estão alocadas no domínio da representação, procurando não só a resolução do problema da coisa em si e do fenômeno em Kant, mas também dar um sentido objetivo e real à divisão entre mecanismo e técnica da natureza, isto é, que a analogia existente entre os produtos artísticos e o organismo precisam estar fundamentada no jogo entre unidade da vontade e a representação como múltiplo. Em segundo lugar, e aqui está o ensejo de nossa pesquisa: o cruzamento das referências citadas, ainda que torne evidente o paralelo com a *K.U.*, revela que *não há uma substituição* integral das noções kantianas, e sim uma *modulação*. E justamente na elaboração dessa modificação é que encontramos também a obscuridade comum de todas elas: Schopenhauer não é tão explícito em sua exposição sobre o funcionamento dessa triagem entre os fundamentos e noções; não mostra um “passo-a-passo” analítico de como são edificadas as noções presentes em suas obras que decorrem do juízo teleológico. Ao mesmo tempo que Schopenhauer endossa a perspectiva analógica, pela divisão entre mecanismo e técnica da natureza, por outro lado, abandona o uso feito por Kant da noção de juízo, bem como do modo de sua exposição, considerada demasiado subjetiva.

Do ponto de vista do nosso problema, podemos dizer que os excertos mencionados não chegam a constituir uma problematização extensa da herança kantiana para o problema da teleologia, e sim uma abordagem voltada à discussão geral sobre o papel da noção de finalidade articulada ao problema do organismo. Depreendemos em Schopenhauer a existência de uma perspectiva da teleologia que funciona sob um olhar *en passant*, quase como “uma prestação de contas” para o sistema, preocupada em aparar todas as possíveis sobras desse pensar que se pretende imanente. O nosso ponto, insistimos, está na ausência de

clareza sobre a forma como Schopenhauer modula o pensamento teleológico da vontade a partir do juízo reflexionante kantiano. Nele, o tema da teleologia, tido em geral como uma questão encerrada e hermética em sua obra, adquire a feição de um problema mais amplo, sendo justamente a tarefa proposta e o aspecto mais interessante do problema: vasculhar os elementos que mobilizam o pensar teleológico na obra de Schopenhauer, procurando por esta “estruturação oculta” da teleologia da vontade a partir de sua remissão à *K.U.*. Que Schopenhauer não tenha exposto a sua metafísica imanente da vontade a partir de um sistema teleológico, isto é certo, porque a teleologia é um pressuposto dado em sua obra e não opera como um ponto de partida, ao ser vista apenas como o seu produto, o ajuste do ponto de chegada. Nossa tese, a possibilidade de inferências de uma estruturação teleológica no dogmatismo da vontade, é o exercício de entrada e saída do sistema, evocando duas etapas deste capítulo: a nossa apresentação do juízo teleológico kantiano, e em seguida da teleologia da vontade.

II

O Juízo teleológico

1. A teleologia como reflexão do juízo

O problema da teleologia em Schopenhauer dialoga diretamente com o modelo kantiano para pensar a finalidade na terceira crítica, através de um juízo reflexionante teleológico – ou simplesmente um julgamento teleológico [*teleologischen Urtheilskraft*]. O importante está em localizar o modo como Kant construiu a sua perspectiva reguladora, ao inserir uma reflexão possível sobre a finalidade na natureza. Interessa aqui destacar o caráter primordial da razão em seu processo analógico, como pressentimento e destinação das

faculdades humanas, e o lugar atribuído por Kant ao orgânico pelo discurso do princípio de causalidade. É preciso compreender o juízo teleológico como parte integrante da sistemática da crítica da razão, inaugurando uma nova ótica de abordagem subjetiva ao problema da teleologia. Como produto e legado para Schopenhauer, encontramos o caráter *heurístico* do uso do conceito de finalidade, referente a um raciocínio, a uma reflexão, a um conceito.

Duas referências no interior da *Crítica do Juízo* nos são importantes, apresentando os aspectos que orientam o tema geral da teleologia no projeto do criticismo da razão:

A primeira delas está no item IX da Primeira Introdução à *K.U.*, ao localizar o problema da técnica no julgamento finalista na natureza. Encontramos ali as bases da distinção que interessa a Schopenhauer, entre mecanismo e técnica da natureza. Kant compreende que o julgamento teleológico é “a pressuposição de um conceito do objeto, que julga a possibilidade do mesmo segundo uma lei de vinculação das causas e efeitos”²⁸. O juízo sobre a finalidade em coisas na natureza é considerado um fundamento da possibilidade de que elas, como um fim natural [*Naturzweck*], estabelecem uma concordância entre as leis empíricas e o Juízo. Esses objetos da natureza são concordantes também com a razão, segundo a sua causalidade, segundo o conceito que esta faz de um fim. A divisão imposta por Kant diferencia a técnica *formal* da natureza, como finalidade que ela tem para a intuição, da técnica *real* da natureza, em que a sua finalidade é originada por conceitos. Se essas formas finais podem ser dadas pelo próprio espírito, então estamos no domínio de uma exposição estética que é produzida pelo espírito, e não por meio de uma forma final dada nos objetos da natureza. O problema da teleologia desdobra-se nessa independência da consciência das representações advindas do mundo exterior, como objeto produzido pela lei de causalidade – nesse caso, como causa ou como efeito. A determinação sobre a possibilidade das coisas depende e necessita das leis da experiências, e os conceitos são aqueles que dão a realidade

28 KANT, I. *K.U.*, Introdução, IX, p. 191.

dessa experiência (levando-se em conta, aqui, a remissão às intuições puras *a priori*, resultante da estética transcendental da *Crítica da Razão Pura*). O importante a ser destacado é que o conceito de fim natural exige uma proporção entre o entendimento e a razão, capaz de tornar representáveis as coisas como um fim natural. Kant também usa a terminologia da técnica orgânica para estes objetos para designar que se trata de objetos que não são apenas modos de representação, mas que dizem respeito à possibilidade das próprias coisas serem efetivas.

A demonstração desse procedimento está em desvincular o conceito de causas finais da natureza do entendimento, o que significa dizer que não opera como um legislador da natureza, e sim que o conceito de fim natural é resultado de uma legislação que o Juízo faz para si mesmo, como Juízo reflexionante pelas suas faculdades (entendimento, razão e imaginação). O conceito de finalidade é um conceito da razão, mas não é o fundamento da possibilidade de um objeto como fim natural. A finalidade, como conceito, não é o fundamento de um objeto que possa ser apreendido pela experiência, porque a relação que se estabelece é entre experiência e Juízo, este último sim como fundamento das leis da natureza. Não existe um trânsito direto entre finalidade e experiência porque também há uma distinção entre a finalidade dos produtos da arte, que se dá através de uma intenção da consciência, da técnica da razão que a consciência projeta na natureza (Kant nomeia esta técnica como o fato de se atribuir à natureza uma finalidade, ou fins). Assim, as duas formas capazes de atribuir uma finalidade à natureza se dão como fim natural (*Forma finalis naturae spontanea*) – derivadas de um Juízo reflexionante que instaura uma experiência segundo princípios –, ou como intencional (*intentionalis*), produzida por um Juízo determinante²⁹. Nesse vínculo entre o Juízo e a experiência, esta segundo leis particulares, encontramos a possibilidade de um sistema, em que a investigação da natureza está vinculada às leis mecânicas na experiência.

29 Cf. *Idem, ibidem*, p. 192.

Nesse sistema, encontramos ainda os fundamentos verdadeiros para a explicação dos fenômenos físicos, constituindo um conhecimento científico da natureza pela razão. O Juízo teleológico opera como um princípio que se desloca do juízo *intencional* ou *não intencional* (ambos juízos determinantes), porque não se trata de um juízo que está para além dos limites da natureza, e sim de um juízo que atua na imanência da razão, a saber, na sua relação com as leis de uma experiência possível. O princípio heurístico que concebe a representação particular de um todo é uma Ideia [*Idee*], que, considerada como fundamento da causalidade, chama-se fim. Por ser uma Ideia, sua representação possível não é uma determinação do entendimento, porém uma reflexão segundo o princípio dos fins, como na Ideia de um organismo, organizando um conjunto para as partes que compõem esse corpo natural visto como algo *vivo*.

No §72, na Segunda Seção da *K.U.*, Kant explicita um elemento a essa terminologia apresentada no item IX da Primeira Introdução da *K.U.*, que certamente veio a fazer parte do escopo conceitual de Schopenhauer. No que se refere aos julgamentos através do conceito de causas finais, estes têm de ser vistos como exigência de um fio condutor [*Leitfaden*] para o estudo e observação desses objetos da natureza, sem que se pretenda buscar a sua origem primeira³⁰. Trata-se de um princípio que, segundo Kant, possui apenas um *valor subjetivo*, como *uma simples máxima [Maxime] da faculdade de julgar*. Não se trata de um princípio objetivo da natureza, e nem mesmo de um outro tipo de causalidade. Não são causas finais, subordinadas a leis; portanto, também não se trata de uma causa intermediária. O que Kant parece afirmar é que a própria razão é capaz de compreender de modo satisfatório o problema da finalidade nos limites da sua compreensão da natureza. Fala mesmo de certo pressentimento [*gewisse Ahnung*] da razão humana, que a natureza nos dá uma dica [*ein von*

30 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §72, p. 206.

der Natur uns gleichsam gegebener Wink]³¹. O problema especulativo deve e permanece dentro dos limites da ciência da natureza, em que Kant reafirma o que fora colocado na Introdução: este conceito, estranho à ciência da natureza, como conceito dos fins naturais, em que a causalidade no mundo é posta através das Ideias, opera como o princípio subjetivo para estabelecer uma relação com a natureza mediante a analogia. Esse procedimento analógico não autoriza um modo de ação particular que não seja o das leis puramente mecânicas da natureza mesma, e por isso se diz que o aspecto final, por causa da semelhança a fins [*wegen des Zweckähnlichen*] dos produtos da natureza – o procedimento da natureza, a causalidade – é nomeado como técnica [*Technik*], dividido aqui em técnica intencional (*technica intentionalis*) e técnica inintencional (*technica naturalis*).

Se podemos falar de uma sistemática na *Crítica do Juízo*, então ela deve ser situada entre o idealismo dos fins naturais, que pretende um finalismo inintencional, e o realismo intencional dos fins naturais³². Enquanto o idealismo das causas finais comporta um caráter “casuístico”, como arte, da determinação da natureza na forma final de seus produtos, a perspectiva realista da finalidade da natureza sustenta que há um tipo de finalidade intencional nos seres organizados, uma finalidade na vida da matéria. Kant transita entre essas duas dimensões, circunscrevendo as balizas que fundam o juízo teleológico. Em primeiro lugar, porque visa conciliar a verdade de um finalismo intencional ao finalismo destituído de intenção. Em segundo lugar, que o procedimento de junção de ambos os componentes se dá através de uma analogia [*Analogie*], operando como método da construção dessa reflexão. Em terceiro lugar, que o horizonte regulativo – em nosso caso, a teleologia como fio condutor –, decorre de um pressentimento racional que busca uma verdade conceitual, possível apenas pela noção de Ideia, dotada por Kant de uma racionalidade elevada, capaz de sustentar uma

31 Cf. *Idem, ibidem*.

32 Cf. *Idem, ibidem*, p. 207.

sistemática crítica da reflexão do juízo.

2. O princípio do julgamento no sistema

O juízo reflexionante kantiano tem sentido a partir de uma sistemática kantiana. Kant, também na Introdução, X, da Crítica do Juízo, expõe a preocupação em buscar um princípio para o fundamento de explicação do juízo técnico. No caso do juízo teleológico, um conceito (de fim) é posto como julgamento de sua possibilidade, e o precede *a priori*³³. Kant não busca um fundamento através de um princípio da experiência, que “somente ensina o que as coisas são”³⁴, e que não chega a ser um fundamento. Requer-se na filosofia kantiana um princípio próprio e *a priori* no Juízo, na medida em que é reflexionante, e que pela sua validade e limitação tem de ser determinado³⁵. É justamente por isso que o juízo teleológico está *subjudice* da crítica da razão pura, em sua significação mais universal, como critério e tribunal. Kant preocupa-se com a integridade desse juízo, para que não se perca na transcendência e não esteja preso aos limites do domínio exclusivamente empírico. O juízo deve ter uma validade necessária a todos, a uma universalidade partilhável.

Essa necessidade de vincular o juízo teleológico a uma introdução enciclopédica caracteriza essa familiaridade de uma crítica do juízo ao projeto da crítica da razão pura. Corresponde a vincular essa teoria do Juízo de Kant ao sistema das faculdades de conhecimento puras por conceitos. O princípio transcendental que rege o juízo reflexionante está inserido em uma compreensão da natureza pelas leis transcendentais do entendimento, o que significa que as leis empíricas, em sua diversidade, procedem segundo a Ideia de um sistema empírico que possibilita a própria experiência³⁶. A relação posta aqui é entre

33 Cf. KANT, I. K.U., Introdução, X, p. 195.

34 *Idem, ibidem.*

35 Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.

36 Cf. *Idem, ibidem*, p. 197.

legalidade e subjetividade, entre leis objetivas aplicadas à natureza e seu fundamento subjetivo nas faculdades de conhecimento humanas.

O sistema das faculdades humanas compreende a experiência como um sistema para a formulação do Juízo. A representação do objeto, como conhecimento do fenômeno e como unidade da consciência sobre o objeto, vincula-se, ao mesmo tempo, à causa da efetividade desse objeto, a saber, à faculdade de desejar e sua referência ao sujeito. Esse conhecimento também estabelece um vínculo com o sentimento de prazer, que não forma um sistema, e sim um agregado³⁷, ou seja, esse sentimento de prazer está unido à faculdade de conhecimento e à faculdade de desejar de modo *a priori*. O conceito racional de liberdade, com a faculdade de desejar como seu fundamento de determinação, procura encontrar essa determinação objetiva dos objetos; ao mesmo tempo, subjetivamente, busca um sentimento de prazer contido na determinação da vontade. O sentimento de prazer, na sua relação com as outras duas faculdades, entendimento e razão, não repousa apenas em fundamentos meramente empíricos, porque também requer princípios *a priori*. Para a ideia de filosofia como um sistema, Kant procura, nesse jogo entre liberdade e faculdade de desejar, uma estrutura para as faculdades de entendimento e da razão, permitindo uma crítica do sentimento de prazer e desprazer face às obras da natureza, e sobretudo aos objetos da arte.

Kant estabelece essa divisão dos poderes da mente em geral [*Eintheilung der Gemüthskräfte überhaupt*]³⁸, e nela a divisão entre a referência objetiva das representações, com as faculdades de conhecimento e de desejar, e a receptividade a uma determinação do sujeito, pela faculdade de prazer e de desprazer. A parte que cabe à faculdade de prazer e de desprazer no princípio *a priori* é encontrável apenas no Juízo. A relação entre o Juízo e a natureza faz parte da sistemática de Kant, constituindo um sistema segundo leis

37 Cf. *Idem, ibidem*, p. 173.

38 Cf. *Idem, ibidem*, p. 174.

transcendentais que o próprio entendimento dá *a priori*³⁹. Os fenômenos estão ligados à consciência, constituindo uma experiência. Por isso, a experiência, através das leis universais e particulares, as quais são consideradas objetivamente, constituem na Ideia um sistema de conhecimentos empíricos possíveis. É assim que a experiência em geral deve ser considerada como um sistema segundo leis transcendentais do entendimento, e não apenas como mero agregado de materiais sensíveis⁴⁰. Há, com isso, uma exigência de uma pressuposição transcendental entre as leis empíricas e a heterogeneidade das formas naturais, qualificando uma experiência como sistema empírico⁴¹. A teoria do Juízo de Kant é justamente essa pressuposição transcendental dele próprio, em que o Juízo não subsume o particular ao universal, nem o inverso, e sim procura fixar a experiência como sistema. O resultado é a necessidade de um princípio que possa fundar *a priori* a lei natural como lei particular, sendo o Juízo aquele que unifica as leis particulares, vinculando o aspecto subjetivo e objetivo do conhecimento da consciência.

É nessa sistemática que reside a ideia da reflexão do Juízo. *Refletir [Überlegen]* é comparar e manter juntas dadas representações com outras representações ou com sua faculdade de conhecimento, em referência a um conceito tornado possível por esse procedimento. O Juízo reflexionante, ou faculdade de julgar, opera como princípio de reflexão sobre os objetos dados da natureza através de conceitos empiricamente determinados. Isso significa dizer que se pode pressupor em seus produtos uma forma, possível segundo leis universais, cognoscíveis para a consciência⁴². Por isso, o Juízo reflexionante procede com os fenômenos dados de forma a trazê-los sob conceitos empíricos de coisas naturais, determinadas não de modo esquemático, mas tecnicamente – o que, no vocabulário de Kant,

39 Cf. *Idem, ibidem*.

40 Cf. *Idem, ibidem*.

41 Cf. *Idem, ibidem*, IV, p. 175.

42 Cf. *Idem, ibidem*, V, p. 176-177.

significa não apenas “mecanicamente”, como instrumento, sob a direção do entendimento e dos sentidos, e sim “artisticamente”, que, segundo o princípio universal e indeterminado, resulta na ordenação final da natureza em um sistema, em favor do Juízo⁴³. Kant compreende, assim, que o Juízo reflexionante pensa a natureza como sistema segundo leis empíricas, de modo a ser um mero princípio para o uso lógico do Juízo, como princípio transcendental – a saber, um sistema lógico da diversidade da natureza segundo leis empíricas⁴⁴. A natureza especifica a si mesma segundo este princípio ou Ideia de um sistema por analogia, com o uso dessa palavra pelos juristas, no sentido de especificar certas matérias brutas. A formulação de Kant é esta: “A natureza especifica suas leis universais em empíricas, em conformidade com a forma de um sistema lógico, em função do Juízo”⁴⁵. É nessa formalidade lógica que a ideia de fim vincula juízo à experiência.

O conceito de finalidade da natureza é, assim, um conceito próprio do Juízo reflexionante, e não de uma razão que apenas determina os objetos exteriores à consciência. O fim não é posto no objeto, mas exclusivamente no sujeito, na sua faculdade de refletir. Compreende-se a existência daquilo que parece pressupor a representação dessa mesma coisa, em que as leis naturais coincidem com as possibilidades que expressam e pressupõem a representação delas como o seu próprio fundamento⁴⁶. Por “finalidade”, Kant entende a “legalidade do contingente”⁴⁷, ou seja, os produtos agregados na natureza. Tomados um a um, o procedimento de compreensão da consciência se dá mecanicamente; ao serem vistos como “sistemas”, são então expressos tecnicamente, isto é, ao mesmo tempo como arte. A divisão que nos interessa aqui está justamente na natureza da finalidade: se ela é posta subjetivamente na reflexão (como nos objetos da arte), ou postas objetivamente, através de um conceito

43 Cf. *Idem, ibidem*, p. 177.

44 Cf. *Idem, ibidem*, p. 178.

45 *Idem, ibidem*, p. 179.

46 Cf. *Idem, ibidem*.

47 Cf. *Idem, ibidem*, VI, p. 180.

(como os objetos da natureza, como o organismo)⁴⁸. A explicação kantiana do fenômeno faz subsistir, lado a lado, a razão segundo princípios objetivos, da mecânica, e a regra do julgamento desse mesmo objeto, segundo princípios subjetivos da reflexão sobre ele, como técnica.

3. Juízo estético e juízo teleológico. A solução das antinomias.

Na Introdução, item VII, e também no §68 da Segunda Parte da *Crítica do Juízo*, Kant apresenta a distinção entre o juízo estético e o juízo teleológico. Ela é feita a partir das três ações possíveis da faculdade de conhecimento espontânea, a saber: 1) a apreensão (*apprehensio*) do diverso na intuição – que requer imaginação; 2. a compreensão (*apperceptio comprehensiva*) – exigindo o entendimento; 3. a exposição (*exhibitio* do objeto correspondente a esse conceito na intuição – que necessita o Juízo, o qual, quando se trata de um conceito empírico, seria um Juízo determinante. Nessa divisão, Kant compreende que o domínio do juízo estético se dá quando o diverso da imaginação coincide com a exposição de um conceito do entendimento, em que ambos concordam mutuamente em favor dessa operação. Isso se dá quando o objeto é percebido como final apenas para o Juízo, tornando a consideração sobre a finalidade como algo subjetivo. Por não se tratar de um Juízo de conhecimento, é sim de um Juízo de reflexão estético, em que as coisas do mundo são tidas como *formas naturais* indeterminadamente finais. Em contrapartida, uma vez que são dados os conceitos empíricos – e leis igualmente empíricas, em conformidade com o mecanismo da natureza, em sua técnica –, o Juízo compara tal conceito do entendimento com a razão, junto ao que seja o princípio da possibilidade de um sistema para esta razão. Nesse procedimento da reflexão, a forma é encontrada no objeto, e a finalidade é julgada objetivamente. As coisas são tomadas como um fim natural, representando a proporção das coisas, em que o Juízo dessa

48 Cf. *Idem, ibidem*.

Ideia de finalidade, por se referir à finalidade objetiva da natureza, chama-se *Juízo teleológico*⁴⁹.

O julgamento telológico opera, portanto, pela finalidade segundo conceitos, estabelecendo um Juízo sobre a finalidade na natureza. Esta finalidade apresenta duas características: é uma técnica formal, como finalidade da mesma na intuição e que propicia ao Juízo figuras conformes a fins – a forma cuja representação, imaginação e entendimento concordam mutuamente por si mesmos, para a possibilidade de um conceito; e também real, porque é uma finalidade segundo conceitos, em que a possibilidade interna dos mesmos pressupõe um fim, um conceito que está como a condição do fundamento da causalidade que o engendra⁵⁰. O Juízo teleológico é possível, portanto, através de princípios *a priori* na Ideia necessária de uma experiência como sistema, os quais contêm o conceito, que para o Juízo é uma finalidade formal da natureza. A partir disso, notamos que o Juízo de reflexão teleológico se diferencia do Juízo de reflexão estético na medida em que ao objeto pensado pelo primeiro deve também estar em concordância com a razão, com o conceito. O conceito de fim natural real situa-se para além do campo do próprio Juízo⁵¹, o que significa dizer que a congruência conceitual se dá a partir do jogo entre as leis transcendentais do entendimento e as leis empíricas, expressas pelas formas da imaginação.

Na medida em que essa relação aos fins deve ser uma condição que pertence necessariamente à causa, ou seja, que um objeto tido fim se remete à causa de sua existência, a necessidade da sequência causal vislumbra apenas uma relação com os conceitos, e não com a natureza das coisas⁵². Se a faculdade de julgar reflexionante tem de servir como princípio⁵³,

49 Cf. *Idem, ibidem*, VII, p. 182.

Também na K.U., 2ª Parte, §68, pp. 200, 201.

50 Cf. *Idem, ibidem*, IX, p. 190.

51 Cf. *Idem, ibidem*.

52 Cf. KANT, I. K.U., 2ª Parte - §68, p. 201.

53 Cf. *Idem, ibidem*, §69, p. 202.

responsável pelas máximas [*Maximen*] da consciência, no princípio de reflexão [*Prinzip der Reflexion*] sobre os objetos [*Gegenstände*] que ela opera não há, objetivamente, uma lei ou um conceito. As máximas cumprem o papel de tornar possível o acordo entre a realidade e um conceito dado enquanto lei do entendimento, em que elas são o produto da faculdade de julgar reflexionante, que nas palavras de Kant é entendida como “princípio puramente subjetivo do uso final das faculdades de conhecer, tornando consistente toda reflexão sobre um certo gênero [*Art*] de objetos”⁵⁴. E o que se entende aqui por princípio puramente subjetivo não é senão o que se dá pelos conceitos da razão, que, enquanto máximas, permitem o conhecimento das leis da natureza na experiência. Nesse conhecimento das leis empíricas a partir da razão, pode haver o conflito entre as máximas, a saber, a antinomia [*Antinomie*]. E aqui se funda uma dialética [*Dialektik*], nomeada por Kant como dialética natural [*natürliche Dialektik*] do juízo reflexionante⁵⁵. O que segue daí é o modo da representação dessa antinomia.

Na *K.U.*, a exigência que unifica as suas duas seções principais vincula o julgamento estético ao julgamento teleológico. No §56 da Primeira Parte da *K.U.*, intitulado “Sobre a exposição da antinomia do gosto”, a dialética apresentada pela primeira vez, enquanto julgamento estético, é o modelo para a junção do juízo determinante ao juízo reflexionante. No julgamento de gosto, Kant apresenta a resolução da antinomia:

1. Tese [*Thesis*]: O julgamento de gosto não se funda sobre os conceitos; pois, de outro modo, não se poderia discutir sobre o objeto em questão (no caso, uma decisão sobre as provas);
2. Antítese [*Antithesis*]: O julgamento de gosto se funda sobre os conceitos; pois, de outro modo, apesar das diferenças que ele apresenta, não se poderia discutir

54 Cf. *Idem, ibidem*.

55 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 202-203.

sobre este objeto em questão (pretender o assentimento necessário de um outro a esse julgamento)⁵⁶.

A consciência então se depara com duas hipóteses que se contradizem e que precisam ser conciliadas. Se numa antinomia o que importa é que duas proposições que se contradigam em aparência não se contradigam de fato⁵⁷, o problema que se impõe ao juízo de gosto se transfigura na antinomia do juízo teleológico, como especificação conceitual da primeira. Na *K.U.*, a solução desta antinomia deve ser reduzida a um conceito como denominador comum entre tese e antítese. Conceito que unifica e dá validade a duas formulações que se excluem. O julgamento de gosto [*Geschmacksurteil*] só pode ser um julgamento porque se remete a um conceito exterior, o que significa que esse julgamento não é demonstrado por um conceito, como no julgamento teleológico, tendo nele apenas um princípio. Caso contrário, não seria um julgamento, mas um conhecimento. Essa duplicidade entre a ordem da reflexão e a ordem do conhecimento da experiência levou Kant a formular dois conceitos distintos: os conceitos *determináveis*, determinados pelos predicados da intuição sensível, e por isso chamados de conceitos do entendimento; e os conceitos *indeterminados*, como conceito racional transcendental do suprasensível [*transzendente Vernunftbegriff von dem Übersinnlichen*], presente no fundamento de toda intuição. O conceito puro racional do suprasensível é o fundamento do objeto e do sujeito que julga, sendo o substrato suprasensível da humanidade [*übersinnliche Substrat der Menschheit*]⁵⁸. Na resolução da antinomia no Juízo de gosto importa somente que duas proposições que se contradizem na aparência não se contradigam de fato, e possam se manter uma ao lado da outra. O julgamento lida agora com um conceito de um fim natural, um objeto da natureza, fundando-se em um conceito. A natureza deste conceito é indeterminada (isto é, sobre o conceito de um substrato suprasensível dos

56 *Idem*, 1a Parte - §57, p. 163.

57 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 165.

58 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 164.

fenômenos), que por isso escapa a toda contradição nas operações da razão, já que a antinomia não seria resolvida no interior de um conceito determinado pelo entendimento, e sim na capacidade de julgamento mais ampla⁵⁹ que um conceito indeterminado permite. Este princípio subjetivo, que se dá através de um conceito indeterminado, sedimenta as operações conceituais na faculdade de julgar reflexionante, tornando possível que dois princípios antagônicos em aparência sejam conciliados. Ambos têm de ser considerados verdadeiros, e então as antinomias são liquidadas.

O fundamento desse juízo que faz a reflexão de um fim natural deve ser procurado em um elemento que estabeleça a passagem desses dois tipos de conceitos, do indeterminado ao determinado. Figura aqui a importância da noção de *Ideia* [*Idee*] e do papel que ela cumpre nessa sistemática kantiana. Na *Observação I* desse mesmo §57, Kant distingue as Ideias [*Idee*] dos conceitos do entendimento [*Verstandesbegriffen*]. As Ideias são tidas como as representações que se relacionam a um objeto através de um princípio (subjetivo ou objetivo). Representações que não se efetivam como conhecimento empírico dos objetos, mas que apenas vinculam esse conhecimento ao juízo da consciência. Através da Ideia, a reflexão é tida como livre, e o juízo reflexionante é visto como algo completamente indiferente à existência do objeto. A solução da antinomia dá-se na indeterminação da razão, e nela observamos como a antinomia da reflexão estética ressoa e se desdobra na reflexão teleológica. Como consequência, o juízo teleológico permite pensar a finalidade na natureza através do conceito de fim, e por isso se distingue da liberdade de uma Ideia Estética imaginativa. Tal como ela, não é capaz de suscitar o ânimo, de construir uma relação para além das representações através de uma finalidade subjetiva. A recusa da explicação da finalidade pela experiência mostra a sua insuficiência como prova da realidade. A experiência apenas introduz de modo superficial o conceito de fim na natureza das coisas, sem nenhum

59 Cf. *Idem, ibidem*, p. 165

conceito claro dos objetos e de seu conhecimento pela experiência [*Erfahrungserkenntnis*]. O conceito de unidade não pode ser fornecido pela própria natureza, tomada como mecanismo, e toda razão [*Prinzip*] *a priori* dessa unidade no conceito de natureza [*Begriffe der Natur*] só pode ser encontrada fora dela mesma⁶⁰. Por isso, encontramos a presença de um conceito, uma finalidade objetiva, capaz de explicar a determinação da natureza quando está vinculada a uma Ideia racional.

A solução da antinomia da faculdade de julgar estética é comparável à resolução das antinomias da razão teórica. Se na antinomia do Juízo de gosto o princípio subjetivo como Ideia indeterminada do suprassensível tornou possível a ação da imaginação junto ao entendimento, na antinomia do julgamento teleológico está em questão o conflito das máximas da faculdade de julgar determinante. Se, em primeiro lugar o juízo tem de ser reflexionante para dar conta da finalidade do belo, é preciso que sobre ele se pense como o juízo reflexionante é capaz de construir essas máximas conflitantes na reflexão para pensar o problema da finalidade na natureza. Se a solução da antinomia do juízo reflexionante estético serve de modelo para o juízo reflexionante teleológico, há de se distinguir o domínio do belo do domínio da natureza. Por isso, as Ideias estéticas [*ästhetische Idee*] funcionam como modulação da compreensão matriz das Ideias racionais em geral. Como Ideia estética, reportam-se à intuição através de um princípio simplesmente subjetivo [*bloß subjektiven Prinzip*] que estabelece o acordo das faculdades de conhecer (da imaginação e do entendimento). O inverso leva ao desígnio na natureza: quando as Ideias não se reportam a uma intuição, e sim a um conceito através de um princípio objetivo [*objektiven Prinzip*], então Kant as nomeia simplesmente como ideias racionais [*Vernunftidee*]. Resultam num conceito transcendente, diferente do conceito do entendimento, e nele toda experiência correspondente

60 Cf. *Idem, ibidem*, p. 182.

torna-se adequada e submetida por uma razão *imane*nte⁶¹. Enquanto as Ideias estéticas têm os seus princípios subjetivos (sem conceitos) nelas mesmas, as Ideias racionais têm os seus princípios objetivos (conceito) de seu uso⁶². Essa é a razão para que Kant afirme que “se poderia nomear a Ideia estética uma representação inexponível da imaginação e a Ideia racional um conceito indemonstrável da razão”⁶³. Nessa diferenciação, é preciso reconhecer uma divisão entre o regime da faculdade da imaginação e a esfera do conceito no interior da *K.U.*, ainda que pertençam a uma unidade sistemática: ambas as Ideias são dotadas de um sentido de racionalidade, e refluem a um princípio de razão comum.

O valor dessa oposição entre ideias racionais e ideias estéticas pode ser observado a partir do modo como Kant delimitou a divisão entre objetividade e subjetividade das Ideias na própria *Crítica do Juízo*. Nas Ideias estéticas encontramos o princípio subjetivo que não pode se reportar ao objeto através de um conceito, ao passo que nas Ideias racionais essa impossibilidade de se reportar diretamente a um objeto é feita através de um princípio objetivo, de um conceito, mas somente quando não são capazes de estabelecer nenhum conhecimento em relação ao objeto dado. Se o espírito [*Geist*], num sentido estético, designa o princípio vivificador do ânimo [*Gemut*], então toda a produção da faculdade da apresentação das Ideias estéticas deve ser entendida como uma representação da imaginação⁶⁴. As Ideias da razão são a contraposição dessas Ideias estéticas na sistemática da *K.U.*, na medida em que elas permitem a existência do conceito indeterminado; algo que nenhuma intuição das Ideias estéticas, como representação da imaginação, pode ser dada adequadamente. Se uma Ideia estética não pode se tornar um conhecimento, é porque ela é uma intuição (da imaginação) para a qual não se pode jamais encontrar um conceito

61 Cf. *Idem, ibidem*, p. 166

62 Cf. *Idem, ibidem*, p. 167.

63 *Idem, ibidem*, p. 166. No original: [“Nun glaube ich, man könne die ästhetische Idee eine inexponible Vorstellung der Einbildungskraft, die Vernunftidee aber einen indemonstrablen Begriff der Vernunft nennen”].

64 *Idem*, 1a Parte – §49, pp. 143-144.

adequado. E se uma Ideia racional não pode igualmente se tornar um conhecimento, é porque ela contém um conceito do suprassensível, ao qual não se pode jamais ser dada uma intuição conveniente. A formulação de Kant é precisa ao afirmar que enquanto uma Ideia estética é uma representação inexponível da imaginação, a Ideia racional é um conceito indemonstrável da razão⁶⁵. É nessa divisão que as oposições se complementam, porque a imaginação é uma faculdade de conhecimento produtivo, capaz de criar uma produção de uma outra natureza a partir da matéria que a natureza real lhe fornece. Isso significa que as ideias estéticas estão para além de toda experiência, e só podem buscar uma aproximação com ela a partir da aproximação dos conceitos da razão pelas Ideias intelectuais.

Essa divisão dos limites de cada Ideia estabelece um jogo entre a Ideia estética e a Ideia racional. É através dele que Kant procura unir os domínios subjetivo e objetivo no jogo das faculdades. Nesse comércio entre um e outro, as Ideias ganham a aparência de uma realidade objetiva. Dito de forma adequada: *como se* essas Ideias fossem objetivas⁶⁶. E elas se mostram em ambos os casos, assemelhando-se aos atributos dos Juízos estético e teleológico. As Ideias estéticas [*ästhetische Idee*] seriam uma modulação dessas Ideias em geral, reportando-se à intuição por meio de um princípio simplesmente subjetivo [*bloß subjektiven Prinzip*] que estabelece o acordo das faculdades de conhecer (da imaginação e do entendimento). Refletem a obra do gênio, capaz de apresentá-la quando um conceito da razão não é capaz de fazê-lo. A imaginação é capaz de tornar explícito os atributos estéticos, e amplia o campo da representação do espírito, capaz de vivificar o jogo das faculdade. Por outro lado, para os atributos lógicos existem as Ideias da razão, que refletem um conceito determinado. Diferente das Ideias estéticas, existentes na disposição subjetiva da alma, que permite expressar as Ideias que existem na relação entre imaginação e entendimento, as ideias

65 *Idem, ibidem*, – §57, Remarque, p. 166.

66 *Idem, ibidem* – §49, Remarque, p. 144.

racionais se ocupam dos objetos da natureza, através da relação entre entendimento e razão.

Portanto, a distinção entre as Ideias estéticas e Ideias racionais, ou entre o Juízo estético e o Juízo teleológico, está no fato de que para a racionalidade teleológica não cabe o princípio da resolução por antinomias que encontramos no domínio da estética, porém sem a liberdade das formas, e sim através da presença conceitual. A Ideia estética tem como finalidade apresentar, subjetivamente (ou numa finalidade subjetiva), os conteúdos de outros conceitos; porém, para a teleologia, o discurso pretende tratar de uma finalidade objetiva sobre algo da natureza, e não sobre uma “outra natureza” da natureza, como é o caso das Ideias estéticas. A teleologia kantiana produz uma representação da razão sobre a natureza, mas não uma representação da imaginação. Antes de tudo, essa razão significa para o juízo teleológico a importância da unidade, tão cara ao problema dos fins na natureza, a teleologia. Se a experiência deve então servir para tornar a natureza compreensível por uma analogia [*Analogie*] que soluciona uma antinomia, através de um princípio subjetivo das representações⁶⁷, então o conceito de unidade não pode ser fornecido pela própria natureza, tomada como mecanismo. Toda razão [*Prinzip*] *a priori* dessa unidade no conceito de natureza [*Begriffe der Natur*] pode ser encontrada apenas fora dela mesma⁶⁸, o que significa dizer que o intuito de dar conta de explicar o vivo pelo juízo reflexionante só pode dotar de universalidade essa necessidade da natureza através da observação empírica em um fundamento *a priori*. Só assim a máxima da reflexão pode dar conta da Ideia do conjunto da natureza, de tal forma que esse princípio dê conta da realidade como uma perfectibilidade, em que “tudo no mundo é bom para algo e nada nela é em vão”⁶⁹. Desse modo, Kant prepara um campo em que o sistema do pensamento procura dar um sentido à natureza perfeita na

67 Cf. *Idem*, 2ª Parte, §61, p. 181.

68 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 182.

69.KANT, I. *K.r.V.*, 2a Seção, das Ideias Transcendentais., p. 313. No original: [*den Verstandesgebrauch im Ganzen der getarnten Erfahrung*].

perfeição do homem.

4. A realidade, a perfeição, o homem.

Na *Crítica do Juízo*, encontramos uma importante inversão da relação entre natureza e homem. Como vimos, o vínculo da teleologia kantiana com a representação é muito forte. Isso se dá não pela força do entendimento, e sim quando a natureza se torna refém das capacidades da consciência e de sua razão. A natureza não pode ser pensada como um fim último que se efetua de forma independente, porque ela se realiza conforme à sua Ideia, em que o fim último deve ser incondicionado, extrapolando-a. A natureza, por não poder ser nenhum fundamento de determinação, em virtude de sua constituição objetiva, deve necessariamente existir a partir de um fim último, de uma causa que lhe dê uma inteligibilidade e sentido. O responsável por ocupar esse lugar é o homem, capaz de representar o incondicionado, independente das condições naturais e como algo necessário em si⁷⁰. Kant declara o seu idealismo transcendental pela relação que estabelece entre mundo da matéria e consciência. A suposição de que o mundo objetivo existe para a consciência está na desapareção “da dificuldade em se admitir a existência da matéria [*Materie*] pelo mero testemunho da nossa simples consciência”, ou ainda por considerá-la “tão bem demonstrada como a minha própria existência como ser pensante”⁷¹. Nela não resta senão a oposição entre a consciência empírica e as demais coisas exteriores do mundo, formando uma unidade que culmina na ideia de consciência transcendental. Resulta, disso, pensando aqui com Philonenko, um idealismo que parece unir-se ao realismo pela reflexão da razão⁷². Se existe uma realidade, ela está vinculada à consciência como idealidade crítica, em que as Ideias

70 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §84, p. 244 .

71. KANT, I. *K.r.V.*, 2a Seção, das Ideias Transcendentais., p. 416 (A 371)

72 Cf. PHILONENKO, A. *L'Oeuvre de Kant – Tome Premier*. Chapitre VI – La réalité du moi et la réalité du monde, §19, p. 254.

devem cumprir a sua necessidade metafísica. E elas executam esse papel de dois modos: como algo que deve ser uma criação dada no mundo, e também como algo capaz de dominar o entendimento do homem e o aparato da representação.

No registro da *K.U.*, Kant é enfático ao afirmar que “a razão é uma faculdade dos princípios e na sua mais elevada exigência tende ao incondicionado”, e que “o entendimento é, sob uma certa condição, o que é dado a seu serviço”⁷³. Enquanto razão teórica, a consideração teleológica não pode lançar mão dos princípios constitutivos que determinam o objeto (tal como ele é constituído), passando a operar pelos princípios reguladores, imanentes e seguros ao uso da razão e conformes às perspectivas humanas⁷⁴. Com o papel atribuído ao entendimento, destituído do poder de “julgar” objetivamente, a razão torna-se transcendente [*überschwenglich*] e se manifesta nas Ideias previamente fundadas (enquanto princípios reguladores, mas não nos conceitos válidos objetivamente). E esta razão, necessária para a validade objetiva [*zur Gültigkeit für Objekte*], restringe a validade dessas Ideias da razão somente ao sujeito, todavia, de uma maneira universal a todos os sujeitos⁷⁵. Se Kant desloca o fundamento do julgamento do próprio objeto, então existe uma necessidade absoluta para que o entendimento humano faça a distinção entre a possibilidade [*Möglichkeit*] e a realidade [*Wirklichkeit*] das coisas⁷⁶. Nesse sentido, podemos pensar com Puech que a dualidade entre o lógico e o real permite isolar o sentido ontológico da transferência do que é *Wirklichkeit* à *positio*, demarcando-se a diferença das relações puramente lógicas (de princípio e consequência), em que nada do real entra em jogo⁷⁷. É na dualidade entre o possível e o real que a *K.U.* dá as bases sobre a condição de se pensar o ser [*Wesen*] no juízo teleológico, justamente o conflito que veremos adiante com Schopenhauer, ao pensar o ser [*Wesen*]

73 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte -§76, pp. 215-216.

74 Cf. *Idem, ibidem*, p. 217.

75 Cf. *Idem*.

76 Cf. *Idem, ibidem*, p. 216.

77 Cf. PUECH, M. Kant et la causalité. Le Realgrund et la Grundkraft, p. 267

enquanto vontade.

Em Kant, o problema da realidade na relação entre entendimento e Ideias coloca o homem no centro do problema. O mundo e o eu, o objeto e o sujeito não são reais senão na medida em que são integrados a uma mesma forma geral da legalidade⁷⁸. O particular na natureza é o contingente em relação ao geral, e a razão, para estabelecer o universal do diverso, exige a unidade na relação das leis particulares da natureza, que Kant nomeou como a sua legalidade (legalidade do contingente). A dedução das leis particulares a partir das leis universais pela determinação do conceito do objeto é impossível de ser executada *a priori*, já que há uma contingência compreendida nessas leis particulares que impossibilitam esse tipo de inferência. Por isso, toda a relação teleológica das causas e dos efeitos é indispensável à faculdade de julgar. Dá a possibilidade de um objeto a partir de leis mecânicas, tendo como fio condutor a experiência. Os fins que encontramos na natureza não são um princípio autossuficiente que constitui os fins da natureza, e assim o seu fundamento deve ser supracosmético⁷⁹. Por isso, a realidade dos fenômenos exteriores torna-se assim efetiva. Não como a de um “*Etwas*”, como de qualquer coisa que se situa atrás dele, e sim como um conteúdo de experiência ligado pelas leis formais do conhecimento, sem a qual a determinação do sentido interno não é concebível.

A tese kantiana sobre a realidade nos leva a pensar o *ser* como a *posição* [*Position*] de uma coisa, ou de certas determinações em si mesmas, e não como um predicado real [*reales Prädikat*]⁸⁰. Em um importante texto sobre este problema, Heidegger, em *A tese de Kant sobre o ser* [*Kants These über das Sein*], de 1961, aponta que a formulação kantiana da ideia do ser como *posição* revela um parentesco com o que se chama fundamento⁸¹. Toda a

78 Cf. JASPERS, K. *Les grands philosophes 3/Kant – VII. Critique de Kant*, a) Le caractère scientifique, p. 256.

79 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §78, p. 223.

80. KANT, I. *K.r.V.*, 2a Parte, Segunda divisão, Livro Segundo, Cap. III, Quinta Seção, p. 504. (A598, B626)

81 HEIDEGGER, M. *A Tese de Kant sobre o Ser*, pp. 237-238.

distinção entre o simplesmente possível e o real consiste que o possível significa somente a posição da representação de uma coisa em relação ao conceito e em geral à faculdade de pensar, enquanto que o real significa o ato da posição [*die Setzung*] da coisa mesma (fora desse conceito). Assim, a distinção entre as coisas possíveis [*Möglichen*] e as coisas reais [*Wirklichen*] tem valor simplesmente subjetivo para o entendimento humano, porque a consciência é capaz de pensar qualquer coisa que seja teoricamente possível. Se uma determinada coisa pensada não existe, ainda é possível representá-la como dada, mesmo que não se tenha nenhum conceito a seu respeito⁸². Nessa posição do ser, no sentido de que não se trata de uma compreensão ontológica fixa, é resguardado o que para Kant é o original da palavra “real”: significa dizer que esta coisa pertence ainda a uma *res*, ao conteúdo positivo que ela tem.

Uma vez que a *realidade* não significa, para Kant, o que existe efetivamente, o inverso se dá justamente ao significar aquilo que pertence à coisa mesma. O que está em jogo, aqui, é a desvinculação do ser de uma existência efetiva, em que todo conteúdo objetivo agora está deslocado para uma representação por conceito. Por isso, a noção de existência como “o ser-aí”, assim colocada na terminologia heideggeriana, refuta a compreensão clássica do ser como um predicado real. Se se pode representar “uma pedra sem que isto, que é representado, tenha de existir como uma pedra que jaz precisamente à nossa frente”⁸³, é porque o *ser* não é o *real*, e nada diz com relação ao conteúdo do *quê* dessa pedra. Significa apenas que *aquilo* que pertence ao que uma coisa *é* corresponde ao conteúdo de representação do que diz repeito à pedra enquanto possibilidade. O ser, como posição, passa a ter uma dimensão própria, que nada tem a ver com o caráter da coisa, nada tendo de objetivo. O uso para a noção de ser não é lógico, e sim ôntico, em um sentido mais rico do que o puramente lógico, porque Kant vincula

82 Cf. *Idem, ibidem*, p. 236.

83 *Idem, ibidem*, p. 238.

a *existência* e o *ser* às capacidades do entendimento da consciência. O *ser*, tido como posição, retira toda pretensão de determinar o conteúdo essencial do próprio ser, transferindo o problema do fundamento do ser para o domínio da representação como produto da consciência.

Essa compreensão faz parte do projeto crítico kantiano, encontrando ecos na terceira crítica. Também na *K.U. possibilidade e realidade* não se confundem, imbricando possibilidade e representação; ou seja, que só é possível o que é representável. Aquilo que se pode representar corresponde ao que é possível ao pensamento, porque, como aponta Kant, “se algo é dado na intuição, então ele é real, sem que se pense qualquer coisa sobre a sua possibilidade”⁸⁴. Reafirma-se, com isso, a noção de que uma coisa não existe sem relação com a consciência, ao se referir somente à posição dessa coisa ou de certas determinações em si mesmas⁸⁵. A faculdade de conhecer, enquanto condicionada pelo sensível e que se aplica aos objetos, não possui um valor para as coisas em geral. E o Juízo, para o problema da teleologia, como reflexão acerca do que é conhecível na natureza, participa dessa lógica kantiana, igualmente destituído de uma pretensão de determinar o conteúdo do ser das coisas do mundo natural. O problema que se coloca, e que nos interessa aqui, está na exigência da razão para admitir um fundamento originário como um existente necessário, isento de qualquer condição determinada na natureza, no qual *possibilidade e realidade* não possam ser distinguidos⁸⁶. Isso leva a pensar na Ideia indispensável da razão, no conceito de um ser absolutamente necessário, no pensamento de uma coisa que é real, sem que se pense qualquer coisa de sua possibilidade⁸⁷. Nas palavras de Heidegger, significa dizer que o ser não pode ser mais pensado pela lógica formal, passando a ser pensado por uma lógica a partir da unidade

84 KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §76, p. 217.

85 Cf. *Idem, ibidem*, §82, p. 239.

86 Cf. *Idem, ibidem*, §76, p. 216.

87 Cf. *Idem, ibidem*, p. 217.

originária sintética da apercepção transcendental⁸⁸. Pela reflexão, a objetividade do objeto se relaciona à subjetividade do sujeito, na medida em que a reflexão denota o ser, enquanto posição, à consciência. Porém, a ideia de um ser – no caso, a Ideia de Deus – conduz a um problema que veremos adiante Schopenhauer levar a cabo: afinal, onde se encontra o critério que designa se este conceito suprassensível é uma mera possibilidade do pensamento, ou se o conteúdo desse conceito da razão tem, em última instância, uma realidade?

5. A analogia para uma teoria do juízo.

É o conhecimento através de princípios objetivos [*objektiven Gründen*] que permite uma compreensão por analogia [*Analogie*] da experiência⁸⁹. É no recurso à analogia filosófica que encontramos a permissão para utilizar uma semelhança entre duas relações e nela encontramos a operação do princípio subjetivo da ligação das representações, unificando tese e antítese da antinomia. Da mesma maneira que a antinomia do juízo de gosto requer que o conceito indeterminado seja o fundamento de um conceito determinado para tornar possível a coexistência de duas verdades opostas, o juízo teleológico especifica essa questão a partir das máximas: o juízo reflexionante tem de fazer coexistir duas máximas do juízo determinante no interior de um juízo de reflexão. A solução da antinomia é uma analogia da causalidade final em relação aos princípios da observação, sem que, com isso, se pretenda explicar essa própria analogia do ponto de vista teórico. Não se trata de pressupor um conceito da razão, e sim o de exigir que a faculdade de julgar estabeleça a harmonia das múltiplas regras [*mannigfaltigen Regeln*], das quais a unidade é feita a partir de um princípio [*Prinzip*]⁹⁰. Harmonia que se dá de modo *a priori*, e não empiricamente. E pela antinomia não pertencer à experiência, é *como se* empiricamente um objeto tivesse um princípio de regras exterior a ele

88 Cf. HEIDEGGER, M. *A Tese de Kant sobre o Ser*, p. 244.

89 Cf. *Idem, ibidem*.

90 Cf. KANT, *I. K.U.*, 2a Parte, §61, p. p. 182.

mesmo, e que esse princípio fosse distinto da faculdade de representação. *Como se a necessidade de suas regras fossem provenientes dos sentidos, como se se tratasse de uma espécie de acerto contingente e casual com o entendimento. Portanto, a finalidade não é uma propriedade das coisas mesmas que estão fora da consciência, porque ela é um simples modo de como a representação se dá na consciência mesma, introduzindo a finalidade na figura, traçada em conformidade a um conceito; e o elemento responsável para executar essa mediação é a imaginação, de acordo com esse mesmo conceito. A descrição desse processo corresponde ao uso crítico da razão, capaz de estabelecer essa unificação das regras heterogêneas em um mesmo princípio, em que a consciência o reconhece nela mesma como um princípio verdadeiro, sem exigir um fundamento particular *a priori* que seja exterior ao conceito e à representação em geral⁹¹. É na própria razão que se dá a necessidade transcendental para se obter uma relação com o objeto quando a experiência se mostra insuficiente como conhecimento integral do objeto, tornando necessária uma analogia.*

Ocorrem aqui duas consequências. A primeira considera que, ao existir uma analogia com o conhecimento empírico através das noções de causa e efeito, isso deve ser tido pelo conhecimento que pressupõe os conceitos da razão. Kant fala de uma “contingência da forma do objeto que é dada através de princípios *a priori*”⁹², isto é, da eventualidade das formas do objeto que se dá pela relação de todas as leis empíricas da natureza pela razão. Nela, toda causalidade desse objeto pode ser admitida somente a partir da razão, e não do objeto mesmo. Em segundo lugar, para que uma coisa seja considerada um produto natural, é preciso envolver nela mesma e na sua possibilidade interna uma relação aos fins. Que ela seja possível simplesmente enquanto fim natural, e que as suas partes sejam reciprocamente circunscritas em um todo, unidas às outras possíveis causas e efeitos de sua forma. Segundo

91 Cf. *Idem, ibidem*, §62, p. 185.

92 *Idem, ibidem*, §64, p. 189.

Kant, é na junção dessas duas características que a Ideia de um todo determina a forma e a ligação de todas as partes: dá-se como um princípio de conhecimento, através do qual se julga. Conhecimento que dá a unidade sistemática da forma e da ligação da multiplicidade do diverso, o conteúdo numa dada matéria. Se o material é enformado pelo modo como ele é representado, então é a forma que organiza e faz o arranjo ao olhos da representação⁹³. E aqui está, certamente, um elemento crucial para sugerir a teleologia como uma produção “estética”, na medida em que deve ser entendida como um produto da consciência humana. Entender que a forma é uma produção da própria consciência significa dizer que toda a mais alta aspiração da razão é rebaixada à relatividade do que essa forma é para a consciência. Nessa consideração sobre o discurso da finalidade na natureza, a teleologia prova somente que a razão dá a constituição das faculdades de conhecer. Como vimos, a razão conecta a experiência aos seus princípios superiores da razão, e só por intenção a consciência pode construir um conceito [*Begriff*] sobre a possibilidade do mundo, ao concebê-lo como causa suprema. Há uma impossibilidade de demonstração objetiva da proposição “existe um ser originário inteligente”, e só no uso da faculdade de julgar, na subjetividade de sua reflexão sobre os fins na natureza, os princípios podem ser pensados como causalidade intencional de uma causa suprema⁹⁴. A teleologia prova o uso das faculdades, e seu produto é realizar a projeção analógica de uma intencionalidade através de um conceito de totalidade da razão. Isso quer dizer que a pressuposição do conceito puro do suprassensível, como condição dessa intenção, pode ser pensada só analogicamente. Essa intencionalidade é o próprio modo como a razão, enquanto princípio regulador, é capaz de conciliar um juízo reflexivo a um juízo determinante, isto é, podendo pensar o primeiro *como se [als ob]* fosse um determinante⁹⁵, *como se [als ob]* o mundo fosse regido pela relação de causa e efeito a partir de um Deus.

93 Cf. *Idem, ibidem*, §65, p. 192.

94 Cf. *Idem*, §75, p. 213.

95 Cf. *Idem, ibidem*, §78, p. 224.

Estamos, enfim, no registro da filosofia do “como se”. Como produto final do conflito das antinomias, é a solução, como aponta Guillermit, “em que o suprasensível propõe um princípio no acordo da razão com ela mesma”⁹⁶. A regulação de algumas regiões do conhecimento permite a integração de uma lógica geral nas relações dos métodos de conhecimento, o que, na eidética transcendental, e agora pensando com Philonenko, consiste em dizer que a insistência kantiana sobre o *als ob* em uma redução dialética nos faz aparecer a Ideia como princípio estrutural de orientação, permitindo substituir a linguagem dogmática por uma linguagem crítica⁹⁷. É nesse domínio que a analogia, como instrumento lógico, é transfigurada no criticismo da razão. Os fins, entendidos na *K.U.* como princípios e Ideias que alocam a experiência em um sistema, operam, como já apontamos, através de princípios heurísticos que orientam a investigação das leis particulares da natureza. A incorporação da doutrina das Ideias na doutrina da experiência pode ser vista como procedimento kantiano metodológico e heurístico no manejo das analogias para o uso regulativo das Ideias da razão. Assim, a esquematização das Ideias da razão é vista em sua afinidade para com o uso analógico e regulativo das Ideias. Trata-se de um análogo do esquema, como regra ou princípio da unidade sistemática de todo o uso do entendimento⁹⁸, ou como o próprio esquema para o princípio regulativo⁹⁹, em que não são admitidas coisas em si mesmas, mas válidas, na medida em que são supostas como análogas de coisas efetivas, e não como tais em si mesmas. A Ideia, tal como entendida na *K.U.*, dá o esquema para o princípio regulativo da unidade sistemática, de acordo com o qual é elevada à máxima potência a unidade empírica da experiência¹⁰⁰. Tal como aponta Loparic, “a interpretação intuitiva de uma Ideia consiste em

96 GUILLERMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique*, Chap. 4 – La Dialectique de la faculté de juger esthétique, p. 158.

97 PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, p. 323.

98 KANT, I. *K.r.V.*, Apêndice à Dialética Transcendental, p. 547. (A665, B693)

99 *Idem, ibidem*, p. 552. (A674, B702693)

100 *Idem, ibidem*.

dois movimentos que vão em direções opostas: o movimento descendente, como simbolização propriamente dita de subsunção de um símbolo, isto é, de um objeto sensível sob a Ideia que interpretamos, e o movimento ascendente, a saber, o esquematismo analógico propriamente dito, que transfere as regras de reflexão do objeto sensível para o objeto da Ideia.”¹⁰¹. É o movimento duplo da Ideia, como reflexão que torna possível o pensamento sobre a natureza, instrumentalizada pela analogia.

O raciocínio por analogia [*Analogie*] é descrito por Kant no §90, já no final da *K.U.*, quando enumera quatro tipos de argumentos lógicos. Corresponde a um dos tipos de argumentos lógicos. Há uma analogia quando “duas coisas que são heterogêneas podem ser pensadas de modo análogo quando uma transfere à outra o signo [*Merkmal*] da diferença específica que existe entre ambas”. O desdobramento dessa operação se dá quando a faculdade do juízo realiza uma dupla operação: primeiro a de aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível, e depois a de aplicar a simples regra da reflexão sobre aquela intuição a um objeto completamente diferente, do qual o primeiro é apenas o símbolo (KU, B256)¹⁰².

101 LOPARIC, Z. A semântica transcendental em Kant, p. 281.

102 Há uma nota destinada à noção de analogia neste mesmo §90, e nela está a definição kantiana mais direta possível em toda a Crítica do Juízo: “a analogia (em um sentido qualitativo) é a identidade da relação entre os princípios e as conseqüências (causas e efeitos) [*die Identität des Verhältnisses zwischen Gründen und Folgen (Ursachen und Wirkungen)*], na medida em que ela se efetiva, não obstante a diferença específica das coisas ou de suas propriedades em si [*der spezifischen Verschiedenheit der Dinge, oder derjenigen Eigenschaften an sich*] (quer dizer, consideradas fora dessa relação), que contém o princípio de conseqüências semelhantes [*Grund von ähnlichen Folgen*]”. A partir dessa definição, Kant então pensa um análogo, no que concerne às ações da natureza técnica [*Kunsthandlungen*] entre animais e homens. Pensamos as ações dos homens análogas às ações dos animais quanto aos princípios dessas ações em cada um: no homem o princípio da ação é a razão; no animal, o instinto. Conclui então Kant que o instinto, embora diferente da razão na sua especificidade, possui, todavia, uma relação semelhante ao seu efeito (por exemplo, se comparamos as construções do castor e do homem). A analogia não consiste em dizer que o castor, assim como um homem, possui uma razão, se nós partimos da forma da ação [*Wirkungsart*] do animal; mas, como percebemos imediatamente o princípio da ação do animal, e o comparamos ao homem, do qual nós temos imediatamente na consciência o princípio, e notamos que o princípio é semelhante, nós podemos, com exatidão, concluir por analogia que os animais agem assim através das representações, porque, apesar da diferença específica de cada um, do ponto de vista do gênero [*Gattung*]; isto é, enquanto seres viventes, os animais são idênticos ao homem. Do mesmo modo, nos diz Kant, é também por analogia que podemos entender a causa suprema do mundo quando comparamos os produtos de uma natureza final na natureza às obras de arte do homem. Dessa comparação, porém, não se pode concluir as mesmas propriedades do homem a este ser enquanto causa suprema através de uma analogia, mas que a analogia apenas nos permite compatibilizar uma *paritas rationis* que coloque no mesmo gênero o ser supremo e o homem (relativamente à respectiva causalidade específica de cada um nas suas produções). A causalidade dos seres do mundo, que é sempre condicionada de uma maneira sensível [*sinnlich-bedingt*] não pode ser transferida a um ser que não tenha nada mais em comum com os seres do mundo do que um conceito genérico de uma coisa em geral

Nessa operação da consciência, ganha-se o análogo, o símbolo [*Symbol*] que pode servir de esquema no pensamento ou para a reflexão. A operação lógica torna possível que a causalidade de um ser originário possa ser pensada em relação às coisas do mundo, enquanto fins naturais. Analogia com o entendimento, como princípio de formas de certas produções, chamadas aqui de obras de arte [*Kunstwerke*], designada como arte humana. E esta analogia do pensamento é de tal forma atribuição das qualidades tem de ser pensadas em uma relação específica: na heterogeneidade entre uma causa condicionada de um modo sensível, de modo relativo aos efeitos do ser originário suprassensível em seu conceito mesmo¹⁰³. O emprego do análogo da Ideia é o esquema no pensamento ou na reflexão sobre o objeto da própria Ideia. É como Ideia esquematizada que a analogia serve para orientar ou regular a reflexão sobre o objeto representado pela própria Ideia.

A filosofia transcendental kantiana busca na analogia uma forma apropriada para a esquematização do conceito de fim natural. A expressão recorrente “como se” indica sempre um procedimento analógico subjacente. Sua expressão correlata pode ser convertida na expressão “em analogia com”. A noção de fim natural designa a organização do organismo, como seres organizados que são causas de si próprios, e essa perfeição natural interna não é pensável e explicável por nenhuma analogia com qualquer faculdade física ou natural que nos seja conhecida”. Em outras palavras, isso quer dizer que organização da natureza não tem nada de análogo com qualquer causalidade passível de conhecimento. É na analogia com a arte, mesmo que remota, que o conceito de uma coisa como um fim natural em si pode ser um conceito regulativo para a faculdade do juízo reflexionante. O sentido possível aqui é o de orientar a investigação de objetos desta espécie por uma analogia remota com nossa causalidade segundo fins em geral, de modo que a analogia sobre a finalidade da natureza pode ser explicada como a adequação da causalidade do artífice ao fim representado como

103 Cf. *KANT, I. K.U.*, 2a Parte, §90, p. 269.

produto do artífice. Transcrita para a terminologia crítico-metafísica, a natureza é tida enquanto finalidade subjetiva, isto é, como adequação de sua causalidade ao fim, no caso, correspondente à unidade sistemática da faculdade cognitiva do conhecimento de leis empírica. A natureza é considerada na sua analogia com a arte ou técnica, ou dito de forma precisa, como técnica da natureza, e o princípio teleológico passa a ser tratado como princípio transcendental da faculdade do juízo.

Assim consolidada a importância da analogia, dela decorre o princípio teleológico como princípio transcendental da faculdade do juízo. Não sem efeitos, porque o escopo dos procedimentos reflexionantes por analogias nunca chegam a estabelecer um conhecimento definitivo e objetivo de um objeto, pois sua função, como insistimos, é apenas heurística, regulativa, metodológica, em que “a natureza é representada por este conceito como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do múltiplo de suas leis empíricas”¹⁰⁴. O juízo reflexionante – e não o juízo determinante – é o fundamento que pode explicar [*Erklären*] a finalidade na natureza ao se derivar [*ableiten*] de um princípio que permite conhecer e indicar a relação entre fins e meios. O princípio do mecanismo da natureza [*Prinzip des Mechanisms der Natur*] e o princípio da causalidade da natureza [*Prinzip der Kausalität der Natur*], através dos fins em um só e mesmo produto da natureza [*Kausalität derselben an einem und eben demselben Naturprodukte*], devem estar ligados em um só princípio superior [*obere Prinzip*] que faça ambos resultarem no mesmo processo, conjuminados, porque de outro modo eles não poderiam se manter um ao lado do outro num estudo da natureza¹⁰⁵. E esta solução se realiza na medida em que o suprassensível é posto no fundamento [*Grund*] da natureza enquanto fenômeno, servindo como princípio comum para a dedução mecânica e a dedução teleológica.

104 Cf. *Idem, ibidem*, §75, p. 215.

105 Cf. *Idem, ibidem*, p. 225.

Uma explicação adicional ao jogo entre os juízos reflexionante e determinante pode ser encontrada na comparação da *Crítica do Juízo (K.U.)* à *Crítica da Razão Pura (K.r.V.)*. Nesta segunda Kant entende que o entendimento cumpre o papel de julgar, enquanto a razão raciocina por meio de silogismos. É conferida uma forma lógica ao conhecimento porque a razão funciona como faculdade de inferir, emitindo juízos através das mediações conceituais, subsumindo, através do entendimento, a condição de um juízo possível na condição de um juízo dado. E nessa relação entre o juízo que é possível a partir de um juízo dado, operam duas premissas nesse raciocínio: uma primeira, a premissa maior [*Obersatz*], que corresponde ao juízo dado e que é a regra geral [*allgemeine Regel*], enquanto a premissa menor [*Untersatz*] consiste na subsunção da condição de um outro juízo possível na condição da regra. Então a operação de um juízo real enuncia a asserção da regra ao caso subsumido, como regra que exprime algo de universal sob uma condição que se verifica num caso dado. O que é universalmente válido sob essa condição, também o é no caso dado. Nesse procedimento do juízo, a razão [*Vernunft*] atinge um conhecimento [*Erkenntnisse*] por intermédio de atos do entendimento [*Verstandeshandlungen*], atos que constituem uma série das condições, as possibilidades de um juízo¹⁰⁶. O que se tem na *K.r.V.* é um juízo que opera nos moldes lógicos, restrito às operações da razão, relacionado a um conhecimento oriundo do entendimento.

Na *K.U.* é exigida uma outra noção. O Juízo aqui é tido pelo livre jogo entre as faculdades da consciência, indicadas no início desta seção sobre Kant: faculdade da imaginação [*Einbildungskraft*] (que faz a composição do diverso da intuição) na produção de imagens; a faculdade do entendimento [*Verstand*] (que dá o conhecimento na unidade do conceito que unifica as representações); e a faculdade da razão [*Vernunft*] (que dá a lei, a regra, a máxima e o conceito). No caso do Juízo da *K.U.*, a aplicação do conceito à intuição só

106 Cf. KANT, I. *K.r.V.*, 2ª Seção, das Ideias Transcendentais, Cf., pp. 318-319.

é possível (da regra ao caso, do caso à regra) através de um esquematismo da imaginação. A faculdade de imaginar é a responsável pela mediação entre o entendimento e a razão no belo e no sublime. Nesse livre jogo entre essas três faculdades, a imaginação opera uma analogia [*Analogie*] entre a Ideia [*Idee*] e o conceito [*Begriff*]¹⁰⁷. E se pensarmos que o conceito é o conteúdo lógico, objetivo de um juízo, aqui está a chave de distinção entre o juízo do belo e o juízo do sublime, e ao mesmo tempo do juízo teleológico: enquanto no juízo do belo e no juízo do sublime há uma finalidade subjetiva a partir do objeto, no juízo teleológico a finalidade é objetiva, através do conceito de fim¹⁰⁸. É o conceito, como finalidade objetiva, o fator que distingue a Primeira da Segunda Parte da *K.U.*. O Juízo de reflexão estético, enquanto faculdade, tem o seu fundamento de determinação no próprio Juízo, e assim não pressupõe o conceito de um objeto. E o Juízo de reflexão teleológico é a sua contrapartida, tendo o seu fundamento de determinação em sua vinculação à razão, que dá o conceito de fim natural [*Naturzweck*]. Como se mostrou em nossa discussão sobre o problema da finalidade, é como fim natural que a presença do conceito de um objeto aparece para a consciência, quando o juízo teleológico confere à natureza uma unidade sistemática. E se o juízo reflexionante teleológico pressupõe um princípio através de uma forma final, então a sua reflexão se dá através de uma forma final que só pode ser realizada sob o princípio racional de um “como se” [*als ob*], e não de um princípio constitutivo determinante oriundo do entendimento. É somente assim que se pode atender à necessidade da razão de almejar uma compreensão sistemática da natureza.

O que se tinha na *K.r.V.* parece realmente se desfigurar em relação ao que encontramos na *K.U.*. O que parece valer para os princípios da razão e da faculdade de julgar certamente não vale para os princípios puros do entendimento. É nesse sentido que se pode dizer que o

107 Cf. KANT, I. *K.U.*, Introdução, XI.

108 Cf. *Idem, ibidem*, XII.

juízo reflexionante da *K.U.* não é exatamente o mesmo que o juízo da *K.r.V.*, e que este juízo da Terceira Crítica passa a ter aspirações distintas da Primeira Crítica. No juízo teleológico, o princípio da finalidade não representa outra coisa senão uma máxima regulativa, um princípio subjetivo, ainda que seja necessariamente suposto. Se os conceitos e princípios puros do entendimento, como regras constitutivas (em sentido crítico), são as condições de possibilidade do conhecimento objetivo, a regra regulativa não pode ser uma condição de possibilidade do conhecimento de objetos porque não determina algo nos objetos da experiência, e sim algo sobre os objetos já dados por nosso intelecto. A *K.U.* parece extrapolar o limite de uma crítica voltada às condições do conhecimento, para então pensar nas possibilidades de uma natureza já determinada. Nesse sentido, a introdução de uma filosofia teórica do princípio da finalidade real constitui parte do procedimento para solucionar o problema da efetivação de um sistema da natureza de um ponto de vista empírico. Problema que já estava presente também na *K.r.V.*, porque cada uma das categorias e princípios do entendimento ali permitiam projetar somente um sistema da natureza meramente formal. Além disso, também porque deixa indeterminada a distinção entre coisas inanimadas submetidas à causalidade mecânica e organismos vivos, regulados em suas disposições internas por um princípio causal distinto do eficiente. Kant considera que os seres organizados devem ser pensados como fins da natureza, pois são eles que dão uma realidade objetiva ao conceito de fim da natureza. Os seres organizados representam a questão do vivo e são os únicos capazes de fornecer e pôr à prova o fundamento para uma teleologia. É a exigência do estudo do vivo que parece ter levado a essa ampliação do sentido da noção de Juízo, como prosseguimento do projeto da filosofia crítica e transcendental.

6. Reflexão. Intencionalidade e destino.

No contexto pela busca de um fio condutor [*Leitfaden*] para o estudo da finalidade, Kant abre margem para uma incompreensão especulativa para além do domínio da ciência. Do estudo da constituição dos organismos por observação dos seres organizados da natureza desponta a insuficiência da investigação última das máximas que permitem estudar a natureza. Alocado no domínio da ciência da natureza, o “passatempo simétrico-arquitetônico” de Kant, termo utilizado por Schopenhauer, indica-nos três possibilidades da leitura teleológica: através de um princípio subjetivo [*Grundsatz bloß subjectiv*], como simples máxima da faculdade de julgar [*bloß Maxime unserer Urtheilskraft*]; um princípio objetivo da natureza [*ein objectives Princip der Natur*]; ou ainda um tipo de causalidade especial [*eine andere Art von Causalität*], nomeada como causas finais [*Endursachen*]. A insuficiência desses domínios, porque não dizem respeito a um conceito suprassensível, capilariza a investigação metafísica em uma aposta sobre um certo pressentimento [*Ahnung*] da razão¹⁰⁹, (esta é a aposta de Kant na racionalidade de sua investigação teleológica), ou na inscrição da própria natureza, em que poderíamos ultrapassá-la através do conceito de causas finais. Não é o caso deste último. Os mistérios mais ocultos [*verborgensten Geheimnissen*]¹¹⁰, são aqui os mais elevados, e só nesse pressentimento da razão torna-se possível a coordenação metafísica, por assim dizer, entre o domínio da natureza e o domínio da consciência. Está em questão a ideia de uma sistemática que une ambos os domínios, estabelecendo um vínculo entre natureza e consciência através do conceito de finalidade.

O problema da unidade como princípio transcendental que costura a ampliação do conceito de finalidade na obra de Kant pode ser visto no vínculo entre a Primeira e a Terceira Crítica. Se na primeira o fim era o mais nobre entre todos os possíveis princípios de unidade,

109 K.U., 2ª Parte, §72, p. 206: “Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft (...)”, na tradução: “Por isso é provavelmente um certo pressentimento da nossa razão (...)”

110 *Idem, ibidem.*

na terceira Crítica ocorre a grande transformação da natureza do princípio transcendental da unidade sistemática. O conceito de *fin*, que estava na *Primeira Crítica* limitado a um certo uso empírico da razão nas operações do entedimento, adquire então a autonomia enquanto faculdade do Juízo. Na *K.U.*, se a prova direta da fenomenalidade do mundo na dedução transcendental encontra-se confirmada pela prova indireta das antinomias, então nos parece correta a conclusão de Jaspers de que é “falsa toda afirmação de que o mundo seja um todo existente em si”¹¹¹. Se Kant elimina a contradição do fenômeno a partir do momento em que elas são modeladas pelo poder da representação, então a contradição se esvanece. As antíteses, até então insolúveis diante da razão, ganham solubilidade quando se faz intervir o pensamento da incompletude do mundo através de toda antinomia da razão, como instrumento da reflexão crítica. É o poder da reflexão que se sobressai na distinção da experiência possível e do suprassensível, capaz de elucidar o problema da lei moral, do belo e do conhecimento do vivo¹¹². A finalidade e a força vital deveriam surgir como sintomas dessa mesma finalidade, como um paroxismo da reflexão. E esta suposta ausência de intenção humana na constituição do mundo significaria que, nos limites da simples razão, “o espírito da epigênese e a doutrina kantiana da finalidade convergem, portanto, para o mesmo ponto: entre acaso e Providência, desordem e deliberação, há um terceiro partido”¹¹³. Evocando aqui a compreensão de Lebrun, Kant estaria partindo não da ambivalência “razão ou indústria”, mas da proclamação do entedimento em que o sentido da finalidade é sem intenção.

Esta relação é explícita na *K.U.*, em que Kant partiu, no Apêndice, de uma investigação interrogativa na crítica do julgamento teleológico a respeito da teleologia: “trata-se de uma ciência da natureza propriamente dita ou pertencente à teologia?”¹¹⁴. Se as coisas do

111 Cf. JASPERS, K. *Les grands philosophes 3/Kant – VII. Critique de Kant*, c) L'exigence du système, p. 81-82.

112 Cf. *Idem*, *ibidem*.

113 *Idem*, Cap. XVI, p. 628.

114 KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §79, p. 229.

mundo físico supõem um fim último como condição de sua possibilidade, esta causa última deve ser uma causa inteligente e que não depende de nenhuma outra condição daquilo que é existente do que a Ideia que dele temos. E o homem, como possibilidade de problematizar o núnimo, é o único ser no mundo capaz de representar, pela sua própria constituição racional – uma faculdade suprassensível (liberdade) e uma lei de causalidade adequada a ela e ao próprio objeto –, o fim supremo (o soberano bem no mundo)¹¹⁵. De todas as coisas no mundo, o homem é o fim último da Criação, e como sujeito da moralidade faz possível de se encontrar uma legislação incondicionada em relação aos fins, tornando-se o fim último ao qual a natureza inteira é teleologicamente subordinada. Através dessa passagem do §84 ao §85 na *K.U.*, localizamos como Lebrun afirma, com clareza, o fato de que Kant impede qualquer inferência suprassensível a partir da existência da ordem natural, para depositar na razão prática a ideia de um objetivo final.

Kant procura, segundo Lebrun, não apenas que a teleologia física seja apenas uma subsidiária para a razão prática, uma vez que almeja articular a reflexão e a teologia moral, uma cosmo-teologia necessária à moral, a uma “visão de mundo” que a cosmo-teologia necessariamente engendra. Porém, a convergência com a moralidade também não se baseia numa finalidade real da natureza, algo fora de alcance da faculdade de julgar, capaz apenas de fornecer a concordância [*Zusammenstimmung*] entre as coisas da natureza material e a faculdade de conhecer da consciência¹¹⁶. Kant, no §85, aponta que os limites da cosmologia são eles próprios, e que um ser originário [*Urwesen*] não pode se fundar numa teleologia dessa ordem. O limite de uma teologia física é uma teleologia física, porque nelas a relação final deve sempre ser considerada como condicionada na natureza¹¹⁷. Portanto, se Kant almeja uma razão capaz de articular o mecanismo da natureza [*den Mechanism der Natur*] à

115 Cf. *Idem, ibidem*, §84, pp. 244-245.

116 Cf. *Idem, ibidem*.

117 Cf. *Idem, ibidem*, §85, p. 246.

arquitetônica de um criador inteligente [*Architektonik eines verständigen Welturhebers*], é então preciso lançar mão do uso teórico da razão, capaz de estabelecer o conhecimento do mundo físico, isto é, de um entendimento artista [*Kunstverstand*] que não esteja rebaixado como uma sabedoria para um objetivo final [*Endzweck*], como mera razão determinante [*Bestimmungsgrund*] do entendimento¹¹⁸. Por isso, uma teologia física não pode servir como propedêutica e não pode servir como um outro princípio, levando-se em conta que não corresponde à noção de Ideia procurada por Kant.

No entanto, no Capítulo intitulado “A Teleologia Reencontrada”, em *Kant e o Fim da Metafísica*, Lebrun entende que a referência apenas humana de nosso modo de conhecimento, que não permite contestar a objetividade do próprio conhecimento, serve contudo para validar certos conceitos transcendentais e para distingui-los das “hipóteses” hiperfísicas. A insistência na finitude do homem, sempre aclamada por Kant, parece alocar a consciência humana na condição de exigir um apoio metafísico da ordem teológica. Diante do próprio limite, ela “tem sempre como ponto de partida a legitimação que ultrapassa em direção ao supracensível, como se o sentimento de minha miséria devesse me tornar suficientemente humilde para me impedir de desprezar os signos de uma outra grandeza”¹¹⁹. Por ter tomado o entendimento finito, meramente discursivo, como centro da perspectiva, Kant, através da causalidade intencional, teria contraditoriamente projetado essa finalidade consciente do entendimento finito para um entendimento infinito. A teleologia não só foi reencontrada, mas legitimada¹²⁰. A formulação lebruniana é precisa ao afirmar que o problema do vivo seria apenas um “reduo regulativo”, inserido num esquematismo que se revela, ao seu final, como constitutivo. A torção estaria na reabilitação de uma intencionalidade teológica, demiúrgica, contradizendo a necessidade de uma organização prévia de um fim natural no limite da experiência e não por

118 Cf. *Idem, ibidem*, p. 247.

119 LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, Cap. XVI, pp. 612-613.

120 *Idem*, Cap. XVI, pp. 620-621.

uma incursão para além dela.

Na reflexão crítica haveria, portanto, uma reabilitação da teologia pelo deslocamento da razão universal. O trampolim, segundo Lebrun, está na suposição da razão prática face à razão teórica de um objetivo final do homem, no sentido de um dever, um fim a atingir. Com isso, a causa inteligente, bastante determinada, que apenas se postulava como Ideia, transformar-se-ia em um Ser efetivamente criador e que efetivamente busca um objetivo final. O significado do sujeito moral como “um fim existente por si” não designa “um fim a realizar”, e sim “de maneira apenas negativa”: “fim contra o qual nunca se deve agir”. Esta inversão corresponde a pensar uma inversão entre dever e fins: “a ética não poderia partir dos fins que o homem pode se colocar (...). Na ética, é o conceito de dever que deve conduzir aos fins”¹²¹. Ora, em paralelo ao julgamento de um objeto como belo, em que o prazer puro se desvincula da apreciação de uma performance e da utilidade, de um interesse desinteressado, é precisamente este caráter que liga a beleza à moralidade; tanto em um, como em outro caso, não se busca a finalidade fora da consciência, mas unicamente nela. Na moralidade, é na própria destinação moral do homem que encontramos a ideia de que ele próprio está desvinculado dos ditames mundanos da finalidade, em uma finalidade oriunda da própria reflexão, e que dela uma ação seja necessária por si mesma e sem relação com outro fim. Na *K.U.*, “o que se anuncia propriamente não é um *sujeito* moral do mundo, mas um *Autor* moral do mundo, cujo juízo teleológico o conceito esboçara”¹²².

A leitura de Lebrun, ao apontar um deslize teológico na formulação do juízo teleológico na *Crítica do Juízo*, faz coro à crítica que encontramos em Schopenhauer. E isso não só no que diz respeito à filosofia kantiana em geral, mas também no peso demasiado racional da formulação do Juízo e da reflexão para darem conta do problema da finalidade na

121 LEBRUN, G. In: *Sobre Kant*, 1993, Cap. Sobre a razão prática na *Crítica do Juízo*, p. 111.

122 *Idem, ibidem*, p. 113.

natureza. O modo como Kant trata o problema do organismo evoca uma estruturação toda baseada na racionalidade, em que o contraste entre mecanismo e técnica da natureza tem de lidar com a ideia de natureza de modo a tomá-la como algo rebaixado face às capacidades da consciência humana. O mundo causal, em sua necessidade e existência, encontra-se oposto ao mundo da liberdade, esta que é posta como o conceito suprassensível que coordena a visão reguladora do mundo. O aspecto moral que notamos no encerramento da segunda parte da *K.U.* sugere, como vimos, a necessidade de pensar uma moralidade que dê sentido a essa ideia de natureza, moral esta que procura bastar-se a si própria. Porém, a necessidade de um conceito suprassensível que evoca uma base teológica leva a uma contrapartida de Schopenhauer, ao ver, na passagem entre consciência e natureza, um esquecimento da importância ocupada por esta última. Do estudo sobre o vivo, o orgânico, Schopenhauer procura ampliar um sentido que se estenda a toda a natureza, buscando uma explicação adequada para a representação especular pelo sentimento da natureza. Afinal, se a perfeição da natureza é a expressão teleológica por excelência, e se a razão tem sempre um papel derivado na metafísica da vontade de Schopenhauer, como não pensar que a Ideia de perfeição kantiana, em seus ditames racionais, não teria sido um produto caprichoso da razão, em seus “castelos de areia construídos no ar”? A próxima etapa de nosso trabalho consiste, assim, em averiguarmos essa importância do mundo da natureza para a compreensão do orgânico na obra de Schopenhauer. Trata-se de investigar, agora, o modo como a perspectiva da analogia do “como se” kantiana tem de ser pensada em um sentido mais que racional, isto é, a partir de uma compreensão profunda da essência da natureza, em sua densidade.

Capítulo 2

Schopenhauer e o “como se”

I

O horizonte regulativo

A visão regulativa é a base comum do problema do juízo teleológico e da teleologia na metafísica da vontade. Schopenhauer e Kant compartilham da concepção teleológica como um “fio condutor”, útil para o estudo do orgânico e à sua relação com o mundo inorgânico. A diferença está justamente no modo como está sustentada a reflexão da consciência ao mundo exterior. A matriz kantiana busca um fundamento racional para uma teoria do juízo de reflexão, o que inexistente na visão de Schopenhauer. Kant procura por um princípio exterior à natureza na reflexão da razão, e desenvolve a ideia do conceito de teleologia como fio condutor a partir da sistemática da *Crítica do Juízo*. É nessa chave que a ideia do jogo das faculdades está imersa nessa terminologia kantiana sobre o uso da razão, da investigação sobre a possibilidade do conhecimento e como destinação da racionalidade humana. Schopenhauer, em contrapartida, adota o horizonte regulativo, porém, o retira dessa chave dos fundamentos da razão para embasá-la na intuição primordial da vontade. Ao mesmo tempo, desloca a compreensão do regime da objetividade em relação à teoria kantiana sobre o juízo. E a procura por este princípio exterior ao mundo natural aponta para a vontade como essência da natureza, sendo esta essência o mesmo princípio que explica a produção das representações do mundo. Para ambos os autores, a busca pela verdade está para além da experiência possível à consciência humana, no entanto, abrindo-se para campos distintos no que diz respeito à apreciação da ideia de razão.

A consequência que decorre dessa primeira distinção reside exatamente no estatuto da

produção que é oriunda da consciência como representação. É o valor da noção de imagem [*Bild*] que diagnostica essa diferença: na obra de Kant, ela faz parte de um tipo de verdade para a consciência sobre o mundo; mas, para Schopenhauer, ela é relegada a uma ilusão, a um sonho, à total puerização dessa expressão do mundo como representação diante da realidade inequívoca e dogmática da vontade. O desdobramento da comparação entre ambos os autores se dá nessa recusa do carácter constitutivo da representação, a partir da formação da realidade exterior, tornando Schopenhauer e Kant uníssonos na intenção de recusar uma inteligibilidade ontológica e formadora do mundo. Porém, é justamente na crítica da teleologia como abstração dogmática que encontramos o elemento crucial dessa diferença de interpretação. A própria ideia de aparência do fenômeno, contraposto à noção de coisa em si, exige, em Kant, um fundamento suprassensível como conceito, capaz de pensar o mundo orgânico, o que, para Schopenhauer, ocorre pela ruptura abismal entre mundo da natureza e mundo da representação, entre vontade e representação. Como veremos adiante, Schopenhauer recusa *quase* todas as noções kantianas, como a solução por antinomia que se dá a partir da reflexão, do Juízo, da Ideia de um conceito indeterminado, em suma, de todos os elementos da sistemática kantiana. Entretanto, ratifica apenas a matriz investigativa, a saber, a distinção entre a apreensão mecânica do mundo e a intenção artística. Na formulação kantiana, ela é posta pela distinção entre mecanismo e técnica da natureza, única terminologia endossada claramente por Schopenhauer.

A partir dessa chave, a contraposição de Schopenhauer a Kant pode ser vista nos diversos elementos que estruturam o modelo regulativo na metafísica da vontade. A divisão por temas é a nossa proposta didática para realizarmos a decupagem desse encaminhamento do problema da teleologia. Procuramos compreender a diferença de exposição sobre a visão regulativa, em que a finalidade do organismo da *Terceira Crítica* é expandida a uma outra

compreensão da finalidade, desta vez por uma concretude presente na essência da natureza – a vontade. O exercício proposto consiste em notar como Schopenhauer usa e modula as noções kantianas, sem chegar à formulação de uma teoria do juízo de reflexão, tampouco sem lançar mão de um elemento racional para atribuir o sentido real e verdadeiro à reflexão de teor regulativo.

II

Vontade e teleologia

1. Finalismo como imagem de mundo

Na obra de Schopenhauer, a ideia de uma teleologia como fio condutor [*Leitfaden*] existe apenas para o mundo da representação. Essa perspectiva teleológica apresenta uma característica peculiar: a produção de imagens para a consciência, como a produção de uma imagem final do mundo, está privada de um conteúdo ontológico, isenta de privilégios ou de aspirações racionais. Schopenhauer é um crítico feroz das metafísicas que viram na finalidade um caráter indelével do próprio mundo, o que é decorrência natural de um pensamento que procura evitar todos os vestígios da demiurgia como o do filósofo de Frankfurt. A intenção que *constitui*, ou a inteligibilidade que *organiza* devem ser vistas em seu aspecto rebaixado, como um produto fugaz da consciência, tão precíval como o indivíduo que a produz. A radicalidade do pensamento de Schopenhauer chega a considerar que a consciência [*Bewusstsein*] representa o mundo como imagem [*Bild*]¹²³, expressão que deve ser levada no sentido forte do termo. Não há pensamento que não seja imagético, porque não há atividade interior do espírito que não solicite palavras [*Wort*] ou imagens [*Phantasiebilder*]¹²⁴. Na

123 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 5, p. 37.

124 Cf. SCHOPENHAUER, A. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante (1847)*, Chapitre V, §28, pp. 238-239.

ausências de ambos, não há ponto de referência para qualquer atividade do pensar, tampouco uma representação possível do mundo.

O pensar teleológico, como expressão de um pensamento, expõe-se como abstração da natureza. É efetuado na relação entre os materiais da experiência, intuitivamente dados pelo entendimento, e os conceitos abstratos que são concebidos no pensamento. Nessa conexão entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, o pensamento efetua um julgamento, e então nessa relação entre entendimento e razão é produzida uma imagem do objeto. Se a teleologia se refere ao mundo para explicá-lo pela finalidade, então significa dizer que o acesso à natureza é mediado pela representação, a saber, que ela só se põe como reprodução imagética na própria consciência, e em nenhum outro lugar. A tese de que a teleologia é o *fio condutor* do estudo da finalidade, enquanto imagem, recusa toda ideia de formação racional do organismo. Visto como corpo organizado, deve ser pensado como aquilo que *aparece* [Schein] através da coincidência das partes entre si. O organismo é a imagem de um corpo natural, tema que é exatamente o ponto de contato entre os capítulos sobre a teleologia e os dois primeiros capítulos de *Sobre a vontade na natureza*. Devemos nos deter um pouco nestas referências.

Nos escritos de Berlim (década de 1820), nas Preleções sobre a *Metafísica da Natureza* (*Vorlesung II*), Schopenhauer é contundente ao afirmar que toda a natureza e conformação de qualquer animal são sempre e somente apenas a *imagem* [Bild] de seu modo de viver, a *expressão visível* [sichtbare Ausdruck] desse esforço da vontade [Willensbestrebungen], constituindo o seu caráter¹²⁵. Em uma formulação ainda mais clara, trata-se de dizer que “a variedade de suas formas é uma simples imagem [ein bloßes Bild]”¹²⁶. Na infinita multiplicidade dos fenômenos, o conhecimento da unidade da vontade paira na

125 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 5, p. 37.

126 *Idem, ibidem*.

incontestável *analogia de toda a produção da natureza* [*Analogie aller Produktionen der Natur*], como uma variação de um tema já dado, em que a interrogação sobre o que é o meio [*Mittel*] e de fim [*Zweck*] da natureza é o que se chama de teleologia [*Teleologie*]¹²⁷. Por isso, Schopenhauer se remete à análise sobre a finalidade na natureza como algo imbricado na sua duplicidade enquanto representação: como uma finalidade interna [*innere Zweckmäßigkeit*] – que dê conta de falar sobre o indivíduo numa perspectiva interna, a de sua conservação e propagação da espécie –, aliada a uma finalidade externa [*äußere Zweckmäßigkeit*], vinculada à relação entre a natureza inorgânica [*unorganischen Natur*] e a natureza orgânica [*organischen Natur*]¹²⁸. A produção dessa imagem, compondo esse organismo sob o ponto de vista teleológico na natureza, procura dar conta da *expressão* dessa inserção no mundo, o que se realiza como necessidade de conservação em relação ao seu meio. Trata-se, justamente, apenas da imagem de sua unidade [*eben das Abbild seiner Einheit*], de sua simplicidade [*Einfachheit*], de sua indivisibilidade [*Untheilbarkeit*]¹²⁹.

Embora Schopenhauer não reutilize com abundância o termo imagem [*Bild*] no Capítulo 26 dos *Complementos ao Mundo*, em 1844, lança mão de uma concepção que pode ser considerada equivalente àquela dos anos de 1820. A ideia da imagem da finalidade das coisas perdura, como no momento em que reafirma que o organismo [*Organismus*] é somente a visibilidade [*Sichtbarkeit*] que tem o seu lugar no cérebro [*Gehirn*]¹³⁰. É a mesma ideia que também é posta no Capítulo 1 “Fisiologia e patologia”, em *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer, numa passagem particularmente sugestiva, afirma que “assim como as ações do corpo não são mais do que os atos da vontade que se pintam na representação, assim o seu substrato, a figura [*Gestalt*] deste corpo, é sua imagem [*Bild*] em conjunto, e daqui que

127 Cf. *Idem*, Cap. 14, p. 130.

128 Cf. *Idem*, *ibidem*.

129 *Idem*, *ibidem*, p. 139.

130 Cf. WWV II, Livro II, §26, pp. 320-321.

seja a vontade o *agens* em todas as funções orgânicas do corpo, assim como em suas ações extrínsecas”¹³¹. A terminologia utilizada sugere a ideia de que a verdade do mundo surge como um quadro que se desenha para a consciência, como um decalque visualizado das produções da natureza.

Nessas três referências, a expressão do finalismo no organismo se dá na relação entre o mundo inorgânico e o mundo orgânico, sendo apenas uma representação epistemológica da objetivação da vontade; ela, enquanto imagem, é pensada na polaridade entre coisa em si e fenômeno. No entanto, a produção da imagem na consciência, tendo como originária a vontade, não é meramente subjetiva. Sob a pena da acusação de que a finalidade das coisas seja apenas a ilusão da própria consciência, esta aparência [*Schein*] do fenômeno, que expressa as formas do que é existente, não pode ser tida por mera fantasia [*Einbildung*]¹³². As formas que existem para a consciência, exprimindo a composição de um corpo, não são *formadas* pelo intelecto, e sim *expressas* pela consciência. O intelecto está resignado à captura da figura de um corpo através de suas próprias capacidades, e o organismo que *aparece* é o resultado do conhecimento. No entanto, há uma remissão a uma realidade que sustenta a aparição dos fenômenos, pois, ainda que haja uma posição radical de Schopenhauer sobre a ausência de qualquer aspiração formadora da consciência, encontramos, por outro lado, a recusa de um materialismo estrito. A vontade é esta certeza e verdade que dá um sentido efetivo a esta imagem produzida pelo intelecto, mas requer uma compreensão que seja capaz de vincular o domínio da natureza ao mundo da consciência.

2. As Ideias e a Matéria.

O *pensar teleológico* em Schopenhauer sugere ser visto como *expressão* de um

131 *WN*, Cap. 1, p. 62.

132 Cf. *WWV II*, Livro II, §26, p. 328.

pensamento, como abstração da natureza. O conflito entre consciência e natureza deve ser entendido pela doutrina da objetivação da vontade, único modo capaz de levar a sério a ideia da representação como um espelho [*Spiegel*] do querer da vontade, como *expressão especular* da finalidade das coisas do mundo. É nessa chave que o discurso sobre os fins objetivos na natureza pode ser tido como um *Leitfaden*, capaz de orientar com precisão todo estudo sobre a finalidade objetiva da natureza, em que poderíamos nos perguntar o que seria a “natureza” para Schopenhauer. A teleologia é um tipo de “ajuizamento” das relações entre meios e fins no mundo, em que os fatos da natureza são equivalentes aos atos da vontade, sendo esta a explicação da essência daquela. A vontade, como essência da natureza, pertence a um domínio oposto ao da representação, de modo que a representação da natureza coloca dois problemas a serem considerados: em primeiro lugar, sobre a relação entre unidade e multiplicidade, evocando elementos que permitam ao pensamento estabelecer, através do conceito de finalidade, uma unidade do diverso no mundo natural; em segundo lugar, compreender como a relação do uno ao múltiplo encontra uma correspondência entre o pensamento e o mundo efetivo. As noções de Ideia e Matéria cumprem estabelecer essa relação entre natureza e representação, e na relação entre ambas encontramos o cerne da problemática da doutrina da objetivação da vontade e de todas as implicações para o problema da finalidade da vontade.

Em Schopenhauer, podemos entender de forma geral que a noção de Ideia [*Idee*] cumpre o papel de estabelecer a “conexão” entre o mundo da vontade e o mundo da representação. Stanek, na *Metafísica de Schopenhauer*, compreende essa teoria das Ideias como um acompanhamento de um cenário progressivo, alocando para o primeiro plano a experiência externa da consciência, em um movimento “em que a filosofia passa da análise dos fatos da consciência à decifração do mundo sensível, através do qual se exprimem as Ideias”¹³³. A terminologia empregada por Stanek, em que a Ideia é compreendida como

133 STANEK, A. *La Métaphysique de Schopenhauer*. Chapitre VI – Les Idées dans la nature, p. 133.

unidade metafísica entre a “metafísica transfenomenal da vontade e a multiplicidade fenomenal”¹³⁴, designa essa função metafísica de costurar os dois aspectos do mundo de Schopenhauer. De um modo geral, a Ideia é tida como a objetividade da vontade [*Objektivität des Willens*], isto é, como um *medium* entre vontade e representação: ela é o que ainda não se tranpôs no tempo e no espaço, sob um grau de determinação, ao mesmo tempo que também não é a coisa em si mesma. Avançando um pouco mais na produção de Schopenhauer, podemos verificar certa homogeneidade na exposição de sua teoria das Ideias. Este caráter da Ideia como mediadora entre os mundos está presente já nas *Vorlesung* II e III, que tratam do tema – respectivamente, a *Metafísica da Natureza* e a *Metafísica do Belo*, permanecendo em sua compreensão essencial de forma semelhante à exposição do Livro III do *Mundo I e II* (*Os Complementos*). A tarefa mais importante está em compreender a relação entre Ideia e objetividade, sobre como ela está relacionada à verdade da vontade e à realidade possível do princípio de razão.

O primeiro aspecto a ser compreendido consiste na diferença entre as noções de vontade [*Wille*] e de Ideia [*Idee*]. Segundo Schopenhauer, ambas são idênticas só enquanto a Ideia expressa a condição especial desta objetividade imediata da vontade. Divergem na medida em que esta determinação da Ideia ainda não é o fenômeno como intuição empírica, e sim a condição para que exista a intuição intelectual pelo entendimento. Encontramos uma passagem que explicita este ponto:

“a Ideia é a vontade assim que esta se tornou objeto; contudo ainda não entrou no espaço, no tempo e na causalidade, que não concernem à Ideia, tampouco à vontade. Mas à Ideia já concerne o ser-objeto, porém não à vontade. Portanto, a Ideia é a objetividade da vontade [*Objektivität des Willens*], mas a objetividade imediata, e, por conseguinte, adequada [*die unmittelbare und daher adäquate Objektivität*]; a coisa-em-si, entretanto, é a vontade

134 *Idem, ibidem*, p. 143.

mesma, na medida em que ainda não se objetivou, que não se tornou representação”¹³⁵.

O que podemos depreender é que a condição de ser objeto [*Objekt*] é o traço distintivo entre Ideia e vontade. A Ideia é já o objeto, a condição que transporta a realidade da vontade à objetividade da representação, ao passo que a coisa-em-si, por seu turno, não pode ser considerada um objeto [*Objekt*]¹³⁶. Esta determinação é a única, mediante a qual as duas se diferenciam: a vontade está totalmente deslocada de qualquer domínio da representação, enquanto a Ideia, despida das formas subordinadas do fenômeno que expressam o princípio de razão, não está presente enquanto algo já formado (ou seja, ela não participa dessas formas do entendimento).

Na *Metafísica do Belo* (*Vorlesung III*), a entrada em cena da *objetividade* [*Objektivität*] da vontade é toda pensada na exposição de um *objeto* pela *objetivação* da vontade, expressa nos graus de determinação da representação. A gradação dessa objetivação da vontade é análoga às Ideias de Platão, consideradas como formas imutáveis e imperecíveis. Para Schopenhauer, essa compreensão das Ideias platônicas ganha novo lugar, por exemplo, ao considerar que as Ideias são as espécies determinadas dos reinos orgânico e inorgânico, as formas originárias e índoles imutáveis de todos os corpos naturais [*wechselnden Formen und Eigenschaften aller natürlichen Körper*], como também de todas as forças naturais que se manifestam segundo leis naturais¹³⁷. Na *Metafísica do Belo*, a Ideia schopenhaueriana, no domínio da estética, é composta pela união entre a Ideia kantiana, como coisa-em-si, e a Ideia platônica, em seu aspecto suprassensível, duas cosmovisões que estão de acordo e que não pertencem ao registro da natureza. Embora coincidam nesses aspectos, são o melhor comentário uma da

135 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do Belo*, Cap. 2, p. 39.

136 Cf. *Idem, ibidem*.

137 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 29-30.

outra, e que, por vias opostas, chegaram ao mesmo fim¹³⁸. A importância de Platão está no fato de permitir que Schopenhauer desloque a sua concepção de Ideia da racionalidade kantiana. Na *Metafísica da Natureza (Vorlesung II)*, esta estratégia é contundente. O estudo atencioso da lição platônica revela essa passagem da unidade da forma eterna, atemporal, como o modelo que se transfigura no tempo e no espaço, como *medium* do indivíduo. Modulada, a doutrina platônica é a confirmação da doutrina de Schopenhauer, que pode afirmar “que este grau de objetivação da vontade não é outra coisa do que a Ideia de Platão”¹³⁹. Schopenhauer recupera dela a noção matriz de *Ideia* na filosofia, como sinônimo da palavra *eidos* (forma), como forma permanente e imutável do que se apresenta no tempo e no espaço. Protótipo da cópia, é eterna, essencialmente a representação intuitiva, e não abstrata. *Eidos, ideia*, significa também a intuibilidade, e por isso a Ideia schopenhaueriana, já nos escritos de juventude, pretende um significado originário que deriva da doutrina das Ideias de Platão. Como imutável e una, em Schopenhauer a Ideia está como um sustentáculo do *principium individuationis*, que torna possível o múltiplo da natureza, expressando a multiplicidade na unidade, ao mesmo tempo que este princípio de razão tenha uma remissão a uma intuição metafísica primordial.

Estabelecendo um aporte com as considerações de Schopenhauer na publicação de 1844, observamos uma visão correlata acerca da noção de Ideia posta nos escritos de juventude. Como raiz comum [*Wurzelpunkt*] de todas as relações dos fenômenos, a Ideia é tida como o fenômeno cabal e perfeito¹⁴⁰, compreensão que permanece fiel à sua doutrina da adequada objetividade da vontade. Continuam sendo tidas como atemporais, isentas de qualquer participação no princípio de razão, sob a determinação no espaço e no tempo. As Ideias, como imutabilidade das formas e dona das propriedades originárias e imutáveis de todos os corpos

138 Cf. *Idem, ibidem*, p. 33.

139 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 11, p. 89.

140 Cf. *WWV II*, Cap. 29, pp. 353-354.

naturais, revelam as leis que regem esses corpos, sendo o resultado da soma de todas as relações individuais e particulares, o autêntico caráter da coisa [*der eigentliche Charakter des Dings*]. Schopenhauer chega a falar da Ideia como expressão do ser [*Wesen*], na mesma medida em que esta expressividade da vontade pela Ideia também a torna diferente do regime da determinação espaço-temporal da representação. A distinção fundamental entre Ideia [*Idee*] e conceito [*Begriff*] é o fato que afasta Schopenhauer definitivamente da racionalidade da Ideia kantiana. O que Schopenhauer faz é aproximar a Ideia da noção de intuição para torná-la distinta da natureza pelo suprassensível da vontade, e não pelo suprassensível da razão, como ocorre na *K.U.*. A Ideia é a “passagem” do suprassensível da vontade à representação através do indivíduo, e por isso a relação entre vontade e representação, mediada pelas Ideias, pode ser vista como um tipo de mediação também na relação entre consciência e natureza.

É a intuição do sujeito cognoscente que está no *medium* dessa distinção entre Ideia e conceito, que interessa a Schopenhauer como demarcação de esferas, servindo ao propósito da hostilidade entre vontade e representação. Se as Ideias são os universais anteriores às coisas, como *unitas ante rem*, e os conceitos são os universais posteriores à coisa, como *unitas post rem*¹⁴¹. o que é singular (por exemplo, o homem e a sua consciência) tem de existir exatamente entre ambos. Isto significa dizer que a unidade originária e essencial de uma Ideia é dispersada na pluralidade das coisas singulares, fato que se dá mediante a intuição do sujeito cognoscente, sendo este condicionado sensível e cerebralmente (o cérebro enquanto uma função do organismo)¹⁴². O conceito é esta reflexão da razão, que restabelece essa unidade da vontade somente em abstrato, como conceito universal, equivalente ao “contorno” da Ideia. Por isso, pode-se falar da Ideia como a unidade desagregada na pluralidade, isto é, em virtude

141 Cf. WWV I, §49, p. 289.

142 Cf. WWV II, Cap. 29, pp. 355-356. No original: [“*Die ursprüngliche und wesentliche Einheit einer Idee wird, durch die sinnlich und cerebral bedingte Anschauung des erkennenden Individuums, in die Vielheit der einzelnen Dinge zersplittert*”]

da forma espaço-temporal de apreensão intuitiva, tendo no conceito a unidade restabelecida a partir da pluralidade pela abstração da razão. A distinção entre o conceito e a Ideia pode ser explorada através de uma analogia metafórica de Schopenhauer: “o conceito se assemelha a um recipiente morto no qual se encontra realmente tudo o que se introduziu, mas do qual não se pode sacar (mediante juízos analíticos) mais do que aquilo que se introduziu (mediante a reflexão sintética); a Ideia, por outro lado, desenvolve, sobre aquilo que ela apreendeu, as representações que são novas com relação ao seu conceito homônimo, isto é, dizem mais, essencialmente, do que os meros conceitos; e assim a Ideia se parece a um organismo vivo, em desenvolvimento, com capacidade procriadora, que produz o que nela não estava incluído¹⁴³. Portanto, como o conceito é abstrato, discursivo e totalmente indeterminado dentro de sua esfera, definido só em seus limites, acessível e compreensível como um dote da razão transmissível pela palavra, a Ideia é o que por definição se contrapõe à representação adequada do conceito, sendo plenamente intuitiva, em oposição a toda mediação de uma representação abstrata, ou conceitual.

Uma vez que o conceito é o exercício do princípio de razão na individualidade, a Ideia, em contrapartida, é o percurso em direção à vontade e solicita a “dissolução” do indivíduo face ao universal da vontade – tema que veremos adiante, no capítulo destinado ao problema da ética na teleologia. Este é o motivo pelo qual a Ideia só pode ser conhecida pelo indivíduo que pôde se elevar sobre o próprio querer e sobre a sua própria individualidade, erigindo-se como puro sujeito do conhecimento¹⁴⁴. Se a Ideia opera como intermédio de dois polos metafísicos, a única possibilidade dela ser tomada como conhecimento e ser conhecida pelo sujeito só ocorre se houver a supressão da individualidade no sujeito que conhece¹⁴⁵. Isso a torna conhecimento, porém, apenas na medida em que não é um mero conhecer fenomênico.

143 Cf. WWV I, Livro I, §49, pp. 289-290.

144 Cf. WWV I, §49, p. 288.

145 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*, Cap. 2, p. 30.

Como expressão direta da vontade na representação, a Ideia conserva a forma do ser-objeto [*Objektseyn*] para um sujeito, a primeira e mais universal representação em geral. O princípio de razão é a forma [*Form*] através da qual a Ideia permite a representação do fenômeno porque é o conhecimento do indivíduo¹⁴⁶, e porque as formas subordinadas (princípio de razão) são as que pluralizam a Ideia em indivíduos isolados e efêmeros, cujo número, em relação à Ideia, é completamente indiferente. O princípio cardinal de todo conhecimento é o princípio de razão suficiente [*Hauptgrundsatz in aller Erkenntniß, den Satz vom zureichenden Grunde*]¹⁴⁷, expressão comum dos vários conhecimentos dados *a priori*¹⁴⁸, dos quais decorrem vários conhecimentos fundamentais do espírito. Através deles, a filosofia se encarrega de determinar a parte de um modo particular de conhecimento, referente ao uso corrente do entendimento, seu valor e sua influência peculiares¹⁴⁹.

O indivíduo enquanto tal está preso à imanência do princípio de razão e da esfera do conhecimento dos fenômenos (tempo, espaço, causalidade), conhecendo apenas coisas isoladas; a contraface desse sujeito comum é o puro sujeito do conhecer, estado em que o indivíduo torna-se capaz de conhecer as Ideias¹⁵⁰. Portanto, a Ideia compreende em si sujeito e objeto de maneira igual, quando ambos são a única forma [*Form*] (já que as formas subordinadas das coisas isoladas são descartadas), porque na Ideia sujeito e objeto mantêm equilíbrio pleno: “o objeto [*Objekt*] não é nada mais do que a representação do sujeito [*Subjekt*], e o sujeito, na medida em que se abandona por inteiro no objeto intuído, torna-se esse objeto mesmo, e a consciência inteira nada mais é do que a sua imagem nítida [*deutliches Bild*], tornando-se apenas este *medium* para a entrada em cena do objeto no mundo

146 Cf. *Idem, ibidem*, p.39.

147 Cf. SG/PR (1847), Cap. I, §2, p. 143.

148 Cf. *Idem, ibidem*, §5, p. 145.

149 Cf. *Idem*, §2, p. 143.

150 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica do belo*, Cap. 3, p. 47.

da representação¹⁵¹. Se essa objetividade, por sua vez, deve ser inteiramente pura, perfeita, adequada à essência propriamente dita da vontade, reproduzindo essa inteira essência como representação, então esse grau de objetivação põe de um só golpe o objeto. Enquanto isso, a Ideia e o puro sujeito do conhecimento estão livre do jugo da individualidade e do servilismo da vontade¹⁵². Esta é a razão pela qual Schopenhauer pode dizer que, quando pensamos na noção de Ideia, não mais se considera o onde, o quando, o por quê, o para quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu *o que* (ou seja, a sua Ideia mesma)¹⁵³. Também não é permitido que o pensamento abstrato – os conceitos da razão – tome conta da consciência, porque, ao invés disso, toda a potência do espírito [*Macht des Geistes*] é devotada à intuição estética das coisas [*ästhetische Anschauung der Dinge*]. É nessa intuição que a consciência inteira é preenchida com a calma contemplação [*ruhige Kontemplation*] do objeto natural [*natürlichen Gegenstandes*], em que a consciência torna-se o espelho claro do objeto oferecido, o *medium* pelo qual ele entra em cena no mundo como representação. Quando se permanece tão somente como puro sujeito do conhecer [*reines Subjekt des Erkennens*], a consciência se confunde com o próprio sujeito puro do conhecer quando o que sabe sobre si mesmo se dá apenas na medida em que sabe do objeto. Por um instante, só nesse quietismo da vontade algo pode ser intuído sem que se possa conhecer a proveniência de quem o intui. A consciência é então integralmente preenchida e tomada por uma única imagem intuitiva [*intuitive Bild*]¹⁵⁴, sendo a Ideia a intuição desta manifestação completa da vontade [*vollendetste Objektität des Willen*], a impressão imediata da realidade, o substrato permanente e essencial de toda mudança incessante dos eventos.

151 Cf. *Idem, ibidem*, p. 48.

152 Cf. *Idem, ibidem*, p. 49.

153 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 45-46. No original: [“*Man betrachtet alsdann nicht mehr das Wo, Wann, Warum, Wozu an den Dingen; sondern einzig und allein das Was. (Das ist die Idee.)*”]

154 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 45-46. No original: [*das ganze Bewußtseyn ist durch ein einziges anschauliches Bild gänzlich erfüllt und eingenommen*]

A ideia da “passagem” do mundo como vontade ao mundo como representação problematiza não só a noção de Ideia [*Idee*] no sistema de Schopenhauer. Também se remete à noção de Matéria [*Materie*]. São as duas noções chaves que procuram dar conta da relação existente entre o domínio suprassensível, a vontade, e a sensibilidade do mundo. A fusão de ambas as condições é a fusão entre Ideia e Matéria, responsáveis pela compatibilidade entre a teoria do conhecimento e a metafísica da natureza em Schopenhauer. É nessa relação entre ambas que encontramos o ponto mais delicado do problema dos fins na natureza, exigindo uma leitura da teleologia da vontade como espelho das formas e imagens do mundo, como apontamos, com o acréscimo de que esta se dá através da materialidade das causas e dos fins. O que está em jogo é compreender como a Matéria possibilita essa “enformação” da Ideia no princípio de razão. A Ideia, assim compreendida, é a objetividade do verdadeiro ser [*Wesen*] da vontade, ao passo que as ideias enformadas estão objetivadas num mundo real pelas formas através do espaço e do tempo, numa existência aparente e onírica¹⁵⁵; a noção fundamental de Matéria [*Materie*] está na síntese da necessidade de se vincular a realidade das coisas ao sujeito, ao mesmo tempo que este sujeito está enraizado em uma realidade proporcionada pela vontade. É importante destacar que a Matéria não se confunde com a perspectiva materialista, no passo falso da petição de princípio de que ela seja tida por algo dado absoluta e incondicionalmente. Schopenhauer destina um lugar à noção de Matéria no sistema da vontade como designação da realidade empírica nesse jogo entre a idealidade do princípio de razão, pela lei de causalidade, unida à crítica ao materialismo, através da distinção entre Matéria [*Materie*] e matéria objetivada [*Stoff*]. Ou seja, que da Matéria não se pode confundir a sua *forma substantialis* (como *Materie*) com a *forma accidentalis* (como *Stoff*)¹⁵⁶. A Matéria, por não possuir uma existência absoluta, é dependente da percepção do sujeito, na medida em

155 Cf. WWV I, Livro III, §35, p. 236.

156 BRANDÃO, E. A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer, Cap. 1, 1.3), p. 62.

que o intelecto é a condição do objeto existente, dado que não existe objeto que não esteja em relação a um sujeito¹⁵⁷. O problema que se impõe, aqui, é saber se a Matéria existe porque há um sujeito, ou se o sujeito pode ser efetivo porque existe Matéria. É o jogo que permite a passagem da unidade da vontade à pluralidade dos objetos, que foram objetivados no mundo pela condição de materialidade do mundo, expressos pela consciência de um sujeito.

Schopenhauer pode afirmar que o conteúdo das formas do perspectivismo da representação corresponde ao conhecimento da Matéria, que não é conhecida enquanto tal, mas apenas na “história” de sua objetivação. Tudo o que fora objetivado (*matéria enquanto Stoff*) é revelador da condição de sua objetivação (*matéria enquanto Materie*). Se a materialidade das coisas é expressa na sua pluralidade, no múltiplo, então toda causalidade – ou seja, toda matéria, e, portanto, toda realidade –, existe unicamente para, por e no entendimento¹⁵⁸. Já na *Metafísica da Natureza*, Schopenhauer afirma que a lei de causalidade é essencialmente ligada à permanência da substância, o que significa dizer que a matéria é causalidade, como união de espaço e tempo, expressando uma mudança do acidente na permanência da substância, cuja possibilidade é a causalidade. Entramos aqui no cerne da relação entre essas duas noções: Matéria é causalidade¹⁵⁹ na medida em que causa e efeito expressam as mudanças da substância, sobre a qual se dá toda modificação de sua qualidade sob a forma da relação de causalidade¹⁶⁰. Conhecer a lei de causalidade também implica o conhecimento da Matéria em sua totalidade, não como um ente estático, ontológico, mas em seu atuar. A causalidade é tida então na expressão dos objetos reais [*reale Objekte*] e deve ser compreendida sobretudo no aspecto ideal das representações intuitivas, sobre a qual assenta a sequência que forma o conjunto da realidade empírica¹⁶¹. Enquanto atua, a Matéria é o espaço

157 Cf. WWV II, Livro II, Cap. 24, p. 306.

158 Cf. WWV I, Livro I, §4, p. 60.

159 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. XII, p. 100.

160 Cf. WWV I, Livro II, §4, p. 58.

161 Cf. SG/PR (1847), Cap. IV, §19, p. 174.

e o tempo, pois sua ação sobre o objeto imediato condiciona a sua existência pela intuição, através da qual ele pode existir. A Matéria é, portanto, a causalidade, e também o agir da vontade em geral, a simples atividade geral [*bloÙe Wirksamkeit überhaupt*] que denota a ação pura, a causalidade concebida objetivamente, o reflexo do próprio entendimento da vontade¹⁶².

Para Schopenhauer, o estatuto da noção de causalidade tem de ser pensado, antes de tudo, como um modo de operar do entendimento, porque “é o intelecto que deve, antes de toda experiência, conter nele mesmo a intuição do tempo, do espaço, e, por assim dizer, do movimento”¹⁶³. Há uma faculdade do entendimento, e ela deve criar o mundo visível através de uma intuição pelas simples sensação. A intuição empírica [*empirische Anschauung*] é, essencialmente, uma obra do entendimento, o qual apenas fornece as suas impressões à matéria [*Stoff*]¹⁶⁴. A intuição do mundo material é uma operação intelectual, uma obra do entendimento, à qual a sensação fornece a ocasião e os dados antes de servirem à sua aplicação em cada caso particular¹⁶⁵. Uma síntese desse movimento entre Matéria e causalidade pode ser retirada da Dissertação de 1847:

“a matéria [*Materie*] é apenas o correlato objetivo do entendimento puro [*objektiv korrelat des reinen Verstandes*], pois ela é a causalidade [*Kausalität*] propriamente falando, e nada mais do que isso; do mesmo modo que o entendimento não é senão o conhecimento imediato da causa [*Ursache*] e do efeito [*Wirkung*] em geral, e nada mais do que isso. É por isto que a causalidade não pode se aplicar à matéria [*Materie*] mesma: pode-se dizer que a matéria não pode ser nem criada, nem destruída; ela é e ela persiste”¹⁶⁶.

162 Cf. *Idem, ibidem*, §21, pp. 219-220.

163 *Idem, ibidem*, p. 197.

164 Cf. *Idem, ibidem*, p. 195.

165 Cf. *Idem, ibidem*, p. 196.

166 *Idem, ibidem*, pp. 219-220.

E uma operação intelectual, aqui, significa condicionar a representação pela percepção oriunda da atividade cerebral. Representação como mera produção da fisiologia, em que estão ambas, Matéria e causalidade, aqui, conectadas. Desse aparato metafísico da condição objetiva da representação que o sujeito faz do mundo, encontramos o outro ponto de apoio para a verdade essencial: a vontade, em sua intuição primordial. É através da intuição que a verdade da vontade confere a certeza objetiva da Matéria, em sua expressão pela lei de causalidade. Devemos, então, compreender esse aspecto da realidade do mundo, pela vontade, acessível apenas pelo esquema da intuição originária pensada por Schopenhauer.

A intuição pura, através da sensação, deve fornecer o fundamento da intuição empírica. É no espaço, nessa forma do sentido externo, que o modo como se pode situar a causa de uma sensação corporal pode ser dada como um efeito. Schopenhauer afirma que não há uma distância entre a simples sensação e as noções de causalidade, de matéria e de movimento no espaço por meio do tempo¹⁶⁷. A sensação funda-se no mundo objetivo, e dela a representação extrai a sua expressão no espaço tridimensional da interação entre os corpos e as propriedades [*Eigenschaften*] da extensão [*Ausdehnung*], da impenetrabilidade [*Undurchdringlichkeit*], da coesão [*Kohäsion*], da figura [*Gestalt*], da dureza [*Härte*] e maciez [*Weiche*], do repouso [*Ruhe*] e do movimento [*Bewegung*]¹⁶⁸. Os sentidos fornecem a matéria primeira, a partir da qual o entendimento se transforma em intuição objetiva intelectual mediante as formas simplesmente dadas: espaço, tempo e causalidade. É quando o mundo externo ao entendimento torna-se regrado e determinado pelas leis do entendimento, o que torna possível concluir que essa operação confirma que a intuição empírica é uma intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*]. Portanto, das formas existentes no próprio intelecto, temos o espaço como forma da intuição, o tempo como forma da mudança, e a lei de

167 Cf. *SG/PR (1847)*, Cap. IV, §21, p. 192

168 *Idem*, Cap. IV, §21, p. 191

causalidade como regra da realização das mudanças.

Essa operação do entendimento, ao transformar uma sensação subjetiva numa forma objetiva, não é discursiva, reflexiva, abstrata, ou que se efetua pelos conceitos ou palavras. É, antes, uma operação intuitiva e imediata. Essa conexão entre consciência e natureza está posta no jogo entre sensação e entendimento, adquirindo uma feição fisiológica, porque a representação do mundo é antes uma função do cérebro¹⁶⁹. Tudo o que pode ser material da percepção é expresso como causa de um efeito sentido no entendimento¹⁷⁰, porque a intuição [*Anschauung*] se faz por um ato do entendimento, e não na sensação¹⁷¹. O caráter intelectual da percepção objetiva do mundo material – em que os fenômenos são, pois, puramente intelectual ou cerebral, e não sensorial – é a base do pensamento abstrato, do conhecimento secundário do pensamento, a razão¹⁷². E se a certeza do entendimento é o que evita toda ilusão [*Schein*] através de uma intuição falsa, cabe à razão a prudência para todo erro [*Irrthum*] efetuado por meio de um pensamento falso. Sendo a percepção parte da inteligência, e não da sensibilidade¹⁷³, pode-se dizer que a verdade de tudo decorre necessariamente da natureza intelectual da intuição, já que “a sensação sem entendimento seria não somente um dom inútil, mas ainda um presente cruel da natureza” [*“denn Empfindung ohne Verstand wäre nicht nur ein unnützes, sondern ein grausames Geschenk der Natur”*]¹⁷⁴. Schopenhauer, assim, diferencia-se de Kant no que diz respeito à causalidade, na medida em que mostra que ela não é radicalmente diferente da experiência. Em Kant, a percepção dos objetos externos no espaço precede toda aplicação da lei de causalidade, é o seu elemento e sua condição, o que significa dizer que a simples sensação é já a percepção mesma para Kant. Ou seja, a crítica de

169 Cf. SG/PR (1847), §21, p. 196.

170 Cf. *Idem, ibidem*, p. 199.

171 Cf. *Idem, ibidem*, p. 201.

172 Cf. *Idem, ibidem*, p. 209.

173 Cf. *Idem, ibidem*, p. 213.

174 *Idem, ibidem*, pp. 192-193.

Schopenhauer acusa Kant de considerar a lei de causalidade como contida e como possível unicamente na reflexão, no conhecimento abstrato e claro dos conceitos. Isto é, Kant não concebe a causalidade em uma aplicação que precede toda reflexão, na intuição dos sentidos¹⁷⁵. Schopenhauer se esquivava de qualquer acusação da subjetividade da prova de causalidade, ao transferir essa subjetividade à sensação [*Sinnesempfindung*], ao mesmo tempo que desvincula a sensação de toda objetividade racional. Como um sentimento [*Gefühl*] subjetivo, local, específico, a sensação é um fato que se produz no organismo mesmo, e que por isso não comporta nada de objetivo¹⁷⁶. E se essa forma subjetiva da sensação pode ser entendida como a forma interna, é porque a sua contrapartida objetiva só pode se dar quando o entendimento entra em atividade, através da lei de causalidade, produzindo essa transformação da sensação subjetiva em uma intuição objetiva.

Assim, o ofício do entendimento consiste sempre no conhecimento imediato das relações causais, isso quando a distinção entre sensação e intuição é a base do edifício da metafísica da vontade. Sobre esta é que se funda a lei de causalidade como intuição intelectual, por meio do espaço e do tempo. É somente dessa forma que se pode dizer que a lei da causalidade é transcendental, válida para toda experiência possível, sem exceção, e como determinação de todos os fenômenos. A materialidade implicada na noção de *Matéria* atende a duas exigências: que não se trate aqui de um fundamento para as intuições empíricas, tampouco de um conceito abstrato dotado de realidade. A materialidade é o que permite distinguir as coisas reais das imagens da fantasia¹⁷⁷, uma inferência metafísica da ideia de vontade como verdade da realidade do mundo. A *Matéria* pode ser apenas pensada como uma substância que não só se mantém “pelo predicado da permanência, mas também pelas suas

175 *Idem*, Cap. IV, §21, p. 218.

176 *Idem*, Cap. IV, §21, p. 191

177 Cf. WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 511.

propriedades essenciais, como extensão, impenetrabilidade, divisibilidade, etc...”¹⁷⁸, porque, despojada das propriedades efetivas, ela se torna “um resíduo morto da natureza, a partir do qual honradamente não cabe fazer nada”¹⁷⁹. Da noção de Matéria, ao ser pensada apenas *in abstracto*, não se trata de extrair do conceito isolado de substância o seu conteúdo, e sim o contrário: a Matéria é que é a substância [*Substanz*] para todas as propriedades das coisas, que são os seus acidentes, já que a existência da Matéria enquanto tal só se dá na forma da intuição com forma e qualidade¹⁸⁰. A Matéria é o suporte [*des Trägers*] das mudanças dos estados dos corpos, àquilo que poderia chegar a ser a forma dos corpos [*der Form des Körpers*], restar intacta e poder ser encontrada em qualquer parte¹⁸¹. A realidade da Matéria, mais que um conceito inerte, é também um conceito que implica ser pensado na sua efetividade.

É importante destacar que esse jogo entre um conceito e a sua atuação necessária se revela em uma terminologia que não escapou à observação atenta de Schopenhauer. Para o autor, não haveria melhor designação sobre a Matéria do que a acertada palavra *Wirklichkeit*. A junção entre a raiz comum *wirken* (atuar), *Wirkung* (efeito), ou mesmo *Wirksamkeit* (eficácia) corrobora o sentido literal de “efetividade”, “atualidade”, capaz de apreender o conteúdo conceitual de todo material do mundo de forma mais significativa do que a mera designação geral da Matéria como *Realität*¹⁸². A convicção da atuação e da permanência da substância não é oriunda de nenhum conhecimento transcendente, e sim de um conhecimento transcendental, em que todo o mundo da experiência é rebaixado a uma classificação do puro fenômeno cerebral¹⁸³. É na representação da consciência que a atuação da Matéria se mostra

178 *Idem*, p. 557.

179 *WWV II*, Livro I, Cap. 24, p. 309.

180 Cf. *WWV*, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 557.

181 Cf. *SG/PR* (1847), Cap. IV, §20, pp. 183-184.

182 Cf. *WWV I*, Livro I, §4, pp. 56-57.

183 *SG/PR* (1847), Cap. IV, §20, p. 183.

na lei de causalidade como conhecimento *a priori*, como conhecimento da experiência, da natureza.

Sobre a compreensão do significado de Matéria [*Materie*]¹⁸⁴ na obra de Schopenhauer, o que se pode dizer, de modo geral, é que esta noção não é o modo específico desse atuar, um objeto da intuição, mas a materialidade que atua e que existe unicamente pelo pensar, sendo propriamente uma abstração. É desse modo que a Matéria, como causalidade, pertence à parte formal do conhecimento, e pode ser tida como a forma intelectual da causalidade¹⁸⁵. Como algo simplesmente pensado *a priori*, a Matéria deve ser distinguida das intuições *a priori*, da matéria objetivada que chega à percepção e é mera visibilidade [*Sichtbarkeit*] da vontade¹⁸⁶. A Matéria, contraposta à matéria intuída como fenômeno [*Stoff*], não pode ser intuída, mas somente pensada, porque só pelo pensamento pode ser tida como fundamento [*Grundlage*] de toda realidade. É desse modo que é conferida à Matéria uma substancialidade para a causalidade pura, que seria, sem esta Matéria, o simples agir sem modo determinado de ação, sem poder se tornar um objeto da intuição e da experiência. Schopenhauer chega a estabelecer uma comparação de funções metafísicas, em que a Matéria pode ser vista como o correlato objetivo do entendimento puro, o que significa dizer que a Matéria pode ser vista como uma causalidade absoluta, do mesmo modo que o entendimento é o conhecimento imediato da causa e do efeito em geral. A conclusão possível é que a lei de causalidade deve ser vista como uma expressão necessária e sincronizada à substancialidade da Matéria, na medida em que a Matéria não pode ser nem criada e nem destruída, mas algo que *é e persiste*, a qual não se aplica a relação de causa e efeito no registro fenomênico, mas que apenas por ela pode ser

184 O uso da noção de Matéria [caixa alta] remete-se à noção de *Materie*, para pensar a noção de matéria em seu sentido elevado, como condição metafísica para a objetividade da vontade. Contraposta a ela, temos a noção de matéria [caixa baixa], que se refere à noção de *Stoff*, designando uma noção de matéria pertencente ao registro da representação, dotada de formas pelo princípio de razão suficiente.

185 Cf. *WWV II*, Livro I, Cap. 24, p. 297.

186 Cf. *Idem, ibidem*, p. 299

expressa¹⁸⁷. Portanto, pode-se dizer que a Matéria é a vontade mesma, não como um em si, e sim enquanto intuir na forma da representação objetiva: o que objetivamente é Matéria, expresso pela causalidade, subjetivamente é vontade¹⁸⁸. A vontade é o indestrutível em tudo o que existe, a Matéria é o imperecível no tempo, o que persiste em todas as mudanças¹⁸⁹. Se há o caráter misterioso da explicação a partir da Matéria, o fato é que ela não é a última explicação das coisas, mas que nela “apenas” se deve buscar a origem temporal tanto das formas orgânicas, como dos seres inorgânicos¹⁹⁰. A Matéria não é uma entidade em si mesma, mas apenas *um princípio explicativo*, como suporte metafísico para explicar a efetivação dos fenômenos.

A partir dessa compreensão da Matéria, encontramos fortes indícios da tentativa de explicação teleológica da vontade pelo guia da representação, à maneira kantiana, sem que esta encontre um fundamento de realidade na razão, à maneira kantiana. É assim que compreendemos que a luta pelos graus de objetivação da vontade deve articular as noções de Ideia e de Matéria, e o jogo entre a unidade da vontade e a pluralidade da representação pode ser sintetizado no movimento da confluência metafísica desses dois termos. A estratégia de explicação de ambas as noções são muito parecida em Schopenhauer. Enquanto a Ideia condiciona a representação plural à unidade no plano da imutabilidade das formas, a Matéria, é a “atividade” sobre a qual a imutabilidade das formas se efetiva nessa pluralidade. Se a Ideia schopenhaueriana é a objetividade imediata da vontade – a forma eterna, uma intuição que nada tem de racional e faz remeter uma Ideia de mundo à vontade através do plano das formas –, por outro lado, a Matéria, na 2ª Edição do *Mundo*, é o substrato real, aquilo que permite que o ser de fato seja efetivo. A Ideia, que está no registro da representação, mas que ainda não está

187 SG/PR (1847), Cap. IV, §21, pp. 219-220.

188 Cf. WWV II, Livro I, Cap. 24, p. 300

189 Cf. *Idem, ibidem*, p. 301

190 Cf. *Idem, ibidem*, p. 304

dividida na relação entre sujeito e objeto, portanto, fora do princípio de razão, coexiste com a Matéria, a condição primeira da vontade para que o princípio de razão exista enquanto tal. A Matéria, portanto, é a ocasião necessária para que as Ideias em si mesmas possam ser transcritas pelos conceitos nas formas do princípio de razão. A diferença de graus dessa objetivação da vontade é a diferença das Ideias enquanto posse da Matéria, o que resulta em dizer que tanto mais enformada é uma Ideia quanto maior seja a posse (a sua efetivação) material no mundo. Segundo Brandão, a Matéria é o “elo” entre Ideia e fenômeno¹⁹¹ – e que podemos entender e complementar, aqui, como um “elo *ativo*” (como atividade) –, e nesse jogo em que o mundo como vontade e o mundo como representação estão em duas esferas dissociadas, Ideia e Matéria cumprem o papel de estabelecer esse espelhamento da vontade, enquanto querer, através da representação. Nesse espelho de uma esfera à outra se depreende que a lei de causalidade e o conceito de finalidade são modos da representação da Ideia, na medida em que ela é transcrita à razão, ao mesmo tempo que ela, a Ideia, torna-se objetivada no mundo pela condição da Matéria. Nessa objetivação da vontade no mundo da representação, notamos uma acoplagem espinhosa entre as noções metafísicas de Ideia (objetividade imediata da vontade), Matéria (condição de objetivação das Ideias nos fenômenos) e a lei de causalidade (intuição pura *a priori* que espelha a Ideia, ao mesmo tempo que possui realidade pela Matéria). A noção de finalidade da vontade, interesse principal de nosso trabalho, é o último passo dessa projeção da consciência, enquanto representação abstrata que exprime a apreensão causal do mundo, que em sua materialidade é intuída pelas Ideias.

191 BRANDÃO, E. A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer, Cap. 1, 1.3), p. 63.

* * *

Um breve complemento comparativo é aqui importante sobre a diferença entre a noção de Ideia kantiana e a noção de Ideia para Schopenhauer. O significado da Ideia e de seu fundamento leva à comparação essencial entre o juízo teleológico da *K.U.* para pensar o orgânico e o problema da teleologia da natureza pensada pela vontade. O problema da coisa em si é o que demarca essa relação, em que a noção de Ideia articula o domínio do sensível ao suprassensível. Como vimos no Capítulo 1 da presente Dissertação, a Ideia kantiana, racional, leva a uma sistemática como crítica, e por isso se desenvolve na pressuposição de um fundamento real [*Realgrund*] suprassensível para a natureza. Nesse processo, o pensamento na consciência, na razão, nessa contemplação teórica da natureza, tem de admitir a Ideia de uma necessidade incondicionada como seu fundamento originário. O conceito de um ser absolutamente necessário é uma Ideia indispensável da razão, o que, para o entendimento humano, torna-se um conceito problemático, inacessível¹⁹². Uma Ideia incondicionada, deslocada da esfera da natureza, é a máxima [*Maximen*] que conserva sempre o seu valor para a consciência. Quando o conhecimento sobre um objeto ultrapassa a faculdade do entendimento, a consciência se depara com um *Objekt*, e não mais um *Gegenstand* para a consciência. A discórdia de Schopenhauer está no fato de que o pensamento deste objeto incondicionado revela, para Kant, uma necessidade inerente à natureza humana. Nesse caso, o fato dado da consciência parece comprovar, por si própria, o fundamento que torna possível as condições subjetivas do exercício das faculdades da consciência. Fundamentar o julgamento teleológico para além da cosmologia da natureza e como certeza de realidade aos produtos do entendimento significa, sobretudo, voltar-se às capacidades do homem, de sua consciência, à

192 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §74, p. 217.

constituição própria de sua natureza e de seu poder. Em suma, a teleologia kantiana parece ser feita pelo homem e para o homem na sua racionalidade.

É a essa concepção sobre a natureza humana que a Ideia, na assepção schopenhaueriana, não poderia se confundir com as Ideias Transcendentais [*transzendentalen Ideen*] kantianas. Por isso, na metafísica da vontade, a noção de Ideia extrapola o âmbito racional e, enquanto expressão imediata da vontade, dá o sentido [*Sinn*] de um juízo [*Urteil*] que une um conceito (como o conceito de fim) a uma intuição do entendimento. Como Schopenhauer redefiniu o significado da compreensão ds noço de Ideia, isenta de um caráter estritamente racional, todo o domínio da realidade [*Realität*] que a envolve é oriundo de um conteúdo real da coisa em si enquanto vontade. A distinção entre “fundamento real do suprassensível” e “vontade como realidade” nos faz notar como Schopenhauer, ao contrário de Kant, tem de pensar um sentido para a teleologia que, em última instância, esteja vinculado a uma Ideia que é a própria intuição. O que está em questão, e de suma importância, é o estatuto que certifica o que é a realidade [*Realität*] em cada caso, porque a chave do enigma da finalidade da vontade também é dependente do problema do estatuto da realidade nessa comparação frente à *Terceira Crítica*. Enquanto o conceito puro e transcendental do ser supremo é a condição de realidade do juízo teleológico na *K.U.*, na metafísica da vontade a designação do que é real advém da certeza da intuição primordial da vontade, ultrapassando toda explicação intelectual. Assim, a comparação entre essas duas chaves de leitura sobre o papel das Ideias é o que diferencia por definitivo o juízo teleológico da *K.U.* e um mero juízo sobre a finalidade da natureza em Schopenhauer.

3. Sobre causas e fins

O problema da teleologia em Schopenhauer articula as noções de causalidade e

finalidade. A própria noção de “causas finais” merece uma consideração sobre o elo existente entre Ideia, Matéria, lei de causalidade e conceito de finalidade, de modo a se retirar toda antinomia racional de todo o conceito de fim no mundo, evitando-se toda anfibologia da razão. Há uma triagem entre essas quatro noções, que procura dar conta da necessidade do entendimento e da razão para satisfazer a duas leis fundamentais de compreensão do mundo dos fenômenos: a de homogeneidade [*Homogenität*] e a de especificação [*Spezifikation*]. Trata-se da clássica distinção entre universal e particular, em que Schopenhauer tem em mente o “divino Platão” e o “mestre Kant”. A observação da semelhança e das concordâncias entre as coisas supõe o acordo da unidade dos fenômenos com a natureza, enquanto espécie que é diferenciada e individualizada¹⁹³, em que o específico e o comum, o objeto e a sua essência, a vontade, implica também aqui a relação da unidade da Ideia com a multiplicidade de sua objetivação. Schopenhauer afirma que essa necessária justaposição entre o uno e o múltiplo, sob a ótica do fenômeno, não suprime a unidade da Ideia que se manifesta como ato de vontade exteriorizado, “mas que essa unidade encontra então sua expressão na relação e encadeamento necessários dessas partes segundo a lei de causalidade”¹⁹⁴. Enquanto a noção de Ideia se refere a uma intuição primordial da vontade, em sua unidade, a causalidade exprime essa multiplicidade do mundo, na medida em que ela *exprime* a própria condição de materialidade das Ideias. Nessa junção de conceitos na metafísica de Schopenhauer, resta compreender o significado preciso da noção de “uma causa final” da natureza, já que nessa formulação está contida a ideia de uma unidade que é a finalidade de todas as outras coisas do mundo.

Acima, na seção anterior, procuramos mostrar como Schopenhauer desvincula

193 Cf. SG/PR (1847), Cap. I, §1, p. 142

194 WWV I, Livro II, §28, p. 211. No original: [“(…) *vielmehr findet diese Einheit nunmehr ihren Ausdruck an der nothwendigen Beziehung und Verkettung jener Theile und Entwicklungen mit einander, nach dem Gesetz der Kausalität*”].

qualquer atribuição constitutiva da lei de causalidade à Matéria, uma vez que a causalidade não é um atributo ontológico da coisa mesma, mas apenas a expressão de algo enquanto fenômeno material, por conseguinte, causal. A causalidade, por não ser aquilo que constitui essencialmente a transformação da Matéria, não é *constituída* pela relação de causa e efeito, sendo a Matéria apenas expressa como causa e efeito enquanto representação. Essa ideia de expressividade pode ser pensada pela relação entre vontade [*Wille*] e finalidade sob a noção de causalidade [*Kausalität*], como em *Sobre a vontade na natureza*, no Capítulo 4 – “Astronomia Física”, em que Schopenhauer as coloca como dois elementos concomitantes, o que significa dizer que “onde quer que haja causalidade, há vontade, sem que esta atue jamais sem aquela”¹⁹⁵. Operam juntas, em um mesmo processo, mas são consideradas de duas maneiras distintas. A causalidade é inteiramente conhecida em seu exterior, por inteiro e imediatamente através do entendimento [*Verstand*], e à vontade cabe um conhecimento interior e profundo, de um modo inteiramente imediato. Enquanto a causalidade é tida pela forma [*Form*], que, como em Kant, é conhecível *a priori*, a vontade pertence a uma outra esfera, alcançável por uma intuição interna. Quanto mais claro seja o “conhecimento” de uma, tanto mais a outra será obscura, ainda que a vontade seja a condição metafísica para que a lei da causalidade se torne possível.

A consideração teleológica dos objetos na natureza como causa e efeito deve ser pensada como um fio condutor [*Leitfaden*] para a natureza orgânica e inorgânica, que, em cada caso, recebe um nome distinto: para os corpos da natureza, são compreendidas pelas causas finais, da mesma forma que as causas eficientes o podem ser para os fenômenos da natureza inanimada¹⁹⁶. O jogo entre as causas eficientes [*Wirkursachen*] e as causas finais [*Endursachen*], pensado na natureza, comporta-se nessa compreensão especular da

195 WN, Cap. 4, p. 149. “überall wo Kausalität ist, ist Wille; und kein Wille agirt ohne Kausalität”.

196 Cf. WWV II, Livro II, Cap. 26, p. 321.

consciência racional. É nessa idealidade da representação, remetida à realidade da vontade, que as diversas circunstâncias determinantes que completam e constituem uma causa podem ser chamadas os *momentos* [*die Momente*] da causa, ou melhor, as suas *condições* [*die Bedingungen*]. A causa pode se decompor em condições¹⁹⁷ porque os objetos não dizem respeito só à forma e à qualidade, pois também se aplicam à Matéria, na qual a lei de causalidade revela as mudanças na matéria (já enformada – *Stoff*), na aparição e na cessação dos estados do tempo. Nessa sucessão, o estado precedente se chama causa, o seguinte efeito e a ligação necessária de ambos a consequência¹⁹⁸. Só então surge a distinção entre causa e efeito, ou entre causa e causa eficiente. A causa eficiente [*Wirkursachen*] é aquilo *pelo qual* algo é, e a causa final [*Endursachen*] aquilo *para o qual* algo é. As causas finais dão o sentido principal, enquanto as causas eficientes são o auxílio da compreensão das relações específicas de causa e efeito. A causa final, formulação acoplada em vista de um fim, só pode se revelar como exterior ao motor da vontade do próprio indivíduo, mediada pelo crivo do intelecto, e por isso aparece como uma imagem da consciência através de um motivo. A causa eficiente é a correlata à ação do indivíduo, porque nela a ação é uma necessidade, sem a qual não poderia existir. Revela o ato volitivo no movimento fisiológico do corpo, exprimindo como causa o próprio motor da vontade. Ela é a visão íntima dessa relação das causas no domínio da fisiologia, ao passo que a causa final tenha de ser vista como uma projeção da consciência como um fim deliberado, um motivo que expressa essa causalidade no aspecto exterior de corpo natural, espelhado pela razão¹⁹⁹.

O fator que permite um satisfatório conhecimento racional está na junção entre os conhecimentos da causa eficiente aliado ao das causas finais, porque somente nas ações arbitrárias dos seres animais concorrem ambas de modo imediato, onde supostamente ambas

197 Cf. SG/PR (1847), Cap. IV, §20, p. 175.

198 Cf. *Idem, ibidem*, p. 176.

199 Cf. WWV II, Livro II, Cap. 26, p. 323-324.

seriam simultâneas e indistintas. Na natureza *orgânica*, por exemplo, é comum que se ignore a causa *eficiente*, embora uma parte não impeça a compreensão da totalidade de um indivíduo. No reino da natureza inorgânica, é justamente a causa *final* que se torna problemática, uma vez que se compreende as relações diretas entre causa e efeito, mas *não se chega a constituir* a totalidade do mundo através da intuição²⁰⁰. A formulação de Schopenhauer é precisa quando se trata de manter a necessidade de um reconhecimento audaz da compreensão da essência imanente do mundo como númeno: “a causa final é um motivo que atua sobre um ser que o desconhece”²⁰¹. Por isso, se distinguimos as causas finais das causas eficientes, é porque se procura distinguir o reino inorgânico do reino orgânico, sem que se atribua um caráter constitutivo da razão à matéria [*Materie*]. A noção de causa final significa, para Schopenhauer, a referência à consciência de um determinado estado de um fenômeno, na medida em que ele é pensado na sucessão do tempo. Como a causalidade *precede toda reflexão*²⁰², imputar uma qualificação finalista a uma causa significa dizer que existe nela uma projeção da razão (o conceito de fim) sobre o entendimento (princípio de causalidade). É preciso nos determos um pouco sobre este ponto.

Através da doutrina da objetivação da vontade, e levando em conta nossa discussão sobre a condição da Matéria [*Materie*], podemos pensar como o problema da lei de causalidade [*Gesetz der Kausalität*] se junta à aporia do conceito de finalidade [*Zweckmäßigkeit*]. O aspecto primordial consiste em levar em conta que a lei de causalidade é uma intuição pura *a priori* e que só existe *para* o intelecto, ao passo que a finalidade dos corpos tem de ser pensada como uma projeção da reflexão, como um conceito sobre esse primeiro material da percepção e oriundo do entendimento. Diferente de uma intuição sensível, mas que dela necessita, a finalidade é uma operação conceitual que não está

200 Cf. *Idem, ibidem*, p. 326.

201 *Idem, ibidem*, pp. 323-324.

202 Cf. SG/PR (1847), §21, p. 218.

autorizada a transladar a limitação de seus produtos à natureza. As causas finais se dão como junção do princípio de causalidade e do conceito de finalidade, de uma intuição pura *a priori* e de um conceito. É nessa junção que reside a produção dessa imagem de mundo que a teleologia da vontade constrói como ideia da totalidade dos meios e dos fins. A proeza que Schopenhauer parece formular aqui está no fato de que a finalidade não subsiste na sobreconformação da causalidade; e mais, porque, pelo fato de haver uma inevitável relação causal, isso não significa que exista uma inevitável finalidade. Schopenhauer parece estar atento a isso e assim pretende desvincular o que na natureza aparece como determinação causal de uma suposta atividade final. O trunfo desta formulação que podemos depreender está no fato de que ambas estão circunscritas ao domínio da representação, embora uma sirva de anteparo à outra (a causalidade para a finalidade). Isso significa que estão deslocadas de quaisquer acusações de aspirações cosmológicas e ontológicas, uma vez que não há causas ou fins que sejam equivalentes ou aplicáveis à vontade²⁰³.

A compreensão de que Schopenhauer não reabilitou as causas finais consiste em compreender como, na passagem da esfera da vontade para a esfera da representação, o realismo intuitivo da vontade é capaz de representar o mundo como a imagem de um sistema de fins. O único modo de se conciliar, na teleologia, a lei de causalidade com as transformações da matéria, é a finalidade deixar de ser um efeito (ou um produto) da vontade; e esta, ao se objetivar, objetiva-se através da Ideia, que corresponde a cada ato de um organismo em sua materialidade. Este foi o modo como Schopenhauer pôde introduzir a

²⁰³ Uma observação adicional é importante: a verdadeira e autêntica causa da ação é a causa absolutamente eficiente, em virtude da qual tem lugar *necessariamente* a ação, sem a qual esta não poderia ocorrer. À margem do que se queira intercalar entre o ato volitivo e o movimento fisiológico do corpo, o motor sempre será a *vontade* e o que a move é o *motivo* vindo de fora, ou seja, a causa final que aparece aqui como causa eficiente. Só podemos pensar claramente uma causa final como um fim deliberado, isto é, como um motivo, se considerarmos exatamente as causas finais na natureza para *expressar* a sua essência [*Wesen*], a vontade. É preciso reconhecer que a causa final é um motivo atuante sobre um ser que conhece, e nisto consiste o trânsito da explicação física à explicação metafísica. É nesse contexto que podemos alocar a clássica divisão de Schopenhauer sobre as três formas de causalidade: causas no mundo inorgânico, a excitação nos organismos e o motivo, como a causalidade vista de dentro da consciência. Sobre esse aspecto, pode-se complementar o tema em SG, Cap. IV, §20, pp. 185- 186.

duração na finalidade, e, com isso, um organismo então se torna a unidade não somente exterior, mas também temporal dos atos ou Ideias que o constituem. Ou seja, quando pensamos na finalidade dos seres, existe uma compreensão do próprio ser [*Wesen*]²⁰⁴ que escapa a toda determinação racional, incapaz de ser enunciada discursivamente. Todo sentido dessa expressão paira na vontade, “em sua obscuridade, como um odor, uma cor, um sentimento tão brutal quanto confuso, mas ainda como uma linguagem do querer”²⁰⁵. A unidade possível de um organismo é uma forma exterior, enquanto organização, e uma unidade temporal, real, como objetivação da finalidade a partir da Ideia enquanto intuição da vontade. E como reflexão da vontade, a finalidade do orgânico e a legalidade do inorgânico foram introduzidas na natureza unicamente pelo entendimento humano. Ambas convêm só ao fenômeno, e não à coisa em si. No §28 do *Mundo I*, deve-se destacar que existe um “assombro” [*Verwunderung*] de toda a projeção da finalidade como reflexo da vontade, justamente porque evoca esta unidade originária da Ideia, assumindo as suas formas objetivadas como ordenação da pluralidade e da diversidade²⁰⁶. O papel da Ideia novamente se faz presente, atribuindo um significado ao conceito de finalidade, que, enquanto produção orgânica da natureza, existe apenas como variação de um tema dado, como fenômeno da vontade decomposto em uma particularização do mundo enquanto fenômeno²⁰⁷. O particular revelado pelo universal é então expresso através dos conceitos de fim e de meio²⁰⁸ a partir do princípio da lei de causalidade.

As passagens a respeito dessa projeção da finalidade no domínio da teleologia sugerem esta leitura. No Cap. 14 da *Metafísica da Natureza*, Schopenhauer afirma que a finalidade é aquilo “que percebemos em toda parte e até mesmo assumimos, ainda que não a

204 Aqui também se deve entender o ser como “*Wesen*”. A vontade como o único *Wesen* do mundo.

205 PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, pp. 112.

206 Cf. WWV I, Livro II, §28, p. 212.

207 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 208-209.

208 Cf. WWV II, Livro II, Cap. 26, p. 320-321.

percebamos”²⁰⁹; ou, em uma outra passagem que deve ser lida com cuidado: “falso é simplesmente considerar que toda a natureza [*ganze Natur*] seja aparência [*Erscheinung*], como se ela fosse produto do conhecimento [*Erkenntniß*], tal como ocorre nas obras humanas [*menschlichen Werken*], como é falso que tudo o que é conforme a um fim [*Zweckmäßigkeit*] deva ser produzido em conformidade a esse fim [*daß alles Zweckmäßige, nach Zwecken*], como se fosse oriundo de um conceito precedente; e falsa ainda é a inferência, partindo-se da finalidade, de uma gênese direta da vontade, como se não fosse um produto da consciência”²¹⁰. É nesse sentido que no §28 do *Mundo I*, a finalidade [*Zweckmäßigkeit*] é tida como uma pressuposição [*Voraussetzen*] *a priori* das coisas, como uma reflexão por analogia das produções da natureza²¹¹; enquanto que no *Mundo II*, Cap. 26, ela, a finalidade, “só existe para a razão cognoscitiva, cuja reflexão está vinculada aos conceitos [*Begriff*] de fim e de meio”²¹². A contundência da afirmação de que “a perspectiva finalística que imaginamos como o produto da reflexão e da combinação mais ponderada e prospectiva se mostra aos nossos olhos como ação que revela um grau muito elevado de reflexão conforme o conceito finalista”²¹³ permite concluir, já nos períodos das Preleções de Berlim, nas *Vorlesung*, que o conceito finalista tenha de ser pensado como o produto de uma reflexão da consciência, e por isso tenha de se compreender que “a finalidade do organismo existe somente para a razão cognoscente, cuja forma cognoscente é aquela que é discursiva e progride através do conceito de meio e de fim, e que se unifica segundo tal conceito que se apresenta”²¹⁴. Um aspecto fundamental é a compreensão da finalidade em seu caráter reflexivo, no domínio da representação. É nesse sentido que nossa leitura concorda com a ideia da expressividade do

209 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. XIV, p. 130.

210 *Idem, ibidem*, p. 138.

211 Cf. WWV I, Livro II, §28, p. 211.

212 WWV II, Livro II, Cap. 26, p. 320.

213 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. XII, p. 121.

214 *Idem*, Cap. XII, p. 122.

finalismo em Stanek, por exemplo, em que a noção da finalidade resulta de uma reflexão sobre as relações entre o uno e o múltiplo²¹⁵; isto é, que “a questão da finalidade em Schopenhauer está estritamente subordinada à sua reflexão sobre as modalidades de expressão da unidade metafísica do ato originário da vontade”²¹⁶. A duração do organismo não é oriundo do conceito de finalidade, mas da vontade, dando a ocasião, a partir da matéria, de que um organismo pode ser expresso enquanto *imagem* de uma organização final.

A partir desse mapeamento que fizemos entre as noções de causas e fins, das causas finais, adentramos na conhecida distinção que Schopenhauer faz do conceito de finalidade: a finalidade interna, que corresponde à concordância de todas as partes de um organismo individual, enquanto a finalidade externa é entendida pela relação da natureza inorgânica com a orgânica em geral, ou bem das partes individuais entre si no regime da natureza orgânica²¹⁷. Tomando nota da finalidade interna a partir da Ideia, como único ato da vontade enquanto objetividade imediata da vontade, é preciso pensar que esta finalidade interior corresponde já um grau avançado da objetivação da vontade da Ideia nos fenômenos plurais, porque só na justaposição das partes é que se pode pensar uma finalidade interna que reflui a uma Ideia²¹⁸. Um organismo existe é está objetivado de tal modo, sendo constituído por diversas partes que denotam uma finalidade interna que dê a circunscrição desse mesmo organismo em vista a um fim próprio a um corpo orgânico. Esta finalidade interna pode ser vista também como o caráter empírico que participa do caráter inteligível, o indivíduo na sua espécie. Nele, a Ideia está assimilada ao caráter inteligível, em que a finalidade torna-se *expressão* da vontade, como o que Philonenko entende por “uma compreensão interior do sentido do ser que se

215 Cf. STANEK, A. *La Métaphysique de Schopenhauer*. Chapitre VI – Les Idées dans la nature, p. 155.

216 *Idem*, p. 133.

217 Cf. WWV I, Livro II, §28, p. 209.

218 Cf. *Metafísica della natura*, Cap. XIV, p. 135.

Cf. WWV I, Livro II, §28, p. 209.

manifesta na finalidade”²¹⁹. A noção de Ideia é novamente evocada para costurar a relação entre unidade do caráter e pluralidade de sua expressão no mundo, para que a relação entre as partes do corpo, os órgãos, sejam tidos em uma relação de dependência necessária de todas as partes entre si, sendo a Ideia aquela que constitui esses fenômenos na figura de um corpo. As partes e funções do organismo são conhecidas como meios e fins umas com as outras, e o organismo mesmo como o fim último de todas²²⁰. Por outro lado, a finalidade externa também deve ser compreendida nessa explicação geral, porém, com a diferença de que ela não diz respeito à economia interna do organismo [*der innern Oekonomie der Organismen*], e sim a uma objetividade da vontade, una e indivisível na consonância de todos os seus fenômenos entre si [*der Uebereinstimmung aller Erscheinungen desselben zu einander zeigen*]²²¹. Trata-se, a bem dizer, do apoio dos outros fenômenos exteriores ao próprio fenômeno do organismo em questão. Assim, nesse jogo entre finalidade interna e finalidade externa, no organismo, enquanto objeto do conhecimento, são as necessidades e fins dessa vontade que nele concordam e dão a medida dos meios, enquanto representação que é expressa sob a forma da causalidade. A adaptação [*Angemessenheit*] e conservação [*Erhaltung*] de cada animal a seu gênero de vida estende-se a todas as formas de vida²²², em que todo o desenvolvimento das partes, tendo como referente um meio e sua necessidade em vista a um fim, tem de ser pensado como resultado da representação enquanto objetivação da vontade. Podemos compreender que essas passagens de *Sobre a vontade na natureza* levam em consideração que a causalidade é exatamente a forma dessa imagem na consciência, que, do ponto de vista da teleologia, aparece na relação entre conservação e adaptação de um organismo a seu meio, expressas na relação de causa e efeito.

219 PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, pp. 111-112.

220 Cf. WWV I, Livro II, §28, pp. 211-212.

221 Cf. *Idem, ibidem*, p. 212.

222 WN, Cap. 2, p. 98.

Há, portanto, um trânsito sutil na passagem da lei de causalidade para o conceito de finalidade. Nessa simbiose emerge e se recupera as noções de causa eficiente e de causa final na metafísica da vontade, e só então se produz um sentido verdadeiro e profundo para o problema da teleologia da vontade na obra de Schopenhauer. Como uma forma do fenômeno que expressa a vontade, a teleologia é *expressa* na lei de causalidade, acoplada ao conceito de finalidade na articulação entre a intuição da Ideia [*Idee*] e a Matéria [*Materie*], ao mesmo tempo que pensamos a relação entre a Matéria como condição da expressão da lei de causalidade [*Kausalität*] e do conceito de finalidade [*Zweckmäßigkeit*]. O conceito de finalidade deve ser visto, então, como uma pressuposição a partir do conteúdo da representação pela lei de causalidade. O fato de que só podemos observar a natureza pelo entendimento como uma lei entre causas e efeitos leva a razão a pensá-la na relação entre causas eficientes e causas finais. Nesse processo, deve-se destacar que, para esta última, a terminologia também aparece como uma projeção da razão, enquanto pressuposição de uma finalidade do mundo, na inevitável apreensão do mundo como causalidade que se dá a partir da consciência. Regularidade das causas ou apropriação dos fins, o fato é que toda experiência designa os atos da vontade. Na medida em que a causa final reencontra a causa eficiente, a vontade revela o sentido último de toda finalidade e de toda causalidade. Se a unidade da vontade é o verdadeiro fundamento de tudo o que o entendimento considera como finalidade ou adaptação recíproca das partes do organismo, só nos resta tomar o conceito de finalidade como uma *aparência* desta harmonia numenal. Assim, entendemos como a adaptação das circunstâncias às intenções significa a unidade da vontade²²³, sobre como a finalidade e a causalidade, em uma união que projeta a imagem ou aparência da finalidade da natureza, não aspiram a uma racionalidade constitutiva do mundo, porque estão encerradas na consciência

223 Cf. PERNIN, M-J. *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*. Bordas, Paris, 1992, Chap. II, p. 105.

que representa o mundo. A noção de “causa final” como um *fio condutor*, explicada nessa sistematização metafísica a partir da vontade, abre o campo para um aspecto fundamental de nossa tese: compreender a estrutura e mecanismo do organismo *como se fosse* seguido de uma lei, de uma norma, *como se* seguisse de uma representação. Abre-se a perspectiva da representação como analogia na obra de Schopenhauer.

4. Analogia como método. Corpo, natureza e arte

A doutrina da objetivação da vontade sustenta a perspectiva reguladora da teleologia da vontade como um guia [*Leitfaden*] da representação. Nessa relação que apresentamos entre Ideia e Matéria, lei de causalidade e conceito de finalidade, encontramos o problema da analogia [*Analogie*] ou da passagem [*Übergang*] entre fenômenos e coisa em si. É através da estratégia do procedimento analógico que Schopenhauer procura se esquivar de uma teologia racional, ratificando a visão dos dois aspectos do mundo em sua filosofia. A ideia principal aqui contida é que nessa independência do mundo como vontade face ao mundo da representação, não há espaço para uma interpretação constitutiva da racionalidade, restando compreender que a consciência, inscrita nesta última, seja capaz de desvelar os mistérios últimos da teleologia apenas pela via analógica. Algumas passagens nos mostram a importância desse procedimento reflexivo, e com isso pretendemos mostrar como coexistem dois procedimentos analógicos para o problema da teleologia: um primordial e originário, pelo conhecido argumento da analogia do corpo, e um procedimento analógico derivado, como produto da consciência exterior e que se destina a todas as obras do mundo. Esta duplicidade inclusive faz uma remissão à nossa indicação de leitura da teleologia a partir da noção de imagem [*Bild*], termo utilizado por Schopenhauer e que nos parece o mais adequado para designar essa projeção da finalidade do mundo da representação sobre o mundo da

vontade.

O primeiro aspecto a ser tomado em consideração é a divisão entre o aspecto subjetivo e objetivo no procedimento analógico, sugerido pela tese de Rui Carvalho, *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Haveria uma analogia entre um domínio ontológico, pertencente à vontade, e o domínio epistemológico, no interior do conhecimento racional²²⁴. Nesse registro de leitura, a vontade deve ser vista como o ser subjetivo de todas as coisas, e por isso é distinta dos pontos de vista subjetivo e objetivo que pertencem ao ponto de vista da consciência humana. Encontramos duas passagens importantes que sugerem pensar esta relação entre a subjetividade da vontade e o ponto de vista da representação, em sua consideração subjetiva e objetiva do ser. A primeira delas se encontra no *Mundo II*, Livro IV, Cap. 18 - “De como cabe conhecer a coisa em si”:

“Que é o conhecimento? [*Erkenntnis*]? É, antes de tudo e essencialmente um representar [*Vorstellen*]. O que é a representação [*Vorstellung*]? Um processo fisiológico muito completo no cérebro do animal, cujo resultado é a consciência de uma imagem [*Bild*] no cérebro. (...) Porém, meu representar, precisamente porque é meu, não pode ser nunca idêntico ao ser em si [*Wesen an sich*] da coisa [*Dinges*] exterior a mim. O ser em si e por si [*An-und-Für-sich-sein*] de todas as coisas há de ser necessariamente subjetivo [*subjektives*]: na representação de outro, em contrapartida, apresenta-se [*steht..da*] com igual necessidade como objetivo [*objektives*]; uma distinção tal que jamais pode ser totalmente compensada²²⁵.

A segunda menção importante está nos Parerga II, Cap. 4 – “Algumas considerações sobre a

224 CARVALHO, R. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Cap. 4, 4.2) *Analogia*: por uma filosofia do mistério, p. 214.

225 Cf., *WWV II*, Cap. 18, p. 187.

oposição entre a coisa em si e o fenômeno”, §64:

Se, aprofundando mais, intuo corpos inertes de magnitude facilmente apreciável e de forma regular e abarcável, e logo intento conceber sua existência espacial em suas três dimensões como o ser em si [*Sein an sich*] e, em conseqüência, como a existência subjetiva das coisas [*Dingen subjektive Dasein*], se me fará imediatamente palpável o impossível de tal tentativa; porque não posso pensar aquelas formas objetivas [*objektiven Formen*] como o ser subjetivo das coisas [*Dingen subjektive Sein*], senão que sou imediatamente convencido de que o que eu me represento aí é uma imagem [*Bild*] produzida em meu cérebro, que somente existe para mim como sujeito cognoscente e que não pode constituir o ser em si e por si último e subjetivo, nem sequer aqueles corpos inertes. Mas, por outro lado, não posso admitir que estes corpos inertes existam somente em minha representação, senão que há que conceder-lhes algum tipo de ser em si [*ein Sein an sich irgendeiner Art zugestehn*], posto que possuem propriedades insondáveis [*unergründliche Eigenschaften*] e, em virtude destas [*vermöge dieser*], atividade [*Wirksamkeit*]²²⁶.

A relação que Schopenhauer visa estabelecer está na consideração do ser objetivo no mundo, que tem de ser pensado em uma forma co-originária na relação entre sujeito e objeto. Desse ponto de vista, as coisas existentes no mundo exterior à consciência são tidas como uma representação verdadeira para a consciência de um sujeito, e a apreensão de um objeto, seu ser (o subjetivo da vontade), é tida em um aspecto objetivo, como se a verdade do ser subjetivo da vontade fosse uma verdade determinada pelas formas do entendimento de um

226 Cf., Parerga , II, Cap.4, §64, p.120.

sujeito. É dessa forma que o ser objetivo da vontade tem de ser visto como um produto da representação da consciência, através de uma mediação entre a epistemologia (o princípio do conhecimento) e a ontologia (a verdade da vontade), tendo na analogia o elemento mediador. A partir da exposição de Ruy de Carvalho, pensamos também que o sentido elevado da metafísica de Schopenhauer diz respeito à subjetividade da vontade, em sua autonomia, como legisladora de seu próprio mundo, e toda consideração objetiva de seu ser – o ser da vontade – deve ser vista como uma analogia no mundo da representação, analogia como forma de expressão dessa vontade.

Aqui deve ser indicado que Schopenhauer compreende a analogia no sentido kantiano. Não se trata de uma compreensão oriunda obscuridade do esquematismo *a priori* dos conceitos puros do entendimento, existente entre a faculdade da intuição *a priori* da sensibilidade pura e a faculdade do pensamento *a priori* do entendimento (que seriam as categorias)²²⁷. Schopenhauer afirma que a única via de acesso objetivo para o conhecimento do que não é fenômeno, mas que através dele se manifesta, é a vontade de viver, que pela *simples analogia* pode ser apresentada como o em si de todos os fenômenos, sendo uma exposição mais coerente do que o falseamento da exposição kantiana do incondicionado da coisa em si²²⁸. Através dessa distinção entre o aspecto subjetivo e o aspecto objetivo do mundo, podemos compreender essa necessidade de uma exposição diferente daquela que fora realizada por Kant. E principal elemento dessa nova exposição de Schopenhauer está baseada no conhecido argumento da analogia do corpo, através do qual a autoconsciência expressa a verdade da intuição da vontade como um querer do corpo sob a forma da representação. É a descoberta da vontade na consciência de si. No *Mundo* I, Livro II, §19, apresenta-nos esta questão, em que apenas no corpo, o nó do mundo [*Weltknote*], a consciência humana pode ter

227 WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 516.

228 *Idem*, pp. 572-573.

um duplo conhecimento do mundo: como representação objetiva, como objeto dos demais fenômenos do mundo, e como vontade (não como um conhecimento objetivo, mas intuitivo e original):

“o duplo conhecer que possuímos do ser e atuar de nosso próprio corpo, conhecimento que se oferece de duas formas completamente heterogêneas (...), nós o empregaremos adiante como uma chave da essência de todo fenômeno da natureza; e todos os objetos que não se oferecem à consciência como nosso próprio corpo, dessas duas maneiras somente como representação, nós os julgaremos em analogia com aquele corpo, e suporemos que, assim como de uma parte são aqueles são representação como ele, e nisso semelhantes a ele, também de outra parte, se deixamos à margem sua existência como representação do sujeito, que resta há de ser em sua essência íntima o mesmo que chamamos vontade²²⁹.

A descoberta da identidade entre vontade e corpo funciona como um dos pressupostos do argumento da analogia, intitulada a verdade filosófica *κατ' εἶδη*. É justamente por esta condição, seguindo a indicação de Daniel Quaresma, na Dissertação *A função do corpo na filosofia de Schopenhauer*, que ela não está abarcada em nenhuma das quatro verdades do princípio de razão suficiente da *Quádrupla Raiz*²³⁰. Ou seja, trata-se de uma analogia que não opera como demonstração fiel e constitutiva da objetividade do mundo, mas uma expressividade que só a imediatidade do corpo é capaz de propiciar. Há uma distinção entre o corpo [*Leib*], mediado entre a vontade como coisa em si e os demais corpos existentes no

229 WWV I, Livro II, §19, p. 157.

230 Cf. QUARESMA, D. *A função do corpo na filosofia de Schopenhauer*. Cap. 2, f) “A função do corpo no argumento de analogia”, pp. 98-99.

mundo [*Körper*]²³¹, em que a partir das propriedades comuns entre o primeiro e os demais, pelo próprio corpo a consciência infere que os outros corpos fora dela também são o resultado de uma objetivação da vontade. Encontramos uma inferência empírica que resulta em uma compreensão metafísica, havendo uma duplicidade na compreensão entre o ser da vontade [*Wesen*] e os atos do corpos de um indivíduo, e a partir disso para os demais fenômenos que são exteriores a esse mesmo indivíduo – ainda que não existam diferenças entre os atos desse indivíduos e os atos de outrem.

Passando para o segundo procedimento analógico, que diz respeito ao modo como a consciência exterior reflete a compreensão que possui do mundo, podemos tomar alguns exemplos em que encontramos Schopenhauer expõe de forma mais clara essa relação analógica. Alguns apontamentos importantes estão na *Crítica à Filosofia Kantiana*. Schopenhauer afirma, ali, em um primeiro momento, que a partir da filosofia de Kant “o mundo e a sua ordem se converteram em mero fenômeno, cujas leis se baseiam principalmente nas formas de nosso intelecto, de que a existência e a essência das coisas e do mundo (que para Schopenhauer é a vontade) já não necessitava ser explicada pela analogia com as mudanças que perdebemos e produzimos no mundo; e tampouco aquilo que concebemos como meio e fim necessitava surgir como resultado de tal conhecimento”²³². Ou seja, o detalhe aqui é que a analogia não *explica* a essência, ela apenas a *expressa*, mesma ideia contida no excerto dedicado à *Crítica do Juízo*, nas considerações sobre o Juízo teleológico, em que Schopenhauer afirma que, pelo fato de o intelecto ser um conhecimento

231 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 100, 101. Há uma passagem de Quaresma bastante esclarecedora sobre essa diferença, que consiste “no fato de Schopenhauer *geralmente* usar a palavra *Leib* para designar os corpos orgânicos, e sobretudo o corpo próprio como objeto imediato. Ao passo que *Körper* é geralmente usada para designar os corpos em geral, orgânicos e inorgânicos. Assim, o conceito de *Körper* seria um pouco mais amplo que o de *Leib*: enquanto o primeiro referir-se-ia a qualquer corpo (orgânico ou inorgânico, o segundo referir-se-ia apenas aos orgânicos, sobretudo ao corpo próprio durante o mecanismo de conhecimento. Desse modo, a sinonímia não é perfeita porque *Körper* é gênero e *Leib* é espécie: nem todo *Körper* é também *Leib*, mas todo *Leib* é também *Körper*”

232 WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 580.

sobre o exterior do mundo, não alcançando a sua interioridade, “resta conceber os produtos naturais por analogia, comparando-as com as obras humanas”²³³. *A Metafísica da Natureza* é um outro compêndio importante sobre a ideia da analogia, como na afirmação de que o impulso industrioso dos animais pode ser compreendido por uma operação finalística da natureza, em que a produção e a conservação do organismo se dá através de uma analogia, que, inclusive, “chega a se *aproximar* de uma verdadeira identidade entre o conceito e a coisa”²³⁴. Nesse mesmo sentido, fala-se ainda de uma analogia do organismo, que, nos graus mais altos da objetividade da vontade, pode ser compreendido em sua forma e aspectos fundamentais fenomênicos, operando como “o princípio de excelência no sistema zoológico”²³⁵. Ainda na *Metafísica da Natureza*, a finalidade interna é compreendida por “uma analogia com a obra de arte através do conceito de meio e de fim”²³⁶, em que “a natureza é vista agir como se seguisse uma lei, uma rotina, da qual se seguisse uma representação”, mesmo que do ponto de vista metafísico seja claro que a natureza não é guiada por uma representação²³⁷. Agora, tomando algumas passagens de *Sobre a vontade na natureza*, encontramos afirmações como no Capítulo 2, “Anatomia comparada”, momento em que Schopenhauer afirma que a passagem entre o domínio restrito dos seres orgânicos para a natureza em geral deve ser vista pela perspectiva da passagem do mundo como fenômeno para o mundo como coisa em si²³⁸. A interpretação consequente consiste em desautorizar que a razão “valha-se da analogia para postular um conceito ou estabelecer um princípio para os juízos”²³⁹, assim como ela, a analogia, fundada na experiência, é também incapaz de explicar a necessidade última das causas finais para guiar o estudo dos seres organizados. No entanto, ali

233 *Idem, ibidem*, Excerto sobre a *K.U.*, p. 600.

234 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 9, pp. 57,58.

235 *Idem*, Cap. 10, p. 112.

236 *Idem*, Cap. 14, p. 131.

237 *Idem, ibidem*, pp. 137, 138.

238 *WN*, Cap. 2, p. 84.

239 *Idem, ibidem*.

isto não significa que as analogias da consciência, resultado da atividade do juízo da reflexão, deixem de existir como produção desse espelhamento do querer da vontade. As analogias da consciência são as detentoras da imagem de mundo, espelho da analogia do corpo, refletindo o pensamento que espelha a essência do mundo pela intuição, ao mesmo tempo que propiciam a certeza da existência dos seres objetivos e a essência de sua necessidade. E talvez aqui nos apareça também o sentido das analogias e metáforas usadas ao longo da obra de Schopenhauer, em que as metáforas contribuem para uma exposição coerente dessa representação especular: o mundo da natureza é tido como espelho do querer da vontade, em que o diverso do mundo da representação é *expresso como* objetivação da vontade. As metáforas e comparações parecem cumprir esse papel, como em *Sobre a vontade na natureza*, momento em que Schopenhauer lança mão de uma expressão, uma analogia, ainda que metafórica, servindo como exemplo radical da aplicação e elucidação do “como se” em sua obra: na separação radical entre vontade e representação, afirma nosso autor, “compreendemos porque se busca em vão o ponto de encontro entre a Física e a Metafísica que, como o céu e a terra [*Himmel und Erde*], jamais querem se juntar [*nie zusammenstossen wollte*]”²⁴⁰.

Compreendemos, assim, a existência de uma dupla compreensão do procedimento analógico na obra de Schopenhauer, revelando duas verdades, que, ao final, fundem-se em uma única: a primeira, pela intuição primordial do corpo, revelando a essência do mundo como vontade; a segunda, como analogia derivada, que resulta do próprio modo como a consciência utiliza um conceito como fio condutor – em que o conceito de finalidade é exemplo proeminente –, produzindo uma imagem [*Bild*] de mundo. A analogia, como relação

240 Cf. *Idem*, Introdução, p. 43. A analogia é do próprio Schopenhauer. Se pensarmos na composição rigorosa desta imagem, talvez esta seja a sua imagem mais marcante sobre a relação entre vontade e representação em toda a sua obra. Ao final deste artigo, o sentido desta analogia deve adquirir a clareza de sentido da teleologia na vontade.

ou como “passagem” entre o mundo como vontade e como representação, implica essa tentativa de vislumbrar uma projeção da subjetividade da vontade na objetividade do mundo da representação. Uma vez que a coisa em si é impensável, e irrepresentável, e não pode se tornar um objeto do conhecimento [*Gegenstand*], *a única alternativa possível para construir essa imagem da vontade está não em considerar o ser enquanto tal, mas em considerá-lo como se fosse algo tal*. No caso da teleologia, este argumento da analogia está na base que sustenta a leitura do conceito de finalidade como guia, fio condutor do procedimento analógico na natureza. O cerne desta perspectiva da duplicidade analógica na obra de Schopenhauer evoca a necessidade de considerar o mundo em um horizonte regulativo do como se [*als ob*]. E uma importante consequência que extraímos desse pensar teleológico está em pensar essa expressividade objetiva do mundo ao problema da intencionalidade aparente, a mesma que nos coloca próximo do abismo entre consciência e natureza.

5. Intencionalidade aparente

Um dos aspectos fundamentais do tratamento que Schopenhauer dá ao problema da teleologia está no refúgio de todo discurso especulativo que deslize em uma providência. O problema da intencionalidade surge exatamente nesse contexto, como forma de refutar um discurso finalista que remeta, em última instância, a uma inteligibilidade ontológica, a uma intencionalidade divina que seja constitutiva do mundo, ou, trocando em miúdos, na indigência da reabilitação da crença em Deus ou de um mundo sobrenatural²⁴¹. Este é o pano de fundo para a interpretação da tese de Cacciola, *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, da qual extraímos a importância da perspectiva reguladora, e que nos auxilia a compreender os momentos em que Schopenhauer apresenta o traço comum entre a ilusória ideia de liberdade e os momentos dedicados ao tema da teleologia. Aqui, a distinção kantiana entre

241 Cf. *PP I*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 226.

mecanismo e técnica da natureza, como fora desenvolvida na *Crítica do Juízo* e como já fora indicada no capítulo anterior, aqui também está presente. Seguindo a ideia de que a obra de Schopenhauer é composta pelos dois aspectos do mundo, e que nossa leitura tem tentado construir essa relação ou passagem entre ambos os domínios através da visão regulativa, é importante notar como esse jogo entre conhecimento e ontologia, intuição primordial e expressão da representação também participam do problema da intencionalidade. O jogo entre intuição da vontade e expressividade da representação adquire uma nova consideração, em que os desígnios da unidade do mundo metafísico da primeira são proferidos, como ecos de uma linguagem intraduzível, mas existentes, no mundo dos fenômenos.

A correspondência entre natureza e intelecto opera em uma coincidência de regimes, como duas paralelas que se espelham. Nos *Parerga I*, no capítulo intitulado “Especulação transcendente sobre a aparente intencionalidade no destino do indivíduo”, Schopenhauer dedica algumas considerações sobre este paralelismo. Afirma que entre a intenção e a natureza há uma via de comunicação, com traços de um misticismo sugerido, ao sugerir “uma obscuridade, notando-se que há algo, mas sem se saber quem, nem o quê”²⁴². A especulação sobre o espelho paralelo entre o curso da natureza e o trajeto humano, embora “reforce” a face mística da filosofia de Schopenhauer, não permite inferir um tipo de flerte com fantasias da metafísica. Encontramos passagens que trazem este tipo de opacidade, ao tratar da projeção de uma ilusão da consciência humana, por exemplo, que “os dados que o conhecimento nos teria proporcionado para ela (nossa vontade) se poderiam quiçá reduzir ao acaso, que nos jogam cem truques que parecem meditadamente traiçoeiros, que de vez em quando resultam por uma vez especialmente favorável, ou cuidando de nós mesmos de forma indireta”²⁴³; por outro lado, Schopenhauer nos adverte que ainda assim não se está autorizado a inferir de sua

242 *Idem, ibidem*, p. 225.

243 *Idem, ibidem*.

filosofia um dogma cosmológico da razão, descartando toda hipótese que aposte no governo sobrenatural dos acontecimentos da vida individual por um demiurgo. É na confusão entre o cego acaso da vontade e a ilusão da providência feliz que Schopenhauer vê um duplo equívoco da consciência imiscuída na razão dogmática e positiva. Confusão que não só recusa a compreender o acaso [*Zufall*] da destinação humana, mas que também escorrega no erro [*Irrthum*] de julgamento.

O grande equívoco pensado por Schopenhauer pode ser traduzido na atribuição de uma manifesta intenção [*Absicht*] ao acaso manifesto [*offenbaren Zufall*]. Engano que é resultante de uma temeridade [*Verwegenheit*] da consciência. É o temor, nascido da vontade, e não do conhecimento, que torna esse mistério ambivalente: um pensamento [*ein Gedanken*] o mais absurdo [*absurdeste*] como o mais profundo [*tiefsinnigste*]²⁴⁴. É exatamente este o ensejo em que Clément Rosset captura o sentido de uma “visão absurda” nessa finalidade sem fim na filosofia de Schopenhauer. A representação de um mundo absurdo é introduzida pelo pessimismo, que não é senão o aspecto superficial da intuição mesma desse absurdo²⁴⁵. É a própria indeterminação da vontade que melhor revela a sua absurdidade: a ausência da causalidade e da necessidade nas forças que regem o universo²⁴⁶. Todo fim é fictício, regido tal como uma ilusão teatral. É justamente nessa incapacidade de designar a vontade mesma que encontramos esse sentido figurado para os fins da própria vontade. Sobre esses desígnios ocultos e incompreendidos da vontade, Schopenhauer contrapõe um “fatalismo demonstrável” [*demonstrablen Fatalismus*], regido por uma estrita necessidade [*strenger Nothwendigkeit*], a um “fatalismo transcendente” [*transscendenten Fatalismus*], oriundo de uma necessidade “profundamente oculta” [*tief verborgenen Nothwendigkeit*]. Para toda causalidade expressa na representação, *τό εἰχρή φερόμενα*, existe um paralelismo desta necessidade de tipo superior,

244 Cf. *Idem, ibidem*, p. 226.

245 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF, 1994, Chap. II, I), p. 65.

246 *Idem, ibidem*, pp. 66-67.

indecifrável, uma *εἰμαρμένη*²⁴⁷. É nesse espelhamento paralelo que a via da representação é objetivada pela vontade, mediada pela aparente intencionalidade do indivíduo, tal como “um espelho côncavo combina e ordena o que nele se projeta de forma dispersa”; ou ainda, tal como “o efeito inconsciente de nossa fantasia ordenadora e esquematizadora, semelhante à aquela virtude da qual sobre uma parede manchada vemos claramente belas figuras e grupos humanos, transladando uma conexão planificada a umas manchas que o mais cego destino derramou”²⁴⁸.

A ideia do fatalismo transcendente de Schopenhauer não é uma premissa que se dá através de um procedimento teórico, tampouco pela investigação. É algo que se impõe à consciência humana e nela vai se assentando através da experiência gradativa, inserida no seu próprio curso vital²⁴⁹. É a natureza que reflete este percurso da vida do indivíduo, do mundo, e há de se exprimir como reflexiva, dotada de previsão, sabedoria, perseverança. A significação ulterior não se limita ao fenômeno natural, e sim “ao elemento metafísico que transcende a natureza e que existe de forma plena e indivisa em cada indivíduo”²⁵⁰. Essa inserção que se apresenta à consciência apresenta um caráter adicional à perspectiva reguladora, o mesmo que já estava presente no §72 da *K.U.*, agora, devidamente transposto para a metafísica da vontade por ser oriundo daquela duplicidade analógica: o pressentimento [*Ahndung*] da perfectibilidade da natureza, e mesmo de um presságio [*Omen*] sobre os acontecimentos vindouros²⁵¹. A ideia de que a natureza é perfeita, espelhada na imagem fiel de si própria, tal como ela é projetada na consciência, também é sentida, intuída em sua perfeição, apontando para a vontade. Da mesma forma que o mundo se apresenta como algo perfeito, expresso pela relação necessária entre causas finais e causas eficientes, em que a ideia de “desperdício”

247 Cf. *PP I*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 228.

248 Cf. *Idem, ibidem*, p. 228.

249 Cf. *Idem, ibidem*, p. 230.

250 *Idem, ibidem*, p. 231.

251 Cf. *WWV II*, Livro II, Cap. 26, p. 327.

levaria ao estupor, pela intuição também se chega a compreender essa objetividade da vontade como “imanência perfeita”, “adequada”, “justa”, sem “resíduos” metafísicos.

Isso nos remete também à ideia de que a objetivação da vontade pela representação se dá por uma projeção precisa na consciência. É nessa exigência que observamos Schopenhauer e sua matriz kantiana transitarem pelo tema da perfeição da natureza na teleologia através de outros termos aparentados à ideia de pressentimento [*Ahndung*], como as noções de assombro [*Erstaunen*] e admiração [*Bewunderung*]. Na obra de Schopenhauer, esses termos cumprem a função de apontar que a Ideia de perfectibilidade da natureza, em última instância, tem o sentido de ser um pressentimento da vontade. O pressentimento último não pode ser dado à razão, que, derivada, múltipla como representação, é apenas a aparência em que a teleologia melhor representa a “maravilhosa conspiração” [*wundersame Konspiration*] das partes envolvidas pelo todo, na composição do que é vivo, e do mundo como totalidade em um sistema. A teleologia expressa a coincidência [*Zusammentreffen*] das partes entre si, o que só é possível através de um tipo de *pressentimento* [*Ahndung*] de que causas finais e causas eficientes estão unidas na raiz [*Wurzel*] do conhecimento, apontando para o ser [*Wesen*] da coisa em si, à vontade numenal. Schopenhauer afirma, por exemplo, que “cada organismo só pode ser visto como uma obra mestra exuberantemente acabada (...) porque a contemplação de qualquer figura humana nos oferece a integridade, unidade, perfeição e estrita harmonia da junção entre as partes”²⁵². É nesse sentido que a apreensão da natureza é *pressentido e tem de ser visto como* uma necessidade para o intelecto, em que nada há de supérfluo, inútil ou defeituoso, em que nada é contrário a seu fim ou imperfeito em sua classe.

A teleologia é, portanto, a expressão necessária e incondicional da perfeição da

252 *WN*, Cap. 2, pp. 82-85. Como exemplo do que está exposto acima: “toda observação empírica das obras do instinto animal, tais como a teia de aranha, a colmeia das abelhas ou a casa dos cupins são, na realidade, parte expressiva a partir da prova teleológica. Na realidade, são obras de um cego instinto, e não orientadas através de um conceito final, como se fosse um resultado de uma ampla previsão e deliberação racional”.

natureza, e nela vemos encontrar um jogo entre a verdade da natureza do mundo e intenção especular do indivíduo. Para Schopenhauer, o entendimento não sugere ter nenhum caráter constitutivo da razão nas obras da natureza, porque, em toda intencionalidade patente nas partes que constituem o organismo animal, são anunciadas as forças naturais, sem plano algum e ao acaso da vontade. Isso quer dizer que o efeito totalmente cego da natureza converge com o que é aparentemente intencionado no indivíduo, em que as forças cegas da natureza [*blinden Urkräften der Natur*] convergem com a aparente intencionalidade [*anscheinende Absichtlichkeit*] no indivíduo. É nesse sentido que a doutrina kantiana de que a finalidade foi trazida à natureza pelo entendimento está intimamente vinculado à ideia de perfeição [*Vollkommenheit*] posta em *Sobre a Vontade na Natureza*, ou do problema do fatalismo transcendente, posto em “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, nos *Parerga I*.

Assim, o juízo teleológico kantiano e a teleologia da vontade na natureza partilham de uma intencionalidade especular, como projeção da representação sobre a natureza. O detalhe adicional é o de que, para Schopenhauer, a natureza se dá também por uma concretude que possibilita um sentido genuíno à objetividade do mundo pela verdade da vontade. Isso se dá pelo sentimento [*Gefühl*] da vontade, o indicativo imediato dessa certeza da essência da coisa em si diante do problema da idealidade da aparente intencionalidade. E esse é o modo como pensamos esse *fatalismo transcendente* da vontade na metafísica da imanência, ainda que ele só exista para a consciência do indivíduo. Procuramos mostrar como o pensamento de Schopenhauer tenta se defender da tentativa de interpretar uma sabedoria do mundo a partir de uma inteligibilidade racional. A questão em aberto é se nesta objetivação da vontade no mundo da representação haveria algum tipo de inteligibilidade às escondidas, algo que Schopenhauer não admite em nenhuma hipótese.

6. Remissão a Aristóteles: a enteléquia e o regulativo

O modo como apresentamos o problema da teleologia da vontade procura lidar com o específico na obra de Schopenhauer, em nosso caso, por duas referências que são moduladas no problema da finalidade: a presença de Aristóteles e a releitura da validade do juízo reflexionante de Kant. São as duas menções que encontramos nas considerações teleológicas de Schopenhauer, embora em ambos os casos elas não sejam adotadas enquanto tal, na filigrana da exposição metafísica, e sim presentes como horizonte aproximativo. Por isso, insistimos aqui na ideia de uma *modulação*, sobretudo no que diz respeito à visão do “*como se*”, que demanda ainda um aprofundamento posterior nesta Dissertação, no Capítulo 2. Indicamos aqui, em primeiro lugar, como a presença aristotélica é feita pela ideia de “*entelequia*”, citada por Schopenhauer em alguns momentos para sugerir a presença de imanência, levando-se em consideração, a título de menção, dois intérpretes que procuram aproximá-los: Victor Goldschmidt, que em 1984 publicou um ensaio intitulado *Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales*, nos *Écrits, Tome II*; e Eduardo Brandão, em sua tese defendida em 2003 (e publicada em 2008), *A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer*. Em segundo lugar, como contrabalanço idealista, apresentaremos a necessidade de uma exposição comparativa da visão do “*como se*” na obra kantiana e na obra de Schopenhauer, que pela extensão e propósito do presente trabalho, terá seus desdobramentos no próximo capítulo.

Ao tratarmos do parentesco possível entre Schopenhauer e Aristóteles, nosso intuito não é o de esgotar o tema. Pretendemos apenas explanar as posições. Goldschmidt, por exemplo, ao tratar do tema da teleologia da vontade em Schopenhauer, aproxima a filosofia de Schopenhauer de uma visão constitutiva da finalidade²⁵³, quando este, no Cap. 26, pp. 332-333 GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales”, em *Écrits*, v. 2,

333, dos *Complementos do Mundo* teria citado Aristóteles, como elogio a compreensão sobre a natureza, isenta de toda físico-teologia. Ali Schopenhauer afirma que a ideia de que na filosofia aristotélica se diz que “a natureza cria”, e nunca que “a natureza foi criada”. A questão consiste no abandono ou não da intencionalidade na natureza, porque Schopenhauer teria se aproximado de Aristóteles no sentido de que esta vontade funcionaria como um princípio motor finalístico, e por isso constitutivo – no sentido oposto ao regulativo. A própria teoria da dupla finalidade de Schopenhauer seria uma enteléquia [έντελέχεια], como se houvesse uma “finalidade interior” e própria dessa vontade, como realização plena e completa de uma tendência, potencialidade ou finalidade natural dos processos de transformação dos seres animados ou inorgânicos. A tentativa de Schopenhauer de escapar de uma teleologia sem teologia esbarra nesse uso da finalidade através de uma efetividade ontológica.

Nesse mesmo sentido, Brandão estabelece essa relação a partir dos conceitos de vontade e Matéria [*Materie*] na obra de Schopenhauer. Por se tratar de um tema extenso, encontramos aqui duas passagens importantes. A primeira, em que Schopenhauer afirma existir um parentesco com Aristóteles, remetendo à importância do problema da elaboração do conceito de Matéria, pode ser vista em uma passagem dos *Nachlaß*, IV, 1, p. 245, em que se afirma: “a enteléquia de Aristóteles é o princípio da realidade [*Realität*], o outorgante da efetividade [*Wirklichkeit*] das coisas, em virtude da qual elas têm efetividade, realidade – em oposição a tudo meramente possível, existentes *κατα δύναμιν*, que como tal é apenas algo pensado – elas são *κατ' έντελέχειαν*: para mim, a vontade é a *Entelechie* de cada coisa”. A segunda, esta nas próprias palavras de Brandão: “que, se a *forma substantialis*, ao representar o ato da vontade *in concreto*, ou o que se objetiva, a *Materie* seria a potência que a recebe; e se ela está, agora, formada (num duplo sentido), ela é *Stoff*, causalidade *in actu*: Schopenhauer

Pris, Vrin, 1984, p.214, 216.

pensa a matéria como termo correlato da forma, assim como potência e ato”²⁵⁴. Segundo o que podemos depreender de forma geral é que a Matéria, como abstração *a posteriori* dos atos da vontade, seria uma portadora [*Träger*] das qualidades do que é efetivo, e por isso matéria e forma (composto do que é efetivo) seriam apenas separáveis no pensamento. A noção de *Matéria*, como uma abstração, comportaria uma noção de “atividade” [*Tätigkeit*] do vocabulário do idealismo alemão²⁵⁵, que remeteria, ainda que de forma modulada e também acompanhada da remissão a outras referências, às noções de ato e potência da substância aristotélica. O problema posto por Brandão, e que pretendemos aqui deixar em aberto, dado os limites de nossa pesquisa, é se há algum tipo de contradição ao aproximarmos a ideia de atividade da vontade, registro próprio da terminologia do idealismo alemão, para o vocabulário aristotélico de potência e ato. Seria a referência feita por Schopenhauer à enteléquia aristotélica doadora de um sentido tão radical – e, conseqüentemente – constitutivo para a compreensão da noção de realidade da vontade?

Corroborando essas duas menções, que funcionam aqui como registro do problema do vínculo entre os dois aspectos do mundo, resgatamos ainda algumas passagens em que Aristóteles é citado por Schopenhauer. Na *Metafísica da Natureza*, no Cap. 14, sobre a teleologia, Schopenhauer compreende que a ideia de telos, como causa final, foi introduzida na filosofia por Aristóteles, porém não em um sentido propriamente exato²⁵⁶. Essa ideia pode ser complementada ainda nessa obra, no Cap. 10, p. 78, quando se afirma que “a *forma substantialis* é a autêntica essência íntima de uma coisa, a sua qualidade específica, a razão mais profunda de seu modo de operar, de toda a sua força e externalização (...) e que Aristóteles exprime mediante a enteléquia”; e que “a *forma substantialis* é propriamente aquilo que

254 BRANDÃO, E. *A concepção de Matéria na obra de Schopenhauer*, Cap. 1, 1.4) “Tradição aristotélica e matéria”, p. 72.

255 Cf. *Idem*, Cap. 2, 2.3) “Matéria e a tradição aristotélica”, p. 148.

256 SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 14, p. 138.

chamo de coisa em si mediante a forma da representação, ou mais precisamente, o grau da objetivação da vontade em uma coisa”²⁵⁷. Nos *Parerga* I, no Capítulo “Esquema da teoria do ideal e do real”, Schopenhauer atribui um caráter ateu à filosofia aristotélica, ao afirmar que até o período cartesiano, o pensamento ocidental estava dividido em duas chaves: a bíblica, de um lado, e Aristóteles, de outro²⁵⁸, já que a sua filosofia, segundo o Capítulo “Fragmentos sobre a história da filosofia”, §5, afirma que “a filosofia de Aristóteles tem uma orientação predominantemente empírica”²⁵⁹, ou no *Mundo* II, Cap. 17, p. 172, como “inclinado à empiria e distante da hiperfísica platônica”. Outras três referências trabalham nesse sentido: no *Mundo* II, Cap. 28, p. 340, em que “a natureza é demoníaca, e não divina (Sobre a adivinhação, Cap. 2, p. 463)”; na p. 349, que, no mundo, “tudo está em uma tensão permanente e em um movimento forçado, e a marcha do mundo vai, utilizando a expressão de Aristóteles (*Do Céu*, II, 13) 'não naturalmente, mas violentamente'”; e, por fim, no Cap; 29, p. 355, que “Aristóteles diz (*Metafísica*, XII, 3; 1070a 17) que 'se existem Ideias, estas o são das coisas naturais’”.

Das referências citadas, partindo da letra de Schopenhauer e do ensejo dos comentadores escolhidos, há uma sugestão muito forte de que a filosofia aristotélica influenciou a ideia de materialidade da experiência na filosofia da vontade, bem como a ideia de que a atividade da vontade é cega, destituída de uma inteligibilidade racional, seja pelas Ideias (como nas Ideias platônicas e kantianas), seja pelo postulado de um demiurgo. Ao que nos parece, Aristóteles é citados nos dois capítulos destinados à teleologia como remissão ao ateísmo de Schopenhauer, deixando margem, porém, para se pensar se esta aproximação entre a noção de vontade e de *forma substantialis* não implicaria uma contradição entre a noção de

257 Idem, Cap. 10, p. 78; e Cap. 11., pp. 111- 112.

Cf. *WWV* I, Livro II, §27, p. 196.

258 Cf. *PP* I, Cap. “Esquema da teoria do ideal e do real”, p. 39.

259 Cf. *Idem*, Cap. “Fragmentos sobre a história da filosofia”, §5 – Aristóteles, p. 82.

vontade e a entelúquia aristotélica. Para nossos fins de pesquisa, compreendemos que Schopenhauer procurou alojar essa noção de “atividade” da vontade como parte do nó do mundo, porque, através dela, é estabelecida a passagem que propomos: a intuição da vontade pelos atos do corpo são expressas no domínio da representação através de uma terminologia que espelha esse movimento da vontade no jogo entre as leis de causalidade e o conceito de finalidade. A teleologia, através do fio condutor da finalidade, denota o caráter reflexivo da própria noção de finalidade no sistema da vontade, alojando esse *a priorismo* da causalidade do princípio de razão suficiente. A causalidade e a interpretação finalista devem, em alguma medida, trabalhar em conjunto para que intuição e reflexão sejam expressas nesse jogo entre causas e fins. E justamente aqui está uma diferença fundamental se comparada ao finalismo do juízo teleológico kantiano. Porque, na *K.U.*, as noções de finalidade e causalidade recebem essa validade objetiva pela reflexão, como resultado do idealismo transcendental que subordina o mundo empírico a uma consciência. Os juízos de percepção de Schopenhauer opõem-se à subordinação da natureza a um juízo de reflexão, ao mesmo tempo que a ideia de natureza adquire um sentido maior do que o da *Terceira Crítica*. O último passo de nossa investigação consiste em coroar essa relação entre a teoria do juízo e o mundo natural.

III

A natureza e o juízo

A relação entre natureza e fundamento do juízo está se dá nessa busca de um fio condutor [*Leitfaden*] para o estudo da finalidade e o modo como a consciência projeta uma imagem finalista de mundo nos faz notar uma diferença matricial, opositiva: o modo como a reflexão da consciência se remete à realidade da natureza, à realidade da essência do mundo.

O mundo natural e o juízo feito sobre o primeiro abre margem, primeiramente com Kant, para uma explicação especulativa que se dá para além do domínio da ciência. O estudo da constituição dos organismos, como observação dos seres organizados, indica-nos três possibilidades da leitura teleológica: através de um princípio subjetivo [*Grundsatz bloß subjectiv*], como simples máxima da faculdade de julgar [*bloß Maxime unserer Urtheilskraft*]; ou como um princípio objetivo da natureza [*ein objectives Princip der Natur*]; ou ainda como um tipo de causalidade especial [*eine andere Art von Causalität*], nomeada como causas finais [*Endursachen*]. A insuficiência desses domínios, como apontamos no Capítulo 1 de nossa Dissertação, por não terem uma correspondência a um conceito suprassensível, deixa a investigação metafísica à mercê de duas alternativas: ou se aposta em um certo pressentimento [*Ahnung*] de nossa razão²⁶⁰ (é a aposta kantiana no jogo das faculdades), ou se aposta em uma leitura a partir da própria natureza, em que poderíamos ultrapassá-la através do conceito de causas finais. Não é o caso desta última, e os mistérios mais ocultos [*verborgensten Geheimnissen*] são aqui os mais elevados: só nesse pressentimento da razão é que se torna possível a coordenação metafísica, por assim dizer, entre o domínio da natureza e o domínio da consciência. É então que o problema especulativo da crítica kantiana reaparece: se a perfeição da natureza é a expressão teleológica por excelência, e se a razão tem sempre um papel derivado na metafísica da vontade de Schopenhauer, como pensar que a Ideia de perfeição, resultante do jogo entre o juízo determinante e o juízo de reflexão, não seja um capricho da razão, “castelos de areia construídos no ar”?

No Capítulo “A Miragem do Mundo”, de *Kant e o fim da metafísica*, Lebrun aponta como a produção do juízo regulativo kantiano é devedora de um dogmatismo racional, em que a preocupação com que o conhecimento não se restrinja à experiência possível levou Kant a

260 KANT, I. K.U., 2a Parte, §72, p. :206 “Es ist also wohl eine gewisse Ahnung unserer Vernunft (...)” tradução “Por isso é provavelmente um certo pressentimento da nossa razão (...)”

ver na solução das antinomias um antídoto para todo deslize em direção aos falsos saberes do suprasensível²⁶¹. A sugestão de Lebrun é a de que a solução por antinomias permite que Kant se esquive de uma cosmologia causal, porém, através do juízo reflexionante, o dogmatismo bate à porta da metafísica. No caso, pela porta dos fundos. E o primeiro indício do deslize kantiano pode ser notado já no §68 da *K.U.*. Parágrafo que cumpre o papel de fazer o desfecho da primeira parte da Analítica da Faculdade de Julgar e preparar as condições para que se apresente uma dialética das antinomias. É certo que Kant descarta a possibilidade de que a expressão “fim da natureza” [*Zweck der Natur*] incorra no equívoco de se estabelecer uma consideração teleológica dos objetos de modo a não se confundir com o conhecimento de Deus [*Gottesbetrachtung*] ou uma dedução teológica [*theologischen Ableitung*]. Ainda que estabeleça como critério, abre espaço para que a teleologia se encontre ainda ligada à teologia teórica como propedêutica ou como passagem para a própria teleologia²⁶². A teleologia, como estudo da natureza, mantém-se no registro das observações da experiência, ao mesmo tempo que a consciência, através de suas próprias leis, faz a projeção do que é observável. A organização, como fim interno da natureza, então ultrapassa infinitamente todo o poder de uma semelhante apresentação pela arte [*alles Vermögen einer ähnlichen Darstellung durch Kunst*], cabendo ao conceito cumprir o papel de fundamento de todas as disposições causais na observação externa da natureza. Por isso, o jogo entre a faculdade de julgar determinante [*bestimmende Urteilskraft*] e a faculdade de julgar reflexionante [*reflektierende Urteilskraft*] cumpre um papel nítido em separar natureza e fundamento da natureza. É esta divisão que Schopenhauer não pretende endossar, o que significa recusar que um juízo reflexionante, racional, seja capaz de subsumir e explicar pelo conceito as leis dadas pelo juízo determinante.

261 LEBRUN, G. Kant e o fim da metafísica, Cap. III, VII, p. 129.

262 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §68, p. 201.

A diferença entre a noção de “juízo” na *K.r.V.* e a noção de juízo para Schopenhauer faz parte da crítica aplicada ao juízo reflexionante da *K.U.*, obedecendo a acusação dogmática que Schopenhauer destina à segunda edição da *K.r.V.*. Com o mesmo espírito de correção das intuições puras *a priori*, delimitando com precisão os domínios da vontade e da representação, a metafísica da vontade recusa admitir uma reflexão suprassensível do juízo reflexionante. A partir da própria leitura de Schopenhauer, o que se autoriza e fica sugerido é que a sua interpretação entende que a noção de Juízo na *K.U.* é uma noção expandida da noção posta na *K.r.V.*, e através dela Kant também incorreu no deslize dogmático, abrindo as portas para a pressuposição de um fundamento racional. Podemos entender que na *K.r.V.* a noção de juízo está localizada nas operações da razão (leia-se: entendimento), enquanto que na *K.U.* ela extrapola a restrição de ser apenas uma dinâmica racional da consciência. O que se tinha na *K.r.V.* parece, aos olhos de Schopenhauer, realmente se desfigurar em relação ao que encontramos na *K.U.*. O que parece valer para os princípios da razão e da faculdade de julgar certamente não vale para os princípios puros do entendimento, sendo nesse sentido que Schopenhauer pôde dizer que o juízo reflexionante da *K.U.* não é exatamente o mesmo que o juízo da *K.r.V.*, e que este juízo da *Terceira Crítica* passa a ter aspirações distintas da *Crítica da Razão Pura*.

Schopenhauer está mais próximo do que Kant compreende por juízo na *K.r.V.*, desde que essa compreensão sobre o juízo esteja alojada corretamente na metafísica da vontade. Se o “juízo funda-se simplesmente na razão e não tem nenhuma conexão imediata com o entendimento e o conhecimento intuitivo, tampouco com as Ideias”²⁶³, a diferença com o juízo kantiano da *Primeira Crítica* está justamente no fato de que o juízo schopenhaueriano não têm relações com as Ideias racionais de Kant. Com a doutrina da objetivação da vontade em mãos, então entendemos como nesse mesmo momento da *Crítica à filosofia Kantiana* Schopenhauer

263 WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 520.

compara a sua formulação de juízo àquela presente na *Terceira Crítica*: “o que chamo de juízo [Urteilkraft], a saber, é a capacidade de traduzir o conhecimento intuitivo em abstrato [anschauliche erkenntnis in die abstrakte] e de aplicar corretamente este a aquele”²⁶⁴. Para que o jogo entre entendimento e razão permaneça estável e bem definido na metafísica, a noção de juízo precisa estar alocada na esfera da representação. Nesse mesmo sentido, também encontramos uma passagem no *Mundo I*: trata-se da capacidade de transferir com correção e exatidão à consciência abstrata [vollkommene Bewusstsein] aquilo que se conhece intuitivamente, e por isso não se confunde com o entendimento [Verstand] e a razão [Vernunft], e sim opera como um intermediário entre ambos²⁶⁵. Tomando ainda uma outra referência, na *Quádrupla Raiz*, a faculdade de julgar é vista como a *atividade* [Thätigkeit] que vincula corretamente um conceito [Begriff] ou uma regra [Regel] a uma intuição dada [empirisch Gegebene]. O juízo faz a mediação entre o conhecimento intuitivo e o conhecimento abstrato, entre o entendimento e a razão. O pensamento transita entre esses dois limites: busca um conceito ou regra adequados para uma intuição, ou então opera o caminho inverso, procura o suporte empírico para um conceito ou regra²⁶⁶. É só nesse sentido que Schopenhauer compara essas duas atividades, compreendendo como juízo reflexionante o primeiro caso, equivalendo a segunda ao juízo determinante²⁶⁷. O juízo é o elo de ligação entre representações abstratas, porque julgar é o processo elementar e importantíssimo do pensar, consiste na comparação de dois juízos; trata-se, a bem dizer, de uma *atividade* da consciência. Ao mesmo tempo que julgar e conhecer não são processos idênticos para Schopenhauer, é preciso destacar que o juízo schopenhaueriano não é transcendental, nem transcendente. É o “operador ativo” da representação, oriundo do cérebro, órgão que torna possível toda

264 *Idem, ibidem*, Excerto sobre a *K.U.*, p. 599.

265 Cf. *WWV*, Livro I, §14, p. 115.

266 Cf. MARIA LÚCIA CACCIOLA. In: *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer* – Cap. 1. A Representação em Geral, p. 82.

267 Cf. *SG/PR* (1847), §28, p. 240.

produção da consciência, e que por isso não aspira e nem pode ser comparado com o juízo reflexionante da *Crítica do Juízo*.

É no trânsito entre natureza e metafísica que encontramos esta diferença com exatidão. A diferença matriz é que a faculdade de julgar kantiana remete a uma Ideia racional suprassensível, enquanto o juízo schopenhaueriano tem de ser pensado na doutrina da objetivação da vontade. Este se limita apenas a encontrar um encadeamento causal adequado nos processos da razão num processo que se dá junto à intuição da vontade como essência do mundo. O juízo que pensa um conceito final para o organismo e para os corpos naturais, no jogo entre finalidade interna e finalidade externa, é a expressão de uma intuição original. Ao mesmo tempo que a natureza se apresenta como espelho da vontade intuída, o juízo se revela como processo derivado, em que o próprio pensar, julgar, tem aqui de ser visto junto com a imagem produzida na consciência, como resultado dessa vontade. Desse modo, a passagem entre natureza e vontade corresponde à passagem entre ela e o suprassensível, em que as Ideias cumprem o papel de espelhar essa intuição da vontade através da expressão da perfectibilidade da natureza enquanto representação. E os juízos cumprem melhor relacionar uma intuição a um conceito.

O diferencial está no subsolo desse processo: a teleologia da vontade parece abandonar todo finalismo de qualquer tipo de fundamentação última pela razão, distanciando-se do fundamento dado na *K.U.*. Kant, ao afirmar que a legalidade desse juízo teleológico na *K.U.* só pode ser compreendido numa relação dessa mesma legalidade a um substrato suprassensível [*übersinnliches Substrat*]²⁶⁸, motivou, justamente, esta recusa na pressuposição da Ideia de um suprassensível, algo fora de questão para Schopenhauer, o que torna problemático a mera transposição do Juízo reflexionante teleológico da *K.U.* à obra de Schopenhauer. Esta conclusão nos sugere entender porque Schopenhauer não faz uso da

268 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte, §61, p. 181.

terminologia kantiana, e por isso não encontramos em sua obra o uso explícito das noções da divisão fundamental entre faculdade de julgar determinante [*bestimmenden Urteilskraft*] e de faculdade de julgar reflexionante [*reflektierende Urteilskraft*], ou entre princípio constitutivo [*konstitutive Prinzip*] e princípio regulativo [*regulative Prinzip*]. Tudo indica que o legado da K.U. nos permite dizer que a teleologia da vontade e o juízo teleológico parecem estar acordo nos resultados, mas de modo algum no modo da exposição dos operadores dessa relação. Sobretudo no que diz ao fundamento. O problema da perspectiva kantiana, para Schopenhauer, está no pensar a norma, a regra da representação em uma natureza que seja considerada simplesmente através de uma máxima subjetiva, em que se recusa toda consideração objetiva da natureza como concretude da vontade. Se se afirma, por um lado, que a finalidade não é *apenas* uma máxima subjetiva da consciência, de outro, não se permite afirmar que se trata de uma finalidade ontológica da vontade, de uma vontade como causa final.

Decorre, disso, que o conceito de finalidade não pode ser tido por uma mera aparência subjetiva, porque o jogo entre imagem da consciência e essência do mundo não é apaziguado pela reflexão, e sim pela unidade da vontade. Schopenhauer não considera a finalidade teleológica como uma orientação máxima subjetiva [*subjektive leitende Maxime*] da razão, porque compreende que o jogo em questão, aqui, dá-se entre a subjetividade da vontade e a objetividade da natureza. O resultando é este assombro [*Erstaunen*] da consciência diante da confluência da finalidade à unidade originária da Ideia, em que a natureza não é guiada por uma representação, e sim por uma representação que possa ser um espelho fiel para a consciência do querer da vontade. Assim, a teleologia pensada no mundo da natureza comporta um juízo [*Urteil*] que é racional, e que reflexiona o modo como a finalidade dos produtos naturais pode ser pensada. O juízo da consciência expressa esse “como se” [*als ob*]

na medida em que não é um conceito constitutivo de um fim mecânico, podendo-se dizer que o juízo schopenhaueriano procede como depurador da relação adequada de uma intuição a um conceito, em que ambos são representações efêmeras, imagéticas da consciência, se comparados com a intuição da autoconsciência. Por outro lado, o jogo entre autoconsciência e consciência externa pela via da representação não existe em hipótese alguma na filosofia kantiana, uma vez que não se pensa um conteúdo e concretude para a essência da natureza. Finalmente, do ponto de vista da teleologia, o juízo é, na metafísica da vontade, apenas um operador, uma “atividade” do pensamento que espelha uma intuição essencial, enquanto o juízo teleológico tem de se remeter a um fundamento racional, deslocando a natureza de qualquer sentido concreto e essencial.

Há, portanto, uma implicação diferente da relação entre a teleologia da vontade e o modo como ela se expressa para a consciência a partir da herança kantiana. Se existe um primado da vontade sobre a representação do sujeito que conhece, é porque o sujeito do querer da metafísica da vontade é radicalmente oposto ao sujeito transcendental kantiano, capaz de subsumir a volição à razão. Encerramos este capítulo exatamente através de nosso primeiro apontamento sobre o modo como Schopenhauer se referiu à *Crítica do Juízo* na *Crítica à Filosofia Kantiana*, ao afirmar que Kant teria acertado no resultado ao afirmar a ausência de uma intencionalidade de todas as forças regulares da natureza, mas teria pecado ao negar um trânsito de um âmbito da natureza a outro²⁶⁹. Compreendemo que o cerne da crítica de Schopenhauer à *K.U.* é o de que se trata de uma obra que contém uma teoria engenhosa, com observações gerais acertadas e verdadeiras, mas distante da propriedade do objeto, é preciso verificar, ainda, o desdobramento desse como se pensado a partir do sujeito transcendental kantiano e o sujeito do querer de Schopenhauer. A recusa de um conceito suprassensível que fundamente a realidade do juízo reflexionante é a recusa do conceito de

269 WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, Excerto sobre a *K.U.*, p. 601.

liberdade posto na Crítica do Juízo. A investigação sobre a finalidade na natureza desdobra-se na investigação sobre a relação entre natureza e ética, o que implica também pensar uma outra relação entre a visão especular do *como se* e a genuína prova moral.

Capítulo 3

Modulação: ética e teleologia em Schopenhauer

I

Complemento ao pensamento único

No chamado pensamento único [*Der eine Gedanke*] de Schopenhauer, todos os caminhos levam à vontade, e o pensar teleológico deve estar contido nessa unidade. O trabalho envolvido no primeiro e determinante capítulo da nossa proposta de dissertação ocupou-se das doutrinas do Livro I e II do *Mundo I*, ao tratar da relação entre representação e vontade, e nelas o problema da finalidade como representação da natureza. A partir disso, o coroamento desse pensamento sistemático nos conduz ao problema dos fins da vontade por meio de um domínio complementar e fundamental em sua obra: o tema que contempla o problema sobre os fins éticos do homem, sobre a suposta escolha entre afirmar e negar a vontade, em que a liberdade dessa mesma vontade alimenta e faz perdurar toda a face determinista de sua objetivação. O domínio da natureza articula o problema da finalidade do mundo e o da finalidade para o indivíduo, ao mesmo tempo que o problema do sublime emerge como conector desses dois domínios, natureza e ética. A crítica de Schopenhauer à *K.U.* passa pelo elogio desse “como se” [*als ob*], e na polissemia do sentido da Ideia schopenhaueriana encontramos a ideia de que o mundo evoca um movimento de “desindividuação” no sujeito, tão necessário à conduta ética genuína. Assim, a divisão que corresponde ao problema da relação entre a teleologia na natureza e uma ética teleológica na obra de Schopenhauer sustenta-se em seis excertos didáticos: sobre a relação entre natureza e ética na perspectiva teleológica; sobre como o problema de uma ética teleológica nasce do conflito entre indivíduo e mundo; sobre o problema da liberdade da vontade, em oposição à

K.U.; sobre a teleologia na justiça eterna; sobre a teleologia em seu significado moral, no sentimento, impulso sexual e amor; por fim, sobre a teleologia e o problema do sentido da existência: o paradoxo do absurdo²⁷⁰.

II

Da relação entre natureza e ética na perspectiva teleológica

O problema do livre-arbítrio é um espelhamento do tema da finalidade e da atividade final na natureza, porém, voltado à condição metafísica do homem e de sua consciência. Uma indicação importante dessa presença na história da filosofia está na obra *O pensar teleológico*, de Nicolai Hartmann. Ela nos serve de guia para situar o nosso problema. Ali se nos apresentam dois argumentos dessa perspectiva da história da filosofia, aos quais não se pode furtar: o teleologismo da história e a teleologia do valor ético²⁷¹. Se tomarmos a perspectiva história do problema da finalidade, abre-se espaço para uma teleologia política. Nela, pensamos uma atuação do conceito de finalidade “por sobre” a consciência do homem, de um povo, através de um fim que já está presente, mas que não se dá pela consciência daquele que atua. A história teria de aparecer como o resultado da eleição dos produtos que compõem as

270

À relação pensada entre o problema da finalidade na natureza em paralelo ao problema da finalidade na ética, vale observar que o contexto desta afirmação torna comum o fundamento da natureza e o fundamento da ética na discussão sobre o problema da teleologia na natureza. *Sobre a vontade na natureza* (1836) é o primeiro dos escritos do final desta década, coroado pelos *Dois problemas fundamentais da Ética*, publicados em 1841, reunindo *Sobre o Fundamento da Moral*, de 1837, e *Sobre liberdade da vontade*, em 1839. Todos os escritos éticos deste Schopenhauer maduro, objetos preponderantes de nossa pesquisa, dão conta do problema da liberdade a partir desta asseidade [*Aseität*] da vontade, resultante da análise do problema da finalidade neste ensaio, o que já foi discutido anteriormente, tanto na ocasião do relatório parcial, como em nosso material de qualificação. Esta tese principal é desenvolvida nos ensaios do final dos anos de 1830, a segunda publicação do *Mundo* (Tomos I e II), em 1844, e ainda os *Parerga e Paralipomena*, de 1851.

271 Cf. HARTMANN, N. *Ontologia. V. El pensar teleológico*, Capítulo 8, e) Contra el teleologismo de la história e Capítulo 11 Los auténticos argumentos del sentido y del valor.

formações (Estados, constituições e instituições), em que tudo está sintonizado entre si “finalmente”²⁷². A presença desse historicismo finalista tende a ser totalizante, determinadora, contraposta à previsão dos grandes espaços de tempo da história, em que o homem pode guiar a sua conduta sob os fins propostos num prazo breve, previsível. A aporia de um fim da ordem política e histórica coincide com a aporia do orgânico, que, aqui e ali resulta incompreensível como podem existir determinantes fins sem que haja uma consciência que os proponha²⁷³. É exatamente nessa aporia que se abre a luz sobre a teleologia real do relativismo do valor sobre o sentimento moral, ou mesmo sobre o postulado de predeterminação das ações éticas. Tendo como ponto de partida as normas como fins cósmicos, as ações humanas podem ser determinadas obrigatoriamente por elas, determinando todo atuar e todo omitir²⁷⁴. O problema clássico dessa perspectiva busca a genuína exigência moral, na dúvida entre um dever-ser independente de toda força que o realize, ou se haveria uma liberdade de eleição dos fins. Esta não seria efetuada pelos ditames da onisciência de um demiurgo, sendo isenta da perspectiva teológica da consciência moral.

Na metafísica da vontade, não encontramos uma filosofia da história. Na contramão do legado distintivo da filosofia idealista, Schopenhauer não poupa clareza para rebaixar as aspirações do “saber histórico”. Tomando as passagens do Capítulo 38 do *Mundo II*, dedicado ao tema, a história [*Geschichte*] é tida como algo que não pode fazer frente à filosofia, porque não pode fazer parte de sua série metafísica. Não possui o fundamental da ciência, a subordinação do conhecido [*Subordination des Gewußten*], uma vez que se trata apenas de um saber [*Wissen*] de mera coordenação [*bloÙe Koordination*]. Por isso, não há um sistema de história, como qualquer outra ciência. E se a história é certamente um saber [*Wissen*], e não uma ciência [*Wissenschaft*], é porque Schopenhauer está pensando uma oposição radical e

272 Cf. *Idem*, Capítulo 9, e) Contra el teleologismo de la historia, p. 342.

273 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 341.

274 Cf. *Idem*, Capítulo 11, f) La obligatoriedad de las normas morales, p. 365.

conflituosa entre indivíduo e mundo, entre os fins da individualidade e os fins do mundo. As ciências, como sistema de conceitos, trata de gêneros; a história, de indivíduos. O interessante da perspectiva histórica está justamente no seu saber específico, porque todo conhecimento histórico que aspire à universalidade é meramente subjetivo, destituído de qualquer aspiração objetiva. Aos olhos de Schopenhauer, a ideia de um movimento da história seria uma aberração²⁷⁵. O universal da história não é um universal dos conceitos [*Allgemeine objektives Begriffe*], e sim um universal subjetivo do conhecimento [*Allgemeine subjektives meiner Kenntniß*]. No entanto, esse universal tem de ser pensado em um sentido muito frouxo, superficial, pois, alocada ao objeto singular, ao feito individual, a história é o contrário da aspiração universalizante da filosofia. A mente filosófica opõe-se à cabeça histórica, tal como a investigação está anteposta ao desejo de descrição. Na natureza, só a espécie é real, porquanto os gêneros são abstrações. Só há realidade para os indivíduos e seu curso vital, do mesmo modo que os povos e sua história são abstrações²⁷⁶, o que significa dizer que em toda história construtiva e toda edificação não modifica o “*movimento natural*” da consciência, que permanece inalterada na metafísica da vontade. O testemunho da consciência é, portanto, moral, e não histórico: trata do indivíduo em sua realidade metafísica, despolido do idealismo abstrato do perspectivismo histórico.

Se a razão é para o indivíduo o que a história é para o gênero humano²⁷⁷, então a linguagem [*Sprache*] está para a razão [*Vernunft*] do indivíduo o que a escritura [*Schrift*] confere à abstração do gênero humano. É pela linguagem da razão que todo o peso do problema da liberdade humana se debruça na ordem ética do mundo. Prova disso é que neste único e mesmo capítulo dedicado ao assunto da história, Schopenhauer é claro ao afirmar que só a realidade do curso vital de cada indivíduo propicia a unidade, conexão e autêntico

275 Cf. WWV II, Cap. 38, pp. 428-429.

276 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 427.

277 Cf. *Idem*, *ibidem*, p. 430.

significado [*wahre Bedeutsamkeit*], cujo ensinamento possui um sentido moral: “Unicamente nos processos internos [*innern Vorgänge*], enquanto concernem à vontade, têm a verdadeira realidade [*wahre Realität*] e são acontecimentos efetivos, porque só a vontade é a coisa em si. Em cada microcosmo se dá o macrocosmo, e este não contém nada mais do que aquele (...). O que narra a história é tão só, de fato, o largo, árduo e intrincado sonho da humanidade”²⁷⁸. A relação da vontade com o indivíduo é, por isso, o ponto de partida de uma investigação do sentido da universalidade da vontade. Nela reside esta passagem de uma esfera à outra, no trânsito entre a essência do indivíduo e a essência da natureza, coalizando o discurso da essência do mundo como vontade. A exigência de que a metafísica seja o suporte da ética precisa fundamentar a moral a partir do ponto de vista da consciência individual, e não histórica, emergindo o difícil problema de mostrar, contra toda experiência, “a conexão entre a força que atua segundo leis naturais da consistência do mundo e a moralidade que radica o peito humano”²⁷⁹.

Adotando o ponto de vista da consciência individual, a relação entre a metafísica da natureza e a metafísica da ética estão aproximadas em um jogo duplo: entre a aparente [*Schein*] liberdade do indivíduo e a aparente necessidade mecânica do mundo inorgânico. É ilusória a diferença radical entre os fenômenos da natureza inorgânica e a vontade que é percebida pela autoconsciência como o íntimo da própria essência do indivíduo. A vontade é o unificador desse contraste [*Kontrast*] entre o efeito necessário da relação de causalidade na natureza inorgânica e o aparente – mas igualmente necessário – arbítrio [*Willkür*], que caracteriza a essência [*Wesen*] humana específica²⁸⁰. E, na medida em que a vontade é a essência íntima da vida, responsável por todos os graus de seu fenômeno, do inferior ao supremo, em todos eles atua o paradigma de “uma vontade que carece totalmente de um

278 *Idem, ibidem*, p. 427.

279 *WN*, Cap. 8, p. 198.

280 Cf SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, Cap. 9, p. 71.

objetivo e fim último; que é sempre ânsia [*Streben*] porque a ânsia é sua única essência [*Wesen*], a que nenhum objetivo logrado põe fim e que portanto não é suscetível de nenhuma satisfação finita, senão que somente pode ser reprimida, ainda que em si seja infinita”²⁸¹; ou ainda: “que a vontade, cuja objetivação é a vida humana [*Objektivation das Menschenleben*] como o são todos os fenômenos, é um afã sem objetivo nem fim [*in Streben ohne Ziel und ohne Ende*]. A marca dessa ausência de fim a encontramos expressa também em todas as partes de seu fenômeno, desde a forma mais geral – o tempo e o espaço sem fim – até o mais perfeito de todas as partes de seus fenômenos, a vida e o afã humanos”²⁸². Por isso, Schopenhauer aponta os três extremos da vida humana, a serem considerados como os verdadeiros elementos da vida real do homem: em primeiro lugar, o poderoso querer [*gewaltige Wollen*], as grandes paixões [*die großen Leidenschaften*] (*radscha-guna* do hinduísmo); em seguida, o conhecimento puro [*das reine Erkennen*], a captação das Ideias [*das Auffassen der Ideen*], a liberação do conhecer da servidão da vontade, a vida do gênio (*satwa-guna*); por fim, a letargia máxima da vontade e do conhecimento a ela ligado: o anelo vazio da vontade, o tédio que petrifica a vida (*tama-guna*)²⁸³. No querer que se expressa nas Ideias se revela o tédio, o seu produto, no qual o domínio ético deve dar conta dessa situação limítrofe do homem como ser [*Wesen*] da vontade.

Toda a análise moral da atividade humana esbarra na impossibilidade de se alcançar uma satisfação duradoura e no caráter negativo de toda felicidade. Ao impulso mesquinho da percepção ilusória do indivíduo cabe a visão panorâmica da vida, do homem e de suas relações. É nela que melhor se observa o débil e vacilante ziguezaguear entre o miserável querer dos objetos corriqueiros que sempre se repetem, toda fuga ao tédio. Insossa, irrelevante, assim se vê a vida humana, expressão objetiva do que se sente em seu interior,

281 WWV I, Livro IV, §56, p. 366.

282 *Idem*, §58, p. 379.

283 Cf *Idem, ibidem*, pp. 379-380.

apática e inconsciente. Ainda seguindo as passagens do §58 do Mundo I, Livro IV, no langor mortífero da vontade, “os homens se assemelham a um mecanismo de relojoaria, aos quais se dá corda e marcham sem saber por quê; e cada vez que é engendrado e nasce um homem, volve-se a dar corda ao relógio da vida humana e se repete de novo a mesma canção mil vezes cantada, frase por frase e compasso por compasso, nas suas insignificantes variações”²⁸⁴. No apagar dos anelos e do atormentar-se, “cada indivíduo, cada rosto humano com seu curso vital é somente um breve sonho do infinito espírito da natureza, da persistente vontade de viver [*Willens zum Leben*]”²⁸⁵. O afã da vontade sobrepõe-se a toda individualidade, toma dela apenas a ocasião para existir. O olhar da ética deve sobrevoar o estante diminuto, para que a amplitude da compreensão extemporânea do fenômeno revele o delírio onírico que transcorre as quatro idades da vida humana até a morte. O lado grave da vida se revela na banalidade das figuras passageiras, em que toda afirmação da vontade de viver é paga com a dor, cuja vista de um cadáver dispõe toda a consciência na seriedade súbita, repentina²⁸⁶. Como os atos da vontade são os próprios atos do corpo, a sua objetivação instantânea, todo o peso metafísico é visto e sentido na atividade humana. São os atos o cerne da questão moral, e nela repousa tudo o que se pode dizer a respeito de uma filosofia prática na obra de Schopenhauer.

A consideração de uma filosofia prática [*praktische Philosophie*] é apenas um sentido usual da expressão, e só existe em oposição à parte teórica. Schopenhauer não admite que se fale de uma filosofia prática no sentido forte, como prescrição das ações humanas. Qual seja o objeto imediato de investigação, toda atividade da filosofia é sempre teórica, e o essencial está sempre no atuar de forma puramente contemplativa, a *investigar*, e não em um *prescrever*²⁸⁷. Na metafísica de uma vontade que é cega, sem fim, não há uma direção normativa da vontade

284 WWV I, Livro IV, §58, p. 380.

285 *Idem, ibidem*.

286 Cf *Idem, ibidem*.

287 Cf. *Idem*, §53, p. 327.

como númeno para o fenômeno das ações humanas. Não há correção de caráter, direção de conduta, e nenhuma aspiração moral é possível senão para uma consideração radical do valor ou inutilidade da existência [*Werth oder Unwerth eines Daseyns*]. Toda perspectiva de emancipação se debruça na transcendência do indivíduo, que só pode se dar nesta imanência do mundo, para nele se dissolver. E os conceitos mortos de uma filosofia prática devem dar lugar à essência íntima do homem, ao *daimon* que o dirige: na filosofia do pessimismo schopenhaueriano, trata-se tão somente da salvação [*Heil*] ou perdição [*Verdammniß*] do homem. Como a filosofia não pode fazer mais do que interpretar e explicar o existente, em levar o ser do mundo que se expressa a cada qual de maneira compreensível *in concreto*, sua tarefa almeja revelar, a partir do sentimento [*Gefühl*], um claro conhecimento abstrato da razão em todos os sentidos possíveis, sob qualquer ponto de vista²⁸⁸. Portanto, se a filosofia não pode ser dita prática, a sua contrapartida é o homem, primário e essencialmente prático. O foco da moralidade é o homem, e não um postulado moral da filosofia. E a certeza importante desta fonte da vontade pelo sentimento está tão à mão do homem “filosoficamente inculto”, na sua consciência clara do aspecto ativo, efetivo, de seus atos de vontade. Do ponto de vista de sua autoconsciência, busca pelas *consequências* de suas ações; mas, do ponto de vista da filosofia, trata-se tão somente da procura pelas *razões* do querer que corresponde às ações do homem. Todo *atuar* [*Thun*] depende única e totalmente de *seu querer mesmo* [*Wollen*]²⁸⁹. A pergunta moral, portanto, não procura pelas explicações do próprio querer, e sim acerca da possibilidade de que o homem possar querer algo outro do que ele quer. As indagações morais, portanto, repousam no conflito da verdade interna, o veredicto para todas as verdades físicas.

Uma vez situados na perspectiva interna do indivíduo, as afirmações que sugerem um

288 Cf. *Idem, ibidem*.

289 Cf. *WN*, Cap. II, p. 52.

recorte teológico na análise ética da conduta humana também podem ser vistas nos Parerga I, Cap. 8, desta vez como extensão do problema entre salvação [*Heil*] e a perversidade [*Perversität*] – expostas nos pares antônimos da bondade [*Güte*] e da maldade [*Bosheit*]. Ali se diz que a observação da conduta humana reflete, respectivamente, o caráter bom ou mal das coisas, as suas manifestações extremas de moralidade e imoralidade. Schopenhauer então pode afirmar que “pensar que o mundo tem um significado físico e não moral é o erro máximo, o mais funesto, o fundamental; é a verdadeira perversidade do ânimo e no fundo constitui aquilo que a fé personalizou no anticristo”²⁹⁰. Ora, aqui notamos a exigência de se vincular o percurso da natureza ao percurso da ética, entendendo, ainda, que, em um contexto metafísico que não fosse o da metafísica da vontade, tal afirmação chamaria a atenção para um tipo de teleologia ética prescritiva. A bondade estaria vinculada a uma necessidade final de ação ética, sob a pena de incorrer em uma perversão do indivíduo, como se houvesse subvertido a ordem do mundo. Schopenhauer certamente recusaria uma leitura desse tipo, ainda que admita o sentimento inato de uma significação moral do mundo e da vida. A difícil interpretação da contradição entre esse sentido e o curso do mundo é o mote para que os escritos sobre a moralidade requeiram a exposição de seu fundamento autêntico, puro, eficaz no que diz respeito ao fim natural que o desperta. É nele que podemos vasculhar em que medida há ou não um direcionamento ético da vontade e da vontade para o indivíduo.

O problema da teleologia da vontade na ética busca o fundamento da moral, que não pode em absoluto ser outro do que a própria moralidade: àquilo que teórica e idealmente é *moral*, é, prática e realmente, *moralidade*²⁹¹. E se a resposta almejada ao problema que se põe entre metafísica e moral não se contenta com os postulados morais da experiência empírica, dos juízos morais que se produzem na vida comum, é porque a pergunta deve ser, afinal,

290 *PP II*, Cap. “Sobre a ética”, p. 221.

291 Cf. *WN*, Prólogo, p. 7.

teleológica: em que se baseia o mundo natural? Por não se tratar aqui de uma pergunta oriunda da psicologia, e sim da metafísica, esta corresponde unicamente à restituição da pergunta executada na teleologia da natureza: afinal, a que fins atende esta vontade cega? Ou, ainda: como o querer humano é o produto incontornável da objetivação dessa vontade, e qual seria o sentido de uma conduta moral do querer a partir das ações que o expressam? O paralelismo entre a problemática da natureza deve ser feito com a ética, e isso deve ser feito pela hipótese de que as máximas para a conduta ética são, na verdade, também uma imagem especular da razão, a fim de dar conta do sentimento moral pelo fórum íntimo da vontade de cada um. Da mesma forma que a realidade do mundo é dada pela vontade, expressa numa teleologia em que todo conceito de finalidade é apenas uma expressão racional, também os códigos de conduta morais precisam ser pensados pela necessidade da razão expressar as condutas do indivíduo também em um *como se*, na medida em que também aponte para a realidade do fundamento da moral, a vontade. No “real-idealismo” de Schopenhauer, retira-se o peso da prescrição moral, ao mesmo tempo que a realidade do mundo da vontade leva o homem a uma redenção com os próprios fins da vontade, reconhecendo a essência íntima de seu querer como a essência íntima do mundo. Nossa hipótese é a de que Schopenhauer parece conciliar uma necessidade metafísica dupla: ao mesmo tempo que precisa evitar uma metafísica normativa, desvinculando toda moral e todo direito de uma cosmologia fundante, também carece, no entanto, de uma negação da perversidade do relativismo moral, incapaz de reconhecer o erro, o injusto, o que é o mal, a perversão.

Nessa duplicidade que apontamos, o desenrolar do método de análise, assim nos diz Schopenhauer, tem de dar conta do desenrolar do atuar humano para o pensamento único [*der einen Gedanken*], que constitui todo o conteúdo da doutrina da vontade, em que o livro de ética é a comunicação desse pensamento da forma completa possível²⁹². Diga-se de passagem,

292 Cf. WWV I, Livro IV, §53, p. 328.

a decomposição desse pensamento único em várias considerações é uma simples forma superficial, necessária para a exposição de sua doutrina²⁹³. A teleologia da vontade, pensada na esfera da moral, é o recorte que pode pensar o conflito entre númeno e fenômeno. Esse conflito é expresso por uma vontade cega e destituída de uma finalidade cosmológica, que, para a consciência, objetiva-se sob a forma da representação de uma finalidade do mundo, traduzida nas questões da eticidade humana: afinal, como o indivíduo, enquanto pluralidade da vontade, pode pensar o conflito entre ele, indivíduo, e o mundo? Como é possível conciliar a ânsia de uma felicidade particular de uma consciência a um mundo em que a dor é real e toda felicidade positiva é uma quimera? O indivíduo, ainda que reconheça a ausência de sentido da conduta moral, ainda assim se sente impelido a pensar, executar e seguir máximas e regras. É *como se* houvesse uma finalidade da vontade que o levasse a se objetivar como sujeito do querer que nega a si próprio. O dilema entre indivíduo e mundo, entre o reconhecimento da vontade no mundo e a negação do próprio querer, compõe o problema da destinação ética.

III

O conflito entre indivíduo e mundo

O ensaio *Sobre a vontade na natureza* é paradigmático para os temas que envolvem o problema do organismo. Metafísica, física e ética são as faces do problema da finalidade da vontade para o indivíduo, e não por acaso existe um excerto dedicado a coroar o debate entre ciências naturais e metafísica da vontade: “Remissão à ética” é o oitavo capítulo deste ensaio, e parece ratificar a posição do Schopenhauer maduro, ao demonstrar como o problema que

293 Cf. *Idem, ibidem*, §54, p. 343.

envolve a separação entre intelecto e natureza opera tanto na consideração do organismo pela ótica da natureza, como também é o mesmo que envolve a base efetiva e imediata da ética [*wirklich und unmittelbar die Stütze der Ethik*]²⁹⁴. Igualmente, para a investigação da conduta dos homens, a vontade é tida, para Schopenhauer, como o *ens realissimum*; isto é, que não pode ser vista como um ente da razão, porque não opera como hipóstase fabricada, tampouco como uma palavra de sentido incerto e vacilante²⁹⁵. A asseidade da vontade leva à constituição dos órgãos, e se remete à primeira condição de uma ética: a indestrutibilidade do ser, da vontade de viver. É justamente esse caráter de permanência da vontade que nos aproxima do §54 do *Mundo I*. Ali Schopenhauer compreende que o conhecimento claro e certo do mundo abre a perspectiva de uma representação que se abre à vontade como um espelho [*Spiegel*]²⁹⁶. Nessa projeção especular da consciência, a vontade conhece a si mesma com graus crescentes de claridade e perfeição, dos quais o mais alto é o homem. A totalidade do mundo é tida *in abstracto*, cuja essência, contudo, só recebe sua completa expressão através da série conexa de suas ações, sendo a razão o que torna possível essa conexão autoconsciente de tais ações pela vontade.

A relação entre intelecto e natureza, como doutrina da objetivação da vontade, evoca pensar o mundo fenomênico *como espelho do querer*. O conhecimento desse querer humano é o mesmo do próprio querer em geral. O que a vontade quer é sempre a vida [*und da was der Wille will immer das Leben ist*], e, precisamente porque esta não é mais que a manifestação desse querer para a representação, a vontade pode ser traduzida no pleonasma da “vontade de viver”²⁹⁷. Esse conhecimento é traduzido pelo conflito entre natureza e indivíduo, existente como produto dessa divisão entre verdade e ilusão. Como apontamos nos capítulos anteriores,

294 Cf. *WN*, Cap. 8, p. 199.

295 Cf. *Idem, ibidem*, p. 201.

296 Cf. *WWV I*, Livro IV, §54, p. 330.

297 Cf. *Idem, ibidem*, p. 331.

se a natureza expressa com total pureza a grande verdade que só as Ideias têm a verdadeira realidade, então só nelas se pode buscar a verdadeira realidade das coisas, através da perfeita objetivação da vontade. Os indivíduos, aqui, são apenas a mediação da natureza; e dado que o indivíduo é a natureza mesma, no seu grau máximo de autoconsciência²⁹⁸, no entanto a ela está subsumido, e todo o valor ético precisa ser pensando, enquanto fim, na dissolução de toda individualidade. Não há dogma mais enganoso do que aquele que põe o homem ante a natureza como dominador capaz de adestramento de suas forças: “a natureza não erra, seu curso é seguro e não o oculta. Tudo está nela e ela está em tudo”²⁹⁹. Para Schopenhauer, limitada, a reflexão pouco pode fazer frente à poderosa voz da natureza, clara e exibida abertamente em seu atuar; obscurecida pela ilusão da visão obtusa, restrita nessa consciência humana finita e egoísta, ocupada de si própria.

O ponto de contato entre a infinitude da natureza e a existência perecível do indivíduo se dá justamente na distinção entre o conhecimento racional abstrato, expresso em palavras, e o conhecimento vivo [*deutlichen Erkenntniß*] das ações e da conduta³⁰⁰. O corpo orgânico pode ser considerado um termo médio entre a vontade e o intelecto, e ao indivíduo há então uma fusão de dois sentimentos distintos: o apego à vida, e o subsequente medo da morte. Ambos não são oriundos do intelecto, e sim da vontade, na ofuscação de seu afã: a partir do ser originário, esse temor sem conhecimento é provocado, resultado da cegueira da vontade de viver. A infinitude da vontade e os fins temporais do fenômeno, o pêndulo entre vida e morte, resultam da constituição de um intelecto que possa se tornar o espelho o mais fiel da própria vontade, com o grau máximo da objetivação da vontade. No entanto, do ponto de vista da consciência humana, o intelecto sobrevive em um paradoxo: a vontade precisa do intelecto, perecível, para os seus próprios fins, ao mesmo tempo que o intelecto tem como fim a

298 Cf. *Idem, ibidem*, p. 332.

299 *Idem, ibidem*, p. 337.

300 Cf. *Idem, ibidem*, p. 342.

tentativa de subsistir como objetivação da vontade. Do ponto de vista ético, esse movimento de afirmação particular é visto como uma oposição ao movimento geral da natureza. Cabe, portanto, a pergunta: que movimento ocorre no pensamento de Schopenhauer, a ponto de situar a consciência humana no conflito entre a equivocada finalidade ética de se afirmar, contraposta, paradoxalmente, à natural finalidade ética de anular-se a si mesma?

O temor à morte é um dos aspectos dilemáticos deste problema da finalidade para a consciência. Na abertura do Cap. 41 do *Mundo II*, Schopenhauer sugere esta leitura do problema como um paradoxo: “O animal vive sem conhecer verdadeiramente a morte: por isso, o indivíduo animal desfruta imediatamente do pleno caráter imperecível da espécie, enquanto só é consciente de si como algo sem fim”³⁰¹. Aqui encontramos a ideia de que o homem, ao afirmar a sua individualidade, aplica um fim para a sua existência particular, e então se ilude a ser um outro da sua espécie. Sendo um outro do que ela, não a desfruta como ideia adequada da vontade, mas luta pela sua existência particular. Do mesmo modo como a consciência individual é resultado da vontade, o medo apriorístico frente à morte é apenas o reverso dessa vontade de viver. A vontade se afirma no indivíduo, e este só existe ao afirmá-la. Para a consciência humana, o conflito torna-se insolúvel pela trivialidade da luta que o conhecimento trava com a vontade, enquanto o juízo está a aplaudir o suposto triunfo do intelecto. Como na metafísica da vontade não há qualquer vitória do fenômeno frente à coisa em si, Schopenhauer pode concluir sobre o poderoso apego à vida como algo cego e irracional, justamente porque é resultado da cega vontade de viver³⁰². É o homem, e não a vontade, aquele a sofrer pelo seu caos; vive o falso deleite de seus mandos, e padece pela dor de seus desmandos, acuado. Ao intelecto do indivíduo a morte não seria um problema: é somente à sua vontade de viver que o problema se traduz na questão do sofrimento da

301 WWV I, Livro IV, §54, p. 342.

302 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 449.

inexistência, do não-existir do fenômeno. A aflição diante da morte paira sob todos os aspectos volitivos. A extinção de toda sensibilidade, irritabilidade, de toda objetividade que se torna possível a partir das intuições é o ponto conflituoso entre a importância do indivíduo e a indiferença da natureza

A parte cognoscente do indivíduo, o seu intelecto, é o acompanhante efêmero da vontade. É apenas no lapso da eternidade, no tempo, que o conhecimento ilumina. A morte se faz tão temível muito menos pela iminência do final da vida do que pela destruição do organismo, a vontade apresentada como corpo³⁰³. Como a consciência não é a causa, mas o produto da vida orgânica, não se pode concluir que ao cessar a vida orgânica a força que atuava para a sua permanência tenha se convertido em nada. O que Schopenhauer está nomeando como força vital que vivifica a consciência é o caráter imperecível do ser, o princípio mais íntimo de vida. É o mesmo que torna capaz a permanência da matéria [*Materie*] como reflexo imediato e a visibilidade genérica da coisa em si, disposta a reproduzir a sua verdadeira eternidade sob a imagem [*Bild*] de uma imortalidade temporal³⁰⁴. A aniquilação de dado indivíduo em detrimento de outro lhe é indiferente como produto final. Numa belíssima passagem se diz que “a natureza diz isto com muita claridade e não mente jamais, mas não comenta suas declarações, senão que melhor fala com o lacônico estilo do oráculo”³⁰⁵. Através dela, Schopenhauer conclui a respeito dessa relação em que o homem se vê como a própria natureza, mas impotente diante de sua imponente: “se olhássemos com suficiente profundidade, coincidiríamos com a natureza e consideraríamos a morte ou a vida com tanta indiferença como ela”³⁰⁶. Nesse critério relativo do intelecto face ao problema da vida e da morte, também se afirma, tal como na teleologia da natureza, que a finalidade do

303 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 452.

304 Cf. *Idem, ibidem*, p. 456.

305 *Idem, ibidem*, p. 457.

306 *Idem, ibidem*, p. 458.

mundo, na sua ordem e sua índole não podem ser algo absoluto, sob uma expressão verdadeira. A natureza, aqui, é o “espelho tutor” do homem e de sua consciência, é o critério empírico que melhor designa os domínios do fenômeno da consciência e a vontade numenal.

Como um tutor onisciente, a natureza é o espelho nítido do querer, em que o Eu é o ponto obscuro na consciência [*das Ich ist der finstere Punkt im Bewußtseyn*]. Todo Eu se funda na consciência, e la não existe antes do nascimento do indivíduo, nem perdura após a sua morte³⁰⁷. A consciência é o específico do homem, sua idiosincrasia individual, uma projeção ao exterior que não vê a si própria. Cabe aqui a metáfora de Schopenhauer: “tal como o olho, em que na retina o ponto de entrada de seu nervo ótico é cego, igual ao próprio cérebro é plenamente insensível, o corpo solar é obscuro e o olho vê tudo, salvo a si próprio. Isto quer dizer que a capacidade cognoscitiva está toda orientada para fora, voltada com a finalidade da simples autoconservação. Se a individualidade é um erro particular, um deslize, algo que seria melhor se não fosse e nos retratarmos dele é o *autêntico fim* da vida[*der eigentliche Zweck des Lebens*]”³⁰⁸. O ponto de contato entre o exterior e o interior está na dependência do objeto com respeito ao subjetivo, e só na relação do idealismo do tempo se compreende o ponto de união da filosofia transcendental com a ética, ao se levar em conta que o problema da persistência do indivíduo só pode ter validade através dos conceitos de começar, finalizar e perdurar sob a suposição do tempo³⁰⁹. Nesse sentido, a morte, a finitude do indivíduo, torna-se um mistério, mas não isento de realidade. A vontade, originária, é a condição transcendente que torna possível a idealidade do tempo, e por isso nascimento, vida e morte, os extremos de toda individualidade, são tão reais enquanto são efetivos³¹⁰. Enquanto

307 Cf. *Idem, ibidem*, p. 474.

308 *Idem, ibidem*, p. 475. No original “*Denn im Grunde ist doch jede Individualität nur ein specieller Irrthum, Fehltritt, etwas das besser nicht wäre, ja, wovon uns zurückzubringen der eigentliche Zweck des Lebens ist*” (WWV II, Kap. 41, 563)

309 Cf. *Idem, ibidem*, p. 476.

310 Cf. *Idem, ibidem*, p. 478.

indivíduos da efetividade do mundo, tudo é pensado como início, perdurar e fim. Encerrada toda individualidade, nenhum desses conceitos produzem sentido, extinguindo-se a consciência, sem que se esvaia o princípio vital que a tornou possível, manifestável.

Dessa permanência da vontade, compreendemos que não são dos caprichosos prejuízos da racionalidade, mas das mãos da natureza que se persegue a verdade. Daí o genuíno símbolo [*Symbol*] da natureza ser o círculo [*der Kreis*], como o esquema do retorno [*das Schema der Wiederkehr*]. É a forma mais universal da natureza, a forma que verifica o todo, dos cursos dos astros à morte e nascimento dos seres orgânicos, subsistindo ao incessante fluxo do tempo e de seu conteúdo, a natureza³¹¹. A persistência do ser na morte é o que torna vontade e representação inseparáveis, e aqui há mais uma tangência com a ideia de perfectibilidade na natureza. Isso explica porque neste mesmo capítulo Schopenhauer tem de invocar novamente a economia ajustada da ordem natural do mundo, de que “a natureza não faz nada de supérfluo [*natura nihil facit supervacaneum*]”, tal como vimos em nossa discussão sobre a finalidade na natureza, agregada, aqui de um “e não subsidia nada [*nihil largitur*]”³¹². Essa imanência da natureza no tempo mostra o caráter da eternidade de sua essência, a coisa em si da vontade, sendo o tempo a sua simples imagem, e por isso a existência temporal do indivíduo é a mera imagem do ser em si [*das bloße Bild unsers Wesens an sich*]³¹³. Por isso, a Ideia, aqui sob a forma do tempo, é a *espécie*, a objetivação mais imediata da coisa em si enquanto vontade de viver. O erro de julgamento da consciência está no equívoco de não se compreender que a sua objetivação é a única realidade possível, a do presente, ao estender a aplicação dos conceitos de passado e de futuro à própria existência da individualidade. A vontade é certa à vida e à vida o presente³¹⁴.

311 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 460-461.

312 *Idem, ibidem*, p. 468.

313 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 467.

314 Cf. WWV I, Livro IV, §54, p. 335.

O ponto de contato entre o tempo e a eternidade comprova o absurdo da inexistência como um mal. Quando o homem está encerrado em si mesmo, preso ao tempo de sua consciência, só enxerga a finalidade de si. E como sujeito que nasce, perdura, e tem o seu fim; a morte torna-se o maior dos males, quando a maior angústia é o medo da morte³¹⁵. Entretanto, se a morte não pode ser um mal para o ponto de vista do conhecimento, é porque “ela é um reservatório da vida: não pode ser vista como o trágico, mas uma tragicomédia (...). Só na morte a aparência fenomenal e individualizada se torna indestrutível, pela eterna repetição do que não nasce e não morre”³¹⁶. Os horrores frente à morte descansam em boa parte na ilusória aparência de que agora desaparece o Eu, e o mundo segue, quando, na verdade, trata-se do contrário: “o mundo desaparece, enquanto persiste o núcleo mais íntimo do Eu, o suporte produtor de cada sujeito, em cuja representação tinha o mundo unicamente sua existência. Com o cérebro sucumbe o intelecto e com este o mundo objetivo, sua mera representação”³¹⁷. Não há persistência no eterno pelo temporal, pois “o que o sonho é para o indivíduo, o é a morte para a vontade como coisa em si”³¹⁸. A morte, como a grande reprimenda da vontade de viver de todo egoísmo consubstancial, é o castigo da natureza para a existência. Todo ato de desengano encontra o conforto da descoberta de que morrer é o momento de liberar-se da individualidade, parcial, um paliativo, uma abreviação do Ser [*Wesen*]. Assim, existe o alívio da natureza, na fisionomia mórbida do cadáver, no semblante de paz e sossego de um *defunctus*.

Da mesma forma que a unidade da vontade é a dor como verdade, a consciência individual corresponde à ilusão da finalidade positiva do mundo. E esta ilusão da finalidade e da causalidade é inseparável de uma ilusão do devir, na medida em que o homem acredita agir

315 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 448.

316 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Chap. II, IV), pp. 99-100.

317 WWV II, Cap. 41, p. 484.

318 *Idem, ibidem*, p. 484.

no sentido de um tempo livre e regenerador, quando, na mais crua realidade, ele estaria entre as mãos de um cadáver³¹⁹. O aspecto dessa aparente intencionalidade é também colocado de uma perspectiva ética. Por isso, no capítulo homônimo dos *Parerga* I, depreendemos que a analogia que nos mostra a teleologia da natureza apresenta-nos a finalidade como ausência de conhecimento do fim, inaptidão que também se aplica às noções de finalidade interna e de finalidade externa. Como dois aspectos tão distintos, mas que conspiram a um fim último e com ele coincidem corretamente, o percurso e formação do admirável e bem ordenado mundo planetário apresenta o seu paralelismo com o curso individual dos acontecimentos. Nele o caprichoso jogo do cego acaso [*kapriziöse Spiel des blinden Zufalls*] está, de alguma maneira, planejado e dirigido como convém ao bem verdadeiro e último de cada pessoa³²⁰. A pedagogia do mundo aqui também se faz presente: o *mundus phaenomenon* não pode estar fundamentado no *mundus intelligibilis*, porque a natureza tudo faz exclusivamente para a espécie (Ideia) – tudo, e não para o simples indivíduo – o nada. O que atua aqui não seria a natureza mesma, mas o elemento metafísico que transcende a natureza e que existe de forma plena em cada indivíduo³²¹. O valor pedagógico do mundo pode ser expiado, segundo Schopenhauer, pelo “sentir-se impulsionado a supor que um poder secreto e inexplicável dirige todas as mudanças [*geheime und unerklärliche Macht*] e voltas de nossa vida, com frequência contra a nossa intenção nesse momento, mas de modo que seja adequado à totalidade objetiva [*objektiven Ganzheit*] e à finalidade subjetiva [*subjektiven Zweckmäßigkeit*] desse curso vital [*Lebenslaufes*]; e, portanto, favoreça o que em verdade seja melhor para nós mesmos, de maneira que posteriormente reconhecemos a necessidade dos desejos que temos abrigado em um sentido oposto”³²². Há, na abertura do problema da relação

319 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Chap. II, IV), pp. 95-97.

320 Cf. *PP*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 237.

321 Cf. *Idem, ibidem*, p. 231.

322 *PP*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 233.

entre o *objetivo*, a espécie que se apresenta como algo indestrutível, e o *subjetivo*, que consiste simplesmente na autoconsciência dos seres³²³, o jogo entre a a finitude da consciência e a duração infinita de sua essência. Trata-se do nó que se apresenta ao indivíduo – o nó do mundo [*Weltknoten*] e nela reside a dupla face da finalidade, uma externa, referente à natureza, outra a finalidade interna do organismo.

A melhor compreensão do ponto de vista da ética de Schopenhauer está na ênfase como é colocado o não-consciente em primeiro plano, cabendo à inteligência o segundo posto. Vincent Stanek, por exemplo, compreende que o significado e peso da autoconsciência é a influência determinante do inconsciente sobre a vida da consciência³²⁴. Da mesma forma que a metafísica emerge da limitação do domínio da física, a autoconsciência é compreendida em oposição à consciência externa das coisas exteriores, a faculdade de conhecer. Schopenhauer é claro ao desvincular o termo autoconsciência dos conhecidos impulsos morais do homem – aqui tendo em vista a consciência moral ou também a razão prática e o imperativo categórico que Kant lhe atribuiu³²⁵. Impulsos morais são consequências da experiência e da reflexão, como consequência da consciência das outras coisas [*das Bewußtseyn anderer Dinge*]. A interrogação moral também corresponde a uma investigação da ordem da natureza, pois, como subtração de tudo o que é parte da consciência, há uma autoconsciência [*Selbstbewußtseyn*], imediata, capaz de traduzir como sentido interno [*innern Sinn*] o seu conteúdo e que faz o homem imediatamente consciente de seu próprio Eu: como *volente* [*als eines Wollenden*] – como sujeito-do-querer³²⁶. Trocando em miúdos, a vontade é o conteúdo da autoconsciência, revelada ao homem em sua imediatez por meio de um conhecimento vivo de si próprio.

323 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 469.

324 STANEK, V. *La métaphysique de Schopenhauer*. Chap. 5, p. 115.

325 Cf. *Sobre a liberdade da vontade*, Cap. 1, 2), pp. 43-44.

326 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 44-45.

Nessa divisão em relação à consciência externa, o papel da autoconsciência está bem delimitado. Ocupa-se do querer do homem, e seus atos de vontade levam a um efeito imediato, como exteriorização da vontade. Aspiração, desejo, exigência, volição, esperança, amor, alegria, júbilo, entre outros, aqui contrapostos à ira, repugnância, abominação, a fuga, o temor, o ódio, a tristeza e a dor. São as afecções dessa vontade o limite possível para toda inferência, a nunca ultrapassar toda experiência possível, fiel à interpretação do dado no mundo externo e da autoconsciência. Há, portanto, um sentido imanente na investigação do fundamento da moral³²⁷, em que os afetos são o ponto nodal das questões morais. Na ética schopenhaueriana, o que importa é o querer, em definições claras a respeito dos graus dessa afecção: a inclinação [*Neigung*] é o que faz com que a vontade seja mais sensível a certa classe de motivos; a paixão [*Leidenschaft*] é uma inclinação forte através de uma motivação de ímpeto superior; o afeto [*Affekt*] é uma excitação da vontade, mas de caráter passageiro³²⁸. Como a relação entre o conhecimento e a vontade estabelecem a fração entre indivíduo e mundo, é a relação entre o conhecimento e os afetos que faz emergir a importante distinção entre afirmar e negar o querer.

Ao conhecimento compassado do querer, a afirmação da vontade, opõe-se a negação da vontade de viver, quando todo conhecimento funciona como aquietador da vontade, quando esta se suprime livremente³²⁹. Sobre a afirmação ou negação, existe uma observação muito curiosa a respeito do caráter imanente desta doutrina da vontade de viver. No *Mundo II*, no Capítulo 47, “Em torno à ética”, Schopenhauer afirma que jamais pretendeu erigir uma filosofia como doutrina onisciente, sem margens para as dúvidas; sempre se pode avançar até certo ponto, se não se pode ir mais além. Existe, assim, um limite para a reflexão, capaz de iluminar a noite de nossa existência *en lontananza* (à distância), ainda quando o horizonte siga

327 Cf. WWV II, Cap. 50, p. 622.

328 Cf. *Idem*, Cap. 47, p. 573.

329 Cf. WWV I, Livro IV, §54, p. 341.

estando escuro: “este confim [*Gränze*] o alcança minha doutrina da vontade de viver, que se afirma ou nega em seu próprio fenômeno”³³⁰. Complementa Schopenhauer, o desejo de avançar para além disso, a seu modo de ver, seria como aspirar a um voo sobre a atmosfera. Nessa ética que almeja o fundamento último da moral, mas que ao mesmo tempo está aquém do *sub-limem* da experiência possível, o conflito tem de ser resolvido no palco da disputa entre a afirmação da individualidade e sua renúncia. A primeira, inerente ao intelecto, tem como forma o princípio de individuação (o *principium individuationis*). À segunda cabem três alternativas aparentadas: o quietismo [*Quietismus*] – a renúncia a todo querer; o ascetismo [*Askesis*] – a mortificação deliberada da vontade própria; ou ainda o misticismo [*Mysticismus*] – a consciência da identidade de seu próprio ser com o de todas as coisas, com o núcleo do mundo³³¹. O caminho ético, assim, delimita-se nesse ato de decisão do intelecto, entre a afirmação do indivíduo ou a sua própria negação. Torna necessária a escolha pelo mundo, em detrimento de si próprio, como resultante dos ditames da liberdade da vontade.

A noção de liberdade costura os aspectos da natureza e da ética. A vontade como coisa em si, mostra-se em dois aspectos: quanto à finalidade do mundo na esfera natural é cega, ocupada consigo mesma; no âmbito da ética, o problema é traduzido para a liberdade da vontade. A cegueira é correlata à sua liberdade, diferenciadas unicamente pelo ponto de vista da consideração. O que existe é o que a vontade quer. Cega e livre [*Blinde und freien Willen*], o que ela quer nos aparece pelo regime dos fins e da necessidade. Clément Rosset, por exemplo, vê no absurdo desse querer a privação de todas as características do querer, pois o absurdo último da vontade schopenhaueriana consiste em que ela é incapaz de querer. Nada nesse querer é o que se pode atribuir como volitivo. E como não há vontade nesse querer, não

330 WWV II, Cap. 47, p. 572.

331 Cf. *Idem*, Cap. 48, p. 594. No original: “*Quietismus, d.i. Aufgeben alles Wollens, Askesis, d.i. absichtliche Ertödtung des Eigenwillens, und Mysticismus, d.i. Bewußtseyn der Identität seines eigenen Wesens mit dem aller Dinge, oder dem Kern der Welt*” (704).

há a emoção do desejo, não há o ódio no sentimento dos homens. As paixões jogam o papel teatral do “como se”: como se o amor, como se o ódio, como se a emoção, como de um querer que age como se quisesse³³². Por isso, o indivíduo do qual trata Schopenhauer se assombra pela repetição, pela produção de que tudo o que se produz como o que é sempre e ao mesmo tempo o que se repete³³³. A intuição da repetição eterna da vontade é o fundamento da concepção schopenhaueriana de todos os acontecimentos biológicos – nascimento, sobrevivência e morte, confinando a reflexão do homem a compreender a si próprio destituído de liberdade. Nesse querer fatalista da vontade, o homem é o que é, só alcança o que pode ser. A necessidade premente e a ilusão de liberdade leva à consciência a se questionar sobre o sentido e finalidade do mundo, em que o dilema da teleologia da vontade na natureza nos levou a perguntar: afinal, a que fins atende a vontade? Há um *τελος* no mundo? Sob o olhar ético, a transcrição do problema da finalidade interroga à consciência finita: a que fins atende a minha vida? Há livre-arbítrio do indivíduo?

IV

O problema da liberdade da vontade: oposição à *Crítica do Juízo*

A preocupação com o livre-arbítrio constitui um motivo de peso da teleologia. Ainda que não pareça consentir uma harmonia aos motivos metafísicos, o problema do determinismo na natureza é tido como ameaçador, paralisador e sufocante de toda liberdade. Uma noção preliminar e geral da questão pode ser vista novamente com Hartmann, ao dedicar um capítulo sobre os supostos parentescos entre as questões que envolvem a teleologia e os dilemas do livre-arbítrio. Damos início com a sugestão de sua análise para pensarmos o

332 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF, 1994, Chap. 2, IV, p. 106.

333 *Idem, ibidem*, p. 97.

problema em Schopenhauer, e então retomarmos esta referência. Pensamos, com isso, que ao problema da finalidade, segundo Hartmann, estão aparentados argumentos de toda ordem sobre o querer e o atuar: a defesa de uma causalidade especial, a efetuação moral do valor, a confusão da liberdade da vontade com a liberdade da ação³³⁴. Schopenhauer certamente se reporta ao último problema. Ao problema da liberdade e necessidade da ação, em *Sobre a vontade na natureza*, no Capítulo “Remissão a ética”, sua afirmação é categórica, corroborando esse sentido: “a asseidade [Aseität] da vontade é a primeira condição para uma ética seriamente concebida”³³⁵, e com ela se coloca no âmbito correto a relação entre liberdade da vontade (*esse*) e responsabilidade das ações humana (*operari*). A asserção é definitiva, reafirma e demarca com precisão o que dela se seguirá até a publicação dos *Parerga*, em 1851..

Na esteira de *Sobre a vontade na natureza* (1936), cerca de dois anos depois, no ensaio *Sobre a liberdade da vontade*, Schopenhauer dá a explicação mais didática sobre o conceito de liberdade: “este conceito é, considerado com exatidão, *negativo*”³³⁶. Pensado como ausência de obstáculo, Schopenhauer apresenta três subtipos dessa divisão: a liberdade física [*Physische Freiheit*] (ausência de impedimentos materiais), liberdade intelectual [*Die intellektuelle Freiheit*] (desimpedimentos dos motivos) e liberdade moral [*moralischen Freiheit*] (indeterminação do querer ou livre-arbítrio). Schopenhauer desenvolve uma perspectiva sobre o conceito negativo de liberdade, porém, em um aspecto diferente da leitura trivial do mecanicismo: desloca todo o aspecto negativo do problema ao domínio da experiência, apenas em referência ao poder (humano) em relação ao querer (também humano). O homem quer, e então se pergunta sobre a possibilidade de concretizar ou não o

334 HARTMANN, N. *Ontologia. V. El pensar teleológico*, Capítulo 12, item a) Libertad negativa y libertad positiva, p. 366.

335 WN, Cap. 8, p. 199. No original: “Also ist Aseität des Willens die erste Bedingung einer ernstlich gedachten Ethik” (WN, Kap. 8, 421).

336 FW, Cap I, p. 37. No original: “Dieser Begriff ist, genau betrachtet, ein negativer” (I, 4).

produto desse querer. Poder que está relacionado ao “possível”, ao mundo que é representação do homem, possibilidade que ele mesmo propicia. É, portanto, um produto da objetivação da vontade. A pergunta prévia ao poder é o querer, é a pergunta que antecede o produto da representação, é a essência íntima que se dá ao homem como volitivo³³⁷. Portanto, a divisão fundamental e esclarecedora de Schopenhauer sobre o ponto de vista da finalidade ética, aqui traduzida pelo jogo entre liberdade e necessidade: ao poder diz respeito à ordem da representação; sobre o querer cabe a esfera da vontade.

A pergunta sobre o conceito de liberdade originário deve então ser descolada da relação com o poder, para então ser pensado na relação com o querer. Se “livre” significa “acorde com a própria vontade”, isto significa que o único âmbito capaz de ser acorde consigo mesmo é a coisa em si, e não o fenômeno ou representação, regido pela ordem da necessidade, da predeterminação³³⁸. O querer humano é já uma decorrência da vontade de viver na representação, e por isso já está inserido na causalidade do mundo natural. O conflito existente se dá na luta interna do indivíduo, que é vontade livre, enquanto essência cega do mundo, intuída e sentida pela autoconsciência, ao mesmo tempo em que é consciente de seu querer através da representação exterior das coisas e de si próprio. O conceito de liberdade, destituído de toda necessidade, só pode dizer respeito à coisa em si, à parte e subtraída de todo regime fenomênico. A vontade humana é, desse modo, a tradução espelhada do querer da vontade enquanto númeno, e a ela cabe apenas um conceito negativo de liberdade; no entanto, do ponto de vista elevado da vontade, tomada como coisa em si, a liberdade é uma positividade em si mesma, que afirma a si própria, isenta de qualquer barreira da ordem da necessidade. A pergunta pelo “pode-se querer?” significa dizer: é possível outra finalidade

337 Cf. *Idem*, p. 40.

338 Sobre a doutrina da necessidade, não pretendemos repetir aqui o que já fora assunto de nosso projeto e relatório parcial. No caso, diz respeito à retomada do tema que Schopenhauer executa nas pp. 41-31 de *Sobre a liberdade da vontade*.

senão esta que se objetivou como necessidade?

O caminho que leva à noção misteriosa da liberdade em Schopenhauer opõe-se à concepção positiva da liberdade kantiana, ao afirmar esta última como contradição. Se “livre” é o que está imune a toda necessidade, não dependendo de nenhuma razão, aplicada à vontade individual, então significaria dizer que não estaria determinada em suas exteriorizações (atos de vontade) por causas ou razões suficientes. Caso contrário, ela seria uma necessidade, pois não seria livre. Aqui se baseia a definição kantiana segundo a qual a liberdade é a faculdade de iniciar uma série de mudanças. Segundo Schopenhauer, esse “por si mesmo” só pode ser interpretado se remitido ao verdadeiro significado, como “sem causa precedente”: “sem necessidade”. Em uma análise mais acurada, Schopenhauer desdobra essa concepção negativa sobre a liberdade ao nos apontar como o pretense significado positivo mostra uma natureza negativa. A vontade, para ser livre, tem de estar isenta de toda causa, de toda razão, desatada de toda regra. Como o princípio de conhecimento é o responsável pela forma essencial da faculdade de conhecer da razão, é preciso que esta vontade esteja fora de seu domínio. O *terminus technicos* dessa confusão é o *liberum arbitrium indifferentia*, e nele se suporia razões que não produzem necessariamente suas consequências, o que seria uma contradição em termos³³⁹. A operação filosófica mais consequente leva a tomar essa liberdade positiva em um registro que não cabe ao pensamento finito, à consciência, mas à esfera mesma da coisa em si³⁴⁰. Daqui se tem o caráter enigmático da liberdade da vontade, tomando por base o problema da terceira antinomia kantiana, o ensejo sobre o vínculo entre liberdade e coisa em si.

Na *Crítica à Filosofia Kantiana*, Schopenhauer menciona as referências da *K.r.V.* (A536, A537, B564 e B565), *Prolegômenos* (§53) e sobretudo na *K.U.* (Introdução), para que

339 Cf. *Sobre a liberdade da vontade*, Cap I, p. 43.

340 Cf. *WWV I*, Livro IV, §70, p. 465.

delas possa ser extraída uma oposição entre os registros da liberdade e da natureza. Nas palavras de Schopenhauer, “o conceito de liberdade pode tornar representável em seu objeto (que é a vontade) uma coisa em si, mas não na intuição; pelo contrário, o conceito de natureza pode tornar representável seu objeto na intuição, mas não como coisa em si”³⁴¹. A consequência que podemos extrair daqui é a de que toda a querela da vontade como coisa em si nasce da divergência de Schopenhauer quanto à ausência de um exame detido de Kant sobre a coisa em si, o que impossibilitou a sua clara dedução. A ideia de que o mundo do fenômeno teria de possuir uma razão, uma causa que não seria fenômeno ou representação, não pertencente à natureza, teria levado Kant a uma inconsequência: após toda uma crítica do uso limitado das categorias à experiência sensível, dentre elas a categoria de causalidade como meras formas do entendimento para representar os fenômenos sensíveis, a razão surge, então, como fundamento [*Grund*] dessa experiência. Schopenhauer é claro na sua posição: enquanto estabelece uma divisão bem demarcada entre representação e coisa em si, na filosofia kantiana, o que se conhece *a posteriori* é um efeito imediato da coisa em si, o qual se converte em fenômeno só em virtude do trânsito através das formas dadas *a priori*. A coisa em si há de ser uma suposição, e nunca conhecida, enquanto objeto, pelas formas cognoscitivas do sujeito; a coisa em si está designada *toto genere* como diferente da representação, e Kant não poderia deduzir a coisa em si segundo as leis de conexão dos objetos entre si³⁴². Schopenhauer entende que o sucesso da sua crítica deve-se a dois elementos: a atribuição de um conteúdo intuitivo que dá o sentido a toda fenomenalidade. Esta é a estratégia para se sustentar a “reflexão” da razão aliada a uma certeza metafísica que esteja deslocada da própria razão, no caso, a vontade.

341 WWV, *Crítica à filosofia Kantiana*, p. 568. No original: [“*Der Freiheitsbegriff kann in seinem Objekt (das ist denn doch der Wille) ein Ding an sich, aber nicht in der Anschauung, vorstellig machen; dagegen der Naturbegriff seinen Gegenstand zwar in der Anschauung, aber nicht als Ding an sich vorstellig machen kann*”].

342 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 569-570.

Se a coisa em si e a prioridade da lei de causalidade fizeram com que Kant desenvolvesse duas corretas teorias – apesar das demonstrações equivocadas, extraindo-se conclusões corretas ainda que dependa de falsas premissas –, Schopenhauer há de manter a ambas, claro, ainda que moduladas, como já expusemos em outra ocasião. O que nos interessa aqui é o contexto da crítica de Schopenhauer ao uso do conceito de liberdade, demarcando a sua dissidência do uso feito por Kant. Pois, é no conhecimento imediato da vontade que também surge na consciência humana o conceito de liberdade, Schopenhauer tem então de se opor à origem do conceito de liberdade kantiano a partir de um conceito prático da mesma, por meio de uma especulação³⁴³. A preocupação está em evitar a hipóstase do uso da noção de liberdade, em dizer que esse mesmo conceito seja oriundo da suposição do imperativo categórico. Conseqüentemente, em evitar um raciocínio fundamentado a partir de uma Ideia especulativa de uma causa incondicionada, tal como no desfecho da Segunda Parte da *K.U.*, destinada ao juízo teleológico. Por isso, compreendemos que a dedução inadequada da coisa em si, como um “X”, difere da liberdade transcendental da vontade, e por isso não pode ser tida como uma causa incondicionada da própria causa que afirma a tese, já que a causa tem de ser um fenômeno, e não algo *toto genere* distinto do fenômeno³⁴⁴. Portanto, se Schopenhauer parte de um conceito negativo da vontade, é porque entende que a positividade é algo que não diz respeito ao domínio cosmológico da inteligibilidade das causas. A liberdade da vontade pertence ao domínio da coisa em si, e ao apontar o falso sentido positivo da liberdade kantiana, procura designar essa confusão do que é da ordem metafísica (a coisa em si, a vontade), e o problema empírico da liberdade prática do homem.

Na avaliação historiográfica de Hartmann, da qual temos tomado como sugestão do ponto de contato entre o problema da teleologia da natureza e o problema do livre-arbítrio na

343 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 570-571.

344 Cf. *WWV, Crítica à filosofia Kantiana*, pp. 573.

história da filosofia, esta sutileza da querela de Schopenhauer com Kant parece ter-lhe escapado. Embora seja de muito proveito a inserção que estabelece o problema entre liberdade e causalidade pelo determinismo finalista, é preciso pontuar com precisão a posição de Schopenhauer. Seguindo o raciocínio exposto no Capítulo XII, Hartmann diz que uma vontade livre não é, em absoluto, uma vontade não determinada. Ao contrário da compreensão vulgar, liberdade moral não é indecisão, senão justamente a decisão positiva, a predeterminação. No entanto, trata-se justamente da determinação própria, autônoma, da pessoa moral em sua vontade. E a vontade, no sentido ético, é aquela que não procede do complexo causal do mundo. Ela não é um *minus* de predeterminação, mas um *plus* de predeterminação e que, por conseguinte, aqui não se trata de existir uma liberdade em sentido negativo, e sim de uma liberdade em sentido positivo, cujo representante é Kant³⁴⁵. Do ponto de vista da teleologia, é importante observar como essa liberdade positivamente livre atua na contramão da leitura trivial da liberdade em sentido negativo. Designada pela relação de causalidade e o *minus* de determinação, a liberdade em sentido negativo só poderia existir frente ao tecido causal somente se nele a ordem causal estivesse oca. Supõe-se, nessa leitura, um indeterminismo parcial, e o erro das teorias indeterministas ortodoxas cometem o equívoco de tomar o livre-arbítrio por uma liberdade negativa. Anulam a si próprias, porque não se pode sustentar um indeterminismo frente à natureza, e assim nem a liberdade moral, pois se trata de uma liberdade negativa. Hartmann, sem levar em conta a crítica de Schopenhauer sobre a falsa liberdade positiva da doutrina kantiana, entende que a introdução da liberdade positiva altera a raiz da situação, sem qualquer tipo de contradição, em que um *plus* de determinação é bem admitido pelos nexos causais do mundo real. Se se considera correta a doutrina kantiana, então se torna possível operar dentro donexo causal elementos

345 Cf. HARTMANN, N. *Ontologia. V. El pensar teleológico*, Capítulo 12, item a) Libertad negativa y libertad positiva, p. 367.

mais predeterminantes do que causas que sejam elas mesmas efeitos de outras causas³⁴⁶.

Se avançarmos um pouco mais nessa questão, observamos que a leitura de Hartmann sobre o conceito positivo e negativo da liberdade está toda pensada num *minus* ou *plus* de determinação nos intervalos da causalidade. Em um primeiro momento, nela Schopenhauer (liberdade negativa) e Kant (liberdade positiva) seriam dois respectivos representantes. Entretanto, a partir do momento em que Schopenhauer desloca a causalidade de uma cosmologia, *como [als] representação*, ou, dito de modo mais sumário, a causalidade como forma de representação da vontade (negativamente), o conceito negativo de liberdade na metafísica da vontade não aplica a Schopenhauer as mesmas consequência que Hartmann tem em vista. Como o sentido genuíno de liberdade não pode ser pensado no domínio da experiência como um querer que *pode*, e sim um querer que *quer*, haveria aqui um falso enquadramento dessa negatividade da liberdade empírica em Schopenhauer: o problema principal não é o da liberdade humana, e sim da liberdade numenal. Na liberdade da vontade não se trata de uma oposição integral entre liberdade negativa e liberdade positiva, mas de uma conciliação de ambas em seu real-idealismo. Há um lugar para o caráter positivo da liberdade que se encontra na vontade – portanto, sem ser no homem –, sendo este o fator que torna Schopenhauer diferente de todos os outros metafísicos da liberdade negativa, que não previram um âmbito que também contivesse a liberdade em seu aspecto positivo. Por isso, quando Hartmann vê a possibilidade de conciliar esta liberdade com o processo das causas, é porque entende que Kant previu uma abertura no nexos causal, suscetível de sobre-conformação, ao mesmo tempo que esse nexos causal não está disposto fixamente com vistas a um membro final, que seria o último elo da cadeia³⁴⁷. E se o erro está na tradicional finalização dos processos, e se o resultado é dirigido unicamente pela intervenção final, este é

346 Cf. *Idem, ibidem*, p. 368.

347 Cf. *Idem, ibidem*, p. 367.

feito por uma decisão da vontade, e antes dela todo o processo é indiferente. A diferença de Schopenhauer a esta liberdade positiva de Kant consiste na apresentação que apontamos acima: liberdade (*esse*) e responsabilidade (*operari*). Hartmann parece não ter levado em conta a sutileza de que Schopenhauer lança mão de um conceito negativo liberdade não porque está preocupado com a liberdade do homem retido no mundo empírico, mas, para o homem, da liberdade transcendente da vontade em sua asseidade.

É preciso retirar as nuances do problema do livre-arbítrio ser posto como o problema da confusão entre a determinação causal e o nexa final. Hartmann noz diz que no regime da racionalidade tenta-se uma solução, exposta da seguinte maneira: onde se trata meramente de predeterminação causal, não é necessário indeterminismo algum para o livre-arbítrio. Assim, um simples determinismo causal é perfeitamente neutral frente à intervenção de uma predeterminação superior, tornando possível uma “liberdade em sentido positivo”. Este é o sentido kantiano da solução da antinomia causal, de que um mesmo processo pode muito bem estar predeterminado por completo causalmente e ainda assim encerrar uma “causalidade por liberdade”, procedente de outra esfera daquela da causalidade³⁴⁸. No entanto, nessa sobredeterminação possível e presente na filosofia kantiana, haveria um equívoco dos termos, introduzindo uma liberdade por meio de um rearranjo dos processos da razão, impossível aos olhos de Schopenhauer, já que toda razão há de ser causa de algo³⁴⁹. Por outro lado, o determinismo final é o mais claro empecilho de uma liberdade positiva. No mundo dirigido fixamente pelos estádios finais, o homem não pode ser responsável pelas decisões da própria atividade. Não há culpa, não há consciência moral, apenas ilusória, simulada liberdade. Todo o teleologismo aqui em jogo, o mecanicista-cosmológico, ou aquele que funda o juízo

348 Cf. *Idem, ibidem*, p. 371.

349 É válido levar em conta, aqui, duas discussões dos capítulos anteriores. No capítulo 1, sobre o conceito suprassensível de liberdade para o juízo teleológico, como fundamento racional do jogo entre as faculdade para um juízo de reflexão. A segunda menção diz respeito à noção de causalidade na obra de Schopenhauer, como intuição pura *a priori*.

teleológico no conceito do suprassensível (o conceito de liberdade na *K.U.*), não passaram despercebidos a Schopenhauer. Em sua tentativa de solucionar a dupla aporia dos problemas do conceito negativo e positivo de liberdade, foi preciso alocar os termos para dar o lugar cabível à liberdade da vontade numenal. O que se pode dizer é que nessa operação a liberdade da vontade se objetiva no conceito negativo da vontade humana enquanto querer para a representação: àquilo que a autoconsciência intui como liberdade da vontade, a consciência explica como ausência de liberdade do querer.

O problema da liberdade tem de ser pensado nessa contraposição de Schopenhauer a Kant. A ideia de uma liberdade da vontade que esteja fora do domínio da representação da natureza empírica diferencia-se de um juízo reflexionante oriundo de um jogo das faculdades, cujo fundamento é o conceito suprassensível da liberdade. Kant soluciona o problema da finalidade na natureza a partir do conceito de liberdade, unindo o problema da finalidade na natureza e da razão ao da finalidade ética do homem, formulando uma razão prática. Em Schopenhauer, o jogo entre vontade e representação também une o problema da finalidade na natureza ao problema da destinação moral do homem, porém, chegando a resultados opostos, apesar da inspiração kantiana. É preciso observar, então, porque os objetos da estética e da biologia, entre o juízo de gosto e a finalidade dos corpos naturais, formam, na *K.U.* essa união de dois objetos heterogêneos aos olhos de Schopenhauer. Nela então pensemos como essa modulação do debate colocado no segundo capítulo faça sentido na relação entre natureza e ética na questão da finalidade da vontade schopenhaueriana.

Se pretendemos pensar a teleologia da vontade na sua chave para a natureza e para a liberdade, a leitura de Lebrun, no Capítulo “A razão prática na *Crítica do Juízo*” em *Sobre Kant*, sugere pensar este problema ao lado de Schopenhauer. Ali se aponta a unificação dos temas do belo e da finalidade, visando pensar sob essa junção como o ser natural pode se

comportar também como um sujeito livre. A tarefa da *K.U.*, nessa chave de leitura, deve dar conta de compreender como “o conceito de liberdade deve tornar real no mundo sensível o fim imposto por sua leis”, ao mesmo tempo que se possa pensar a natureza “de maneira que a legalidade de sua forma se harmonize pelo menos com a possibilidade dos fins que nela devem ser realizados segundo as leis da liberdade”³⁵⁰. Trata-se de estabelecer uma comunicação entre as regiões do sensível e do suprassensível, e a noção de finalidade na natureza, como o que permite estreitar a ligação entre os dois reinos, ao reconhecer que o objetivo final [*Endzweck*] deve ser o efeito de um ato livre. Já percorremos parte da explicação sobre a solução da antinomia kantiana, nessa ideia de que todo conflito da razão se passa como se fosse uma causa intencional, diferentemente de um juízo de conhecimento, o chamado juízo determinante. Nesse contexto do problema, para a questão da liberdade, interessa-nos partir do §85, “Da teologia física”, referente ao Apêndice da Segunda Parte da *K.U.*, tal como a própria sugestão da análise de Lebrun. Este é o capítulo responsável pela transição que conduz a ideia clássica de providência a uma outra ideia, aqui, a da separação entre forma e existência³⁵¹. A ideia básica ali presente procura mostrar como o maior engenho da formação na natureza [*Naturzweck*] não leva a um fim expressamente desejado pela natureza [*Zweck der Natur*], e nessa relação cai por terra toda pretensão de uma teleologia física que pretenda atribuir um *τελος* na natureza. É exatamente a “técnica da natureza” [*Technik der Natur*], como vimos, a ferramenta que impede qualquer estipulação de um objetivo final da Criação. A natureza é tida ali por a-télica, permitindo apenas que se encontre coisas, ou seja, seres cuja existência só tem o valor relativo de meio³⁵².

Esta relação é explícita na *K.U.*. No Apêndice, Kant problematiza a investigação sobre a teleologia nestes termos: “trata-se de uma ciência da natureza propriamente dita ou

350 LEBRUN, G. In: *Sobre Kant*, 1993, Cap. Sobre a razão prática na *Crítica do Juízo*, p. 99.

351 Cf. *Idem, ibidem*, p. 105.

352 *Idem, ibidem*, p. 108.

pertencente à teologia?”³⁵³. Se as coisas do mundo físico supõem um fim último como condição de sua possibilidade, esta causa última deve ser uma causa inteligente e que não depende de nenhuma outra condição do que é existente senão a sua própria Ideia. E o homem, como númeno, é o único ser no mundo capaz de representar, pela sua própria constituição, uma faculdade suprassensível (liberdade), e mesmo a lei de causalidade, assim como esse objeto mesmo, o fim supremo (o soberano bem no mundo)³⁵⁴. De todas as coisas no mundo, o homem é o fim último da Criação, e como sujeito da moralidade torna possível de se encontrar uma legislação incondicionada em relação aos fins, tornando-se o fim último ao qual a natureza inteira é teleologicamente subordinada. Através dessa passagem do §84 ao §85 na *K.U.*, compreendemos como Lebrun afirma, com clareza, que Kant impede qualquer inferência suprassensível a partir da existência da ordem natural, para depositar na razão prática a ideia de um objetivo final. Por isso, “tudo repousa sobre a consciência do fato moral, quando se sabe de antemão que o homem, enquanto submetido à moralidade, é um fim em si, e de que a sua existência não foi criada em vista de outra coisa”³⁵⁵. A observação da finalidade nos produtos da natureza então contribui sobremaneira a revelar que aconteça na natureza algo análogo às Ideias morais da razão.

Kant procura, segundo Lebrun, que a teleologia física seja mais do que uma subsidiária para a razão prática, para também articular a reflexão e a teologia moral. Isso se dá por uma cosmo-teologia necessária à moral, à “visão de mundo” que essa cosmo-teologia necessariamente engendra. Porém, a convergência com a moralidade também não se baseia em uma finalidade real da natureza, algo que estaria fora de alcance da faculdade de julgar, capaz apenas de fornecer a concordância [*Zusammenstimmung*] entre as coisas da natureza

353 KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §79, p. 229.

354 Cf. *Idem*, §84, pp. 244-245.

355 LEBRUN, G. In: *Sobre Kant*, 1993, Cap. Sobre a razão prática na *Crítica do Juízo*, p. 110.

material e a faculdade de conhecer da consciência³⁵⁶. Kant, no §85, aponta que os limites da cosmologia são eles próprios, e que um ser originário [Urwesen] não pode se fundar em uma teleologia dessa ordem. O limite de uma teologia física é uma teleologia física, porque nelas a relação final deve sempre ser considerada como condicionada na natureza³⁵⁷. Portanto, Kant almeja uma razão capaz de articular o mecanismo da natureza [*den Mechanism der Natur*] à arquitetônica de um criador inteligente [*Architektonik eines verständigen Welturhebers*]. Kant então precisa do uso teórico da razão, capaz de estabelecer o conhecimento do mundo físico, de um entendimento artista [*Kunstverstand*] que não esteja rebaixado como uma sabedoria para um objetivo final [*Endzweck*] como mera razão determinante [*Bestimmungsgrund*] do entendimento. Por isso, uma teologia física não pode servir como propedêutica e não pode servir como um outro princípio, porque não pode ser esta Ideia aquela procurada por Kant.

O trampolim, segundo Lebrun, está na suposição da razão prática face à razão teórica de um objetivo final do homem, no sentido de um dever, de um fim a atingir. Com isso, a causa inteligente, bastante determinada, que apenas se postulava como Ideia, transformar-se-á em um Ser efetivamente criador e que efetivamente busca um objetivo final. O significado do sujeito moral como “um fim existente por si” não designa “um fim a realizar”, e sim “de maneira apenas negativa”: “fim contra o qual nunca se deve agir”. Esta inversão corresponde a pensar uma inversão entre dever e fins: “a ética não poderia partir dos fins que o homem pode se colocar (...). Na ética, é o conceito de dever que deve conduzir aos fins”³⁵⁸. Ora, em paralelo ao julgamento de um objeto como belo, em que o prazer puro se desvincula da apreciação de uma performance e da utilidade, mas de um interesse desinteressado, é precisamente este caráter que liga a beleza à moralidade; tanto em um, como em outro caso, não se busca a finalidade fora da consciência, mas unicamente nela. Na moralidade, é na

356 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 110-111.

357 Cf. KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §85, p. 246.

358 LEBRUN, G. In: *Sobre Kant*, 1993, Cap. Sobre a razão prática na *Crítica do Juízo*, p. 111.

própria destinação moral do homem que encontramos a ideia de que o homem está desvinculado dos ditames mundanos da finalidade, de uma finalidade oriunda da própria reflexão, e que a partir dela uma ação seja necessária por si mesma e sem relação com outro fim. Na *K.U.*, “o que se anuncia propriamente não é um sujeito moral do mundo, mas um Autor moral do mundo, cujo juízo teleológico o conceito esboçara. A passagem, no final de contas, é teológica. A consequência extraída por Lebrun é a de que nisso nada há de surpreendente, se lembrarmos que, “uma vez que a moralidade basta a si própria, sua existência é, em contrapartida, inconcebível sem a base teológica”³⁵⁹.

O ensejo desta análise de Lebrun novamente nos faz enxergar aproximações e diferenças sobre o problema da finalidade na natureza e a destinação ética em Schopenhauer e Kant. O parentesco com a *K.U.* pode ser sintetizado na ideia de que não se anuncia o sujeito moral do mundo, mas de um Autor moral do mundo. O ponto de discórdia está na onisciência dessa finalidade: se Kant precisa supor uma causa inteligente para estabelecer a passagem da razão na natureza, em Schopenhauer a vontade é cega e não tem uma relação de inteligibilidade com o domínio da representação. Aqui, deve-se observar como ambos desfiguraram o conceito de finalidade. Em cada caso, não se trata, em última instância, de um fim que designa o efeito que se espera de uma ação individual, mas aquilo que orienta a conduta. Em Kant, o sujeito moral está destinado a agir, e a agir em vista do fim que a razão lhe prescreve: como mostramos, tem-se em mente o Bem Soberano neste mundo, ao se postular uma inteligência superior para pensá-lo, para que nele haja uma produção de sentido das ações morais do homem. O agente moral precisa estar ciente de que seu objetivo esteja em conformidade com a natureza das coisas e com o objetivo visado pelo Criador. Nisso está a indicação para se pensar a natureza teleologicamente, em que o juízo teleológico não fornece nenhuma indicação sobre esse objetivo final para aquele que investiga, em uma perspectiva

359 *Idem, ibidem*, p. 113.

prática, o sinal de uma Providência. E uma tal suposição se torna o ponto de partida de uma teologia, garantindo que a ação moral não seja um esforço irrisório. Schopenhauer, em contrapartida, pensa a relação do sujeito moral não com um Criador, mas com a vontade. Nessa relação entre sensível e suprassensível, pensada a partir da doutrina da objetivação da vontade, não há carência de uma inteligibilidade dos fins da ação moral. Deslocada do domínio da representação, a vontade, cega e livre, é a autora (ser do mundo) e essência do mundo e do homem, sem que se estabeleça uma ponte de razões e causas éticas para a ação do homem.

Portanto, do ponto de vista da finalidade na ética, o que está em jogo nessa relação entre o juízo teleológico e a teleologia da vontade é o modo como a passagem entre o sensível e o suprassensível supõe, ou não, uma teologia de fundo. Porque, se a faculdade de julgar faz a ponte entre a razão teórica e a razão prática, então ela torna indispensável uma relação entre o sujeito moral ao sujeito transcendental, na tentativa de dar conta da liberdade para se atribuir uma “legislação interior das condutas”; ao mesmo tempo, procura produzir um sentido para a Ideia de “uma causa inteligente fora de nós”³⁶⁰. Na acepção kantiana, este problema exige a postulação de Deus, sendo este a condição *sine qua non* para que a razão possa representar o advento do Bem Soberano, sem nunca a razão prática desesperar ao longo do caminho. Não há estranhamento que as Ideias demasiado racionais, aos olhos da metafísica da vontade, tivessem de recorrer a uma Ideia de Providência, ao conceito suprassensível da liberdade para fundamentar a passagem entre natureza e liberdade. A tentativa de solução dessa aporia, como já apontamos na obra de Schopenhauer, passa pela restituição do uso original da noção de Ideia, como intuição imediata do suprassensível, como intuição da vontade, desatada do sentido estritamente racional. O que está em jogo, aqui, é a ideia comum de que para ambos existe uma autoria moral do mundo, mas com a diferença do conflito entre

360 *Idem, ibidem*, p. 115.

razão (Kant) e desrazão (Schopenhauer) para o dever da ação; entre produção de sentido moral através de uma finalidade oriunda de uma inteligibilidade, e um sentido decorrente de um eterno impulso cego do mundo.

O problema do dever (liberdade) torna-se íntimo do problema da reciprocidade do ser (acontecimento). Nos ditames racionais, através do postulado da Ideia de Providência, o que alguém pensa teoricamente é ao mesmo tempo um fator da ação e implica uma responsabilidade para o pensamento. Isto faz depender o entendimento do pensamento como já sendo ele objeto desse pensamento³⁶¹, em que as máximas de condutas nascem, perduram e produzem sentido para um domínio racional. Kant furta-se de pensar essas máximas no domínio da contingência, o que significaria fundá-las na ininteligibilidade indeterminada, porque o contingente é tido como aquilo que é o existente em geral³⁶², enquanto tudo o que conhecemos como natureza se encontra condicionada em sua determinação natural. No processo dos julgamentos, morais, a estratégia é a de extirpar a contingência dos processos naturais regidos por leis. A coragem de imiscuir a perspectiva moral na contingência é algo que não escapa a Schopenhauer. As perguntas “de onde as coisas vêm?” e “para onde elas vão?” não deixam de ser um nó para o indivíduo, em que a liberdade numenal da vontade não pode prescrever leis. Porém, o conflito deixa de ser a coerência da suposição de um fundamento que possa solucionar a noção de contingência com a de leis morais, para ser pensado na luta do indivíduo para conciliar (se isto lhe for possível) a liberdade essencial e irracional da vontade à consciência que reflexiona, imputando leis morais segundo fins.

A mesma crítica à falta de uma explicação bem fundamentada para a objetividade das coisas na *K.U.*, ao “excesso de subjetividade” da finalidade na natureza, também se aplica ao problema da liberdade, do fundamento da moral. Schopenhauer compreende que para explicar

361 Cf. JASPERS, K. *Les grands philosophes* – Kant, Chap. 3, 4), p. 109.

362 Cf. *Idem, ibidem*

um fenômeno dado em seus efeitos, é preciso primeiro conhecer exatamente o efeito mesmo, a fim de se poder determinar em profundidade a índole da causa. Kant não teria oferecido uma verdade objetiva aceitável, nem ganho real. Para Schopenhauer, os “passatempos simétrico-arquitetônicos” da *K.U.* não são satisfatórios para delimitar os domínios do conhecimento intuitivo e do abstrato, e de como este se aplica corretamente àquele³⁶³. Esse “critério objetivo” de Schopenhauer frente ao “excesso de subjetividade” da *K.U.* é apresentado de forma bastante sugestiva na exposição do jogo entre necessidade e contingência – do ponto de vista do indivíduo – no Capítulo “Sobre a Aparente Intencionalidade no destino do indivíduo”, nos *Parerga* I. Ali Schopenhauer lança mão da ideia de que as causalidades fenomênicas, *τό εἰχὴ φερόμενα* (o que sobrevive ao acaso) estão rodeadas por uma necessidade profundamente oculta, *εἰμαρμένα* (destino), da qual o acaso é um simples instrumento. Retomamos, aqui, a ideia de um fatalismo transcendente [*transscendenten Fatalismus*], apresentada no primeiro capítulo, pensando-a, exclusivamente, insistimos, em seu significado para o curso vital do indivíduo. Nesse fatalismo transcendente, ainda que se trata de uma suposição especulativa do ponto de vista metafísico – e isso é muito importante para a nossa questão – há o selo de uma ilusão individual, tanto de uma necessidade moral ou interna, como de uma total causalidade externa³⁶⁴. O jogo vital entre necessidade e contingência traduz a totalidade objetiva [*objektiven Ganzheit*] e a finalidade subjetiva [*subjektiven Zweckmäßigkeit*] desse curso vital [*Lebenslaufes*], revelando o poder que “puxa” [*durchziehend*] todas as coisas através de um fio invisível [*einem unsichtbaren Faden*]. Nesse processo, há também de enlaçar aquelas coisas que a cadeia causal deixa sem conexão, de tal modo que coincidem em um momento preciso³⁶⁵. A explicitação desse caráter planejado da vida humana pode ser explicado pela imutabilidade e a consequência férrea do caráter inato,

363 Cf. *WWV, Crítica à filosofia Kantiana*, p. 599.

364 Cf. *PP*, Cap. “Sobre a aparente intencionalidade do indivíduo”, p. 228.

365 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 233-234.

sempre a devolver o homem ao mesmo percurso.

A captação puramente empírica do mundo revela um olhar nu sobre o mundo, ao passo que a intencionalidade do destino, resultado do procedimento da consciência, trata de uma ilusão de toda a conexão planejada dos acontecimentos da vida. Essa ilusão não é mais do que um efeito inconsciente da fantasia ordenadora e esquematizadora, pois só há existência para o pensamento, o que nos remete novamente ao problema do jogo entre a aparente finalidade do mundo na natureza. Do ponto de vista da ética, Schopenhauer formula as três perguntas fundamentais sobre a relação entre finalidade e destino: 1) é possível uma total desigualdade entre o caráter e o destino do homem?; ou esta adequa, no fundamental, cada destino de um homem?; ou ainda, ao final, uma necessidade secreta e incompreensível, comparável a de um autor de um drama, que conforma realmente a ambos da forma conveniente?³⁶⁶. De um ponto de vista fatalista, na efetividade, é possível notar, a cada instante, que a consciência se acredita como dona de seus atos. No olhar para o transcurso da vida, todos os atos se revelam como produto necessário de dois fatores, o caráter [*Charakter*] irrevogavelmente fixo, conhecido apenas *a posteriori*, e o segundo elemento, os motivos [*Motiv*]. Revelam o mecanicismo da natureza humana, o que, do ponto de vista desse fatalismo transcendente, parece unir a manifesta contingência física de um acontecimento e sua necessidade metafísico-moral, ainda que esta última nunca possa ser demonstrada, mas apenas imaginada³⁶⁷.

É na doutrina do caráter que se impõe a irresistível exigência do postulado metafísico-moral de uma unidade última da necessidade e da contingência. É nela que Schopenhauer concebe a autonomia da moral como uma reivindicação de liberdade e de responsabilidade³⁶⁸, ao conciliar a tese da liberdade do querer percebido pela autoconsciência e a sua antítese a

366 Cf. *Idem, ibidem*, p. 231.

367 Cf. *Idem, ibidem*, p. 233.

368 Cf. BARBERA, S. *Une philosophie du conflit*, Chap. V, p.155.

noção de necessidade da teoria das Ideias de Platão³⁶⁹. Isso é feito a partir da estrutura binária do conhecimento metafísico do corpo, formulada desde a *Dissertação* de 1817, a saber, a partir da teoria kantiana da dupla causalidade (numenal ou do *esse*, e fenomenal, ou do *operari*), cuja expressão *operari sequitur esse* concilia a liberdade numenal e a necessidade fenomenal³⁷⁰. O melhor conhecimento dessa expressão não reside, assim, na mera compreensão pela autoconsciência, obscura, unilateral, passível da ilusão de um querer próprio independente, mas pela sua luz especular, a consciência externa. A análise pelo entendimento permite o conhecimento objetivo a partir dos sentidos externos, e pela sua forma mais geral e essencial encontramos a lei de causalidade³⁷¹. A necessidade das ações (causalidade interna) e os motivos (causalidade externa) formam o conhecimento objetivo da consciência externa, e esta refuta a falsa interpretação da afirmação da autoconsciência de que “posso fazer o que eu quero”, sob o erro da crença no *liberum arbitrium indifferenciae*³⁷². A autoconsciência dá a certeza da liberdade da vontade, enquanto a consciência reflete as ações pela princípio de razão suficiente.

Esta relação entre representação e vontade no indivíduo, em que um motivo dirige a ação humana, trata-se apenas de uma *Velleitas*, e não de uma direção da *Voluntas*. Como a causa é a mudança precedente que faz necessário o subsequente, nenhuma causa no mundo produz o seu efeito em sua totalidade nem o faz do nada, senão que existe sempre algo sobre o que ela atua. Tem-se aqui uma mudança sempre adequada à natureza do ser, e para o qual já se encontra a *força* nesse ser³⁷³. Desse modo, todo efeito surge de dois fatores, um interno e outro externo. No indivíduo, essa relação é designada pelo caráter e pelos motivos. O primeiro é a

369 Cf. *Idem, ibidem*, p.158.

370 Cf. *Idem, ibidem*, p.159.

371 A lei de causalidade já foi apresentada com exaustão nas ocasiões do projeto e relatório parcial, e nos baseamos por ela.

372 Cf. *Sobre a liberdade da vontade*, p. 73.

373 Cf. *Idem, ibidem*, p. 77.

índole especial e individualmente determinada da vontade [*speziell und individuell bestimmte Beschaffenheit des Willens*], em virtude da qual sua reação aos mesmos motivos é distinta em cada homem. Os motivos, a causalidade interior, corresponde à essa perspectiva individual, “vista de dentro”. Schopenhauer dá quatro características principais sobre o caráter, o que, para o nosso objetivo, importa para pensar como a vontade cumpre uma *finalidade*: o caráter é individual [*individuell*] (é diferente em cada um); empírico [*empirisch*] (só é conhecido pela experiência); constante [*konstant*] (permanece o mesmo ao largo da vida); inato [*angeboren*] (é obra da natureza mesma)³⁷⁴. Tais atributos correspondem ao raciocínio de um teleologismo da objetivação da vontade, estabelecendo a “passagem” misteriosa da unicidade total da vontade à particularidade de sua efetivação no indivíduo. Corrobora a tese da eternidade da vontade e da individualidade temporal. Esta índole do indivíduo é vista como uma efetividade estancada, pois o caráter, enquanto índole da vontade, é circunscrito, delineado, certo. Por ser individual, significa que esta índole é uma dimensão pontual da passagem da vontade para determinada vontade humana; é empírica, porque só na individualidade dessa vontade humana é que se volta para a vontade como essência universal; é constante, porque a individualidade é feita de uma única índole, caso contrário, seria outra individualidade efetivada; e inata, porque a vontade, enquanto impulso cego e livre, destina-se a objetivar-se na individualidade.

O que nos parece existir por trás dessa teoria do caráter é a hipótese de se pensar uma teleologia oculta da vontade que se apresenta ao indivíduo, seguindo a ideia de que a vontade se objetiva na representação, para que então possa ser espelhada. No fundo, há sempre a ideia da razão iluminadora da vontade, razão que nela nasce e desfalece, uma ideia orgânica da inteligibilidade, tendo no cérebro o aspecto fisiológico dessa relação. O aspecto do teleologismo na ética que buscamos compreender é este percurso da vontade que aparece para

374 Cf. *Idem, ibidem*, pp. 79-84.

a consciência do que é individual no que toca às suas ações, à sua atividade. Vale aqui a menção de Clément Rosset de que “não se trata de inscrever o ser humano em uma regressão dos instintos, mas de inscrever a totalidade dos comportamentos humanos em uma igual e idêntica necessidade”³⁷⁵. E o que nos chama atenção, aqui, é que, embora Schopenhauer não se ocupe da produção de sentido, haveria um contrassenso em pensarmos com consequência a doutrina dos graus da objetivação da vontade se Schopenhauer tivesse em vista apenas uma contemplação da regressividade do que é inteligível. Para a questão da aparente intencionalidade do indivíduo, a doutrina do caráter e do motivo como expressão da causalidade no domínio das ações humanas, e, conseqüentemente, das ações morais, designa a “direção” dessa mesma doutrina da objetivação da vontade. Afirmar a tese da onisciência da vontade, e da representação como o seu produto especular a partir do querer, não significa dizer que apenas não há finalidade aparente na conduta moral, mas que também existe “*um ciclo da vontade*”, o que pode significar um tipo de teleologia presente – ainda que ela se apresente apenas para a consciência humana, fenomênica. Assim, evoquemos uma vez mais o paralelo com o problema finalidade na natureza: aos olhos da metafísica, da vontade cega e livre, toda ação humana é uma destinação necessária, decorrente de sua objetivação. Aos olhos do indivíduo, nessa consciência empírica do indivíduo, a luta pela afirmação é a expressão do ser da vontade através da ilusão, através do ponto de vista da representação, de que existe uma inequívoca liberdade individual. Há um esforço de destituir a metafísica da vontade de toda finalidade constitutiva; no entanto, Schopenhauer está sempre a apontar o círculo vital da natureza, e nele o homem parece refém de uma finalidade de tipo superior.

375 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, Chap. II, III), p. 88.

V

Teleologia e justiça eterna

Na escala da objetivação da vontade, o tema da justiça também é também sugestivo à nossa leitura sobre o teleologismo ético na metafísica da vontade. Ainda que seja um corolário breve, encontramos algumas passagens afins dessa teleologia especular da vontade. Como ponto de partida, tomemos o *Mundo I*, Livro IV, em que Schopenhauer assim encerra o §60: “pois a vontade representa a grande tragicomédia às suas próprias costas e é também sua própria espectadora. O mundo é precisamente assim porque a vontade da qual é fenômeno é assim, porque assim quer. A justificação dos sofrimentos, segundo Schopenhauer, “é que a vontade se afirma a si mesma também nesse fenômeno; e essa afirmação se justifica e se compensa porque e a vontade é a que suporta os sofrimentos. Já aqui se nos abre a vista de uma justiça eterna [*ewige Gerechtigkeit*] em conjunto”³⁷⁶. A justiça, nesse contexto, corresponde a um dos aspectos éticos dessa objetivação especular do fenômeno. Do ponto de vista do indivíduo, abre-se o caminho para a redenção da trama da vontade. Ao se ver preso ao egoísmo inato, como centelha da necessidade de afirmação da vontade de viver, há de se reconciliar consigo próprio por um tipo de justiça que novamente faz apelo às “razões” misteriosas do númeno. O conflito entre indivíduo e mundo é aqui posto entre a oposição da justiça eterna à justiça humana [*menschlichen Gerechtigkeit*]. Mencionamos que nos importa, aqui, menos os meandros particulares das relações de correção da injustiça, e sim o movimento geral do sistema: é preciso pensar a relação entre a finalidade da vontade, em sua objetivação, e sobre como Schopenhauer pensa a relação do conflito da individualidade e a destinação ética para a justiça. No caso, no movimento mais abrangente, essa relação precisa

376 WWV I, Livro IV, §60, p. 390.

ser pensada na relação entre a justiça temporal (domínio do fenômeno) e a justiça eterna (vontade como coisa em si).

Em primeiro lugar, vale retomar aqui a ideia de que a cada grau da objetivação humana no mundo, em que o conhecimento ilumina, a vontade se manifesta como indivíduo em seus fins. Isso se expressa no indivíduo como ânsia contínua, sem fim nem descanso, essência da natureza em que “querer e ansiar é todo o seu ser [*Wollen und Streben ist sein ganzes Wesen*], em tudo comparável a uma sede [*Durst*] impossível de saciar”³⁷⁷. Por isso a base de todo querer do homem é a necessidade, a carência, a dor pelo aspirar e não possuir. Toda satisfação faz invadir um terrível vazio e tédio, em que toda a sua essência e sua existência se lhe voltam como uma carga insuportável. A vida, tal como um pêndulo, oscila entre a dor [*Schmerz*] e o tédio [*Langenweile*], que são, de fato, seus componentes últimos, revelada na estranheza de sua forma: “depois que o homem havia posto todos os sofrimentos [*Leiden*] e tormentos [*Quaalen*] no inferno, para o céu não restou mais do que o tédio [*Langeweile*]”³⁷⁸. Na esteira da ideia de que o conhecimento existe para espelhar a própria vontade a partir do querer, toda dor e sofrimento brilham pela luz da representação da consciência humana: “enquanto objetivação mais perfeita daquela vontade, é também o mais necessitado de todos os seres: é de todo um querer e necessitar concreto [*konkretes Wollen und Bedürfen*], é a concreção de mil necessidades”. Por conseguinte, como o que ocupa e mantém em movimento todo ser vivo é a ânsia pela existência, pela afirmação de sua própria vontade de viver, o homem tem de ser visto em seu constante aspirar: “entre o querer [*Wollen*] e o alcançar [*Erreichen*] decorre toda a vida humana. O desejo é por natureza dor; a consecução gera rapidamente saciedade: o fim [*Ziel*] era apenas aparente [*scheinbar*]”³⁷⁹. É

377 *Idem, ibidem*, §57, p. 369.

378 *Idem, ibidem*, p. 369.

379 *Idem, ibidem*, p. 371. No original: “Zwischen Wollen und Erreichen fließt nun durchaus jedes Menschenleben fort. Der Wunsch ist, seiner Natur nach, Schmerz: die Erreichung gebiert schnell Sättigung: das Ziel war nur scheinbar” (WWV, §57, 370).

exatamente esta aparente finalidade que nos leva a enxergar nesse “reflexo” da teleologia da vontade, que, como pelas costas da consciência, expressa sob o próprio conceito de finalidade, ainda que travestido, o motor contínuo da asseidade da vontade. E na luta pela objetivação da vontade humana individual se revela o egoísmo metafísico como resultante dessa asseidade da vontade.

Um traço que nos importa nesse egoísmo é o conflito interno da vontade mesma. Essencial a cada coisa individualizada na natureza, o egoísmo tem a sua existência e seu ser na oposição entre o microcosmo e o macrocosmo, entre o indivíduo e o mundo. Como cada um é imediatamente a si mesmo vontade e representação, enquanto os demais são apenas representações suas, segue-se desta equação metafísica que o seu próprio ser e sua conservação se anteponham a todos os demais. Sob a ótica do indivíduo egoísta, a própria morte é tomada como o fim do mundo³⁸⁰. Pode-se dizer que o egoísmo é a condição através da qual a vontade cumpre a finalidade de sua objetivação para o indivíduo, o que sugere ser entendido como um tipo de necessidade teleológica. Porque a vontade só pode passar da unidade para a multiplicidade se cada individualidade atender ao impulso de sua própria conservação, aqui designado por este egoísmo metafísico. A máxima expressão do egoísmo consiste no arrebatamento de outrem pelo próprio bem estar, sendo o conflito entre as particularidades objetivadas no mundo uma luta global. Dessa disputa entre particulares, resulta a injustiça no âmbito do fenômeno; porém, indiferente, e mesmo partícipe desse movimento da asseidade da vontade Como irrupção dos limites da afirmação da vontade de cada qual, a *autoafirmação* [*Selbstbejahung*] do próprio corpo em inumeráveis indivíduos é o resultado desse egoísmo peculiar, corriqueiro. Presa aos seus ditames, não é possível que um indivíduo vá mais além dessa afirmação, chegando à negação da mesma vontade manifestada

380 Cf. *Idem*, §61, p. 391.

em outro indivíduo³⁸¹. Por isso, justo e injusto são apenas duas determinações morais, isto é, são tais que possuem validade apenas na consideração do atuar humano enquanto tal e diz respeito à significação interna desse atuar em si mesmo.

O sofrimento da injustiça é, pois, esta irrupção que se sente na afirmação do próprio corpo, o que se dá através de sua negação por parte de um indivíduo alheio³⁸². Essa distinção face ao sofrimento físico é o que permite Schopenhauer pensar um direito natural [*Naturrecht*], que bem pode ser pensado como um direito moral [*moralisches Recht*] para além da esfera da cidadania, e até mesmo do estado de natureza³⁸³. Por se tratar de um sentimento que não se limita à experiência externa, trata-se apenas do atuar e do autoconhecimento da própria vontade individual no homem, denominada consciência, da mesma forma diz respeito à moral os atos [*Thun*], e não ao padecer [*Leiden*]³⁸⁴. A vontade opera tanto no domínio da justiça como no da injustiça: os atos injustos correspondem aos atos individuais, enquanto a correção pelo direito, pela justiça, são dadas pelo destino, sendo todas as ações desígnios da vontade na sua diversidade de objetivação no mundo. A vontade se objetiva na individualidade, e, ao mesmo tempo, a própria luta pela individualidade carrega consigo a afirmação do direito. Por isso, o direito é moral, tão natural como o é a luta pela afirmação da existência do próprio corpo na natureza. A afirmação da vontade expressa na natureza a subsistência do próprio organismo, da mesma forma que na ética essa existência se torna possível pelo direito natural.

Surge, então, a noção de *jus talionis*, e o modo como Schopenhauer a problematiza nos parece uma sugestão importante sobre essa teleologia da vontade na ética, como cumprimento da ideia de “círculo” na natureza: devolver o mal pelo mal sem outro propósito não se pode

381 Cf. WWV I, Livro IV, §62, p. 393.

382 Cf. *Idem, ibidem*, p. 394.

383 Cf. *Idem, ibidem*, p. 393.

384 Cf. *Idem, ibidem*, p. 402.

justificar nem moralmente, nem por meio de qualquer outro fundamento racional que vise estabelecê-lo como máxima autônoma e princípio último. Aos olhos de Schopenhauer, o *jus talionis* não confere sentido ao direito penal. Ora, é curioso observar como fica sugerido que por trás da noção de justiça parece existir a ideia de uma destinação a ser cumprida. Se o conceito de justiça é derivado, contendo a simples negação da injustiça, já que nele se subsume toda ação que não ultrapassa os limites assinalados³⁸⁵, é porque este conceito de justiça corresponde à reflexão sobre o sentimento de injustiça, e serve para a conduta da consciência. Novamente, o que está em relação é o jogo entre a vontade cega e a luz projetada pelo intelecto. A justiça temporal é, pois, a consagração da justiça humana, figurada pela forma do Estado, cujo fim é estabelecer a obrigação do cumprimento da lei e do contrato³⁸⁶. A justiça eterna é algo de totalmente distinto, que não domina o Estado, e sim o mundo, sem depender das instituições humanas, por não estar submetida ao acaso e ao engano; não é insegura, flutuante e nem errada, senão infalível, firme e segura³⁸⁷. Uma justiça dessa ordem só pode ser encontrada realmente no verdadeiro ser [*Wesen*] do mundo, em sua finalidade no mundo. Não há tempo entre a ação e a punição, não há intervalo entre as más ações e as más consequências, mas que pena e delito são uma e a mesma coisa. A justiça eterna exige essa total elevação por sobre a individualidade e o princípio de sua possibilidade, a quem conheça as Ideias, tornando capaz de compreender que tanto o que inflige como o que suporta os sofrimentos da injustiça advém não da divisão entre um e outro indivíduo³⁸⁸. É exatamente nessa evocação à justiça eterna que encontramos um trecho sugestivo e afim ao problema do teleologismo da vontade:

385 Cf. WWV I, Livro IV, §62, p. 398.

386 Por uma questão de recorte, não cabe aqui explicar os meandros da relação entre o Estado e a exigência de cumprimento da lei, por incorrer na perda de foco do problema da finalidade da vontade.

387 Cf. WWV I, Livro IV, §63, p. 411.

388 Cf. *Idem, ibidem*, p. 413-414.

O mundo não é mais do que o espelho desse querer: e toda *finitude*, todo sofrimento, todos os tormentos que contém pertencem à expressão do que ela quer, são assim porque ela quer assim. Segundo ele, com a mais estrita justiça suporta cada ser a existência em geral, logo a existência de sua espécie e de sua peculiar individualidade tal e como é, tal e como são seu entorno e seu mundo, dominado pelo acaso e o erro, temporal, perecível e sempre doente: e em tudo o que lhe ocorre ou simplesmente lhe pode ocorrer, sempre se lhe faz justiça. Pois sua é a vontade: e tal como é a vontade, assim é o mundo. A responsabilidade pela existência e a índole deste mundo só pode tê-la ele mesmo, nenhum outro: 'pois como poderia outro carregá-la sobre si?' – Se quiséssemos saber o que valem os homens desde o ponto de vista moral em conjunto e em geral, consideremos seu destino em conjunto e em geral: carência, miséria, calamidade, tormento e morte. A justiça eterna se cumpre: se tomados em conjunto não fossem indignos, seu destino tomado em conjunto não seria tão triste. Neste sentido podemos dizer: o mundo mesmo é o tribunal do mundo³⁸⁹.

Portanto, Schopenhauer parece vincular a sua teoria do direito a partir de uma análise do que é *naturalmente* injusto, para, a partir dele, projetar a luz do conceito de justiça. É interessante pensarmos, de acordo com todo o raciocínio que estamos desenvolvendo a respeito dessa teleologia da objetivação da vontade, a presença do cumprimento das etapas do próprio processo de objetivação: a vontade se objetiva no mundo, e ele próprio contém as

389 *Idem, ibidem*, p. 412.

condições imanentes, inatas, de voltar-se para a vontade. No plano da ética, isso significa dizer que a vontade se objetiva no indivíduo de tal forma que nele já estão dadas a imanência da injustiça natural, como também o reconhecimento de determinada situação pelo conceito de justiça. No entanto, a relação entre injustiça e justiça no domínio da física é apenas o espelho desse querer humano, e carece de uma visão metafísica dessa justiça, aqui a justiça eterna. Aos olhos da metafísica, é próprio da unidade e onisciência da justiça eterna, da cega e livre vontade, representar-se através da efetividade da injustiça natural e da sua contraluz e contração humana. E ela o faz ao transformar seus atos como derivados da mediação do conceito de justiça (temporal). Na metafísica da vontade imanente, a injustiça é uma necessidade no mundo como representação, que, no grau mais alto da objetivação da vontade, desdobra-se na justiça eterna do mundo, e a coloca como tribunal de si mesmo. O sentimento de injustiça parece ser o mesmo que também leva à razão formular as máximas da justiça, em que esta luta pelos direitos é posta em marcha pelo sentimento de autopreservação. O campo da disputa jurídica é o motor mais agudo desse “etapismo” da individualidade, contraposto a um sentimento moral o mais genuíno: o amor, em seu sentido elevado, e a dissolução do indivíduo.

VI

Teleologia no significado moral: sentimento, impulso sexual, o amor

A noção de justiça eterna é um tema afim ao da significação ética da conduta e da consciência moral através do conhecimento “meramente sentido”³⁹⁰. É nessa chave que justiça, bondade e amor podem ser pensados como um problema da finalidade da vontade. A

390 Cf. WWV I, Livro IV, §64, p. 417-418.

segunda edição do *Mundo I* (1844) nos brinda com uma passagem a respeito da palavra grega *τελος*. É no §65 que Schopenhauer faz uso deste termo como um correlato de *finis bonorum*. Como temos insistido em nossa leitura, é preciso que esta terminologia esteja de acordo com o sentido proposto no contexto de seu uso. No caso, está inserida a significação do conceito de *bom* [*Der Begriff des Guten*]. Em que Schopenhauer distingue as palavras *belo* e *verdadeiro* [*Worten schön oder wahr*] e *bom* [*Worte Gut*]. Enquanto “a verdade é a relação de um julgamento sobre algo que nela difere e que o nomeamos seu fundamento [*Grund*]”³⁹¹, em que o conceito de belo, tal como no Livro III é “o conhecimento puro e involuntário pelas Ideias, atuando em em nós mesmos”³⁹², o bom, aqui, é um conceito relativo e designa “a adequação de um objeto a alguma determinada aspiração da vontade”. Ou, para sermos ainda mais preciso ao que nos interessa: “assim, que tudo o que satisfaça a vontade em alguma de suas manifestações, o que cumpre seus fins, é pensado com o conceito de bom por muito diferente que possa ser nos demais aspectos”³⁹³. Investiguemos esta relação.

O conceito de bom é dividido em duas classes: o da satisfação imediatamente presente da vontade em questão; e o da satisfação mediada, dirigida ao futuro: o agradável e o útil. O conceito oposto ao de bom [*Gut*] é o conceito de *mal* [*schlecht*] – ou, em uma conotação mais abstrata [*Übel*] a que designa o que não se ajusta à tendência da vontade em cada caso. O que é bom é um conceito, assim como todo bem é essencialmente relativo, pois tem a sua essência exclusivamente em sua relação com uma vontade que deseja. Por conseguinte, o termo bem absoluto [*Absolutes Gut*] é uma contradição. Porque, nesse caso, o supremo bem, o *summum bonum*, seria uma contradição à compreensão dessa vontade como coisa em si, porque designaria uma satisfação final, algo incompatível com a sua asseidade e contínua ânsia de

391 SG/PR (1847), Chapitre V, §29, p. 242.

392 WWV I, Livro III, §39, pp. 256-257.

393 *Idem*, Livro IV, §65, p. 421. No original: “Also Alles, was dem Willen in irgend einer seiner Aeufferungen zusagt, seinen Zweck erfüllt, das wird durch den Begriff gut gedacht, so verschieden es auch im Uebrigen seyn mag” (WWV I, §65, 426).

ser, existir. Como não há começo nem fim, é impensável supor uma satisfação final à vontade, e por isso não se pode postular um bem supremo absoluto, mas apenas *provisional*. Por isso, Schopenhauer admite o uso do termo *summum bonum* apenas em um sentido figurado, usado apenas para o caso da auto-supressão e negação da vontade de viver; para o que chama de a verdadeira ausência do querer, o único que silencia e acalma para sempre a pressão da vontade, a satisfação imperturbável e redentora³⁹⁴. E assim se pode considerar esta auto-supressão da vontade – destacamos – “a única medicina radical contra a enfermidade das quais todos os demais bens, em que todos os desejos cumpridos e felicidade conseguida são simples paliativos, meros anódinos. Nesse sentido, ela se adequa melhor ao tema a palavra grega *τελος*, como também *finis bonorum*”³⁹⁵.

Se Schopenhauer sugere, em algumas passagens, essa finalidade da vontade, ainda que de forma aparente, mas cumpridora das “etapas” (essência como vontade – indivíduo objetivado pela vontade – desindividuação e retorno à vontade), aqui se nos parece figurar como a versão desse “como se” da finalidade da vontade no campo da ética caminha para ser exatamente essa auto-supressão da vontade. Remontamos ao que fora dito no percurso investigado na natureza, compreendendo, finalmente, as consequências disso para a ética: se a finalidade da vontade tem de ser concebida como um movimento de objetivação que, depois de objetivado, volta-se para a própria vontade, esta resolução é a anulação daquilo que fora objetivado; no caso do homem, como objetivação da vontade, chega, através de sua consciência à representação abstrata, através da razão, e por ela, somente nela, volta-se para a vontade; o preço a se pagar é a dissolução do Eu em prol da essência própria. Nesse sentido, o mesmo paralelismo com o problema da justiça se faz aqui também para o âmbito dos conceitos de bom e de mal. O que é bom e o que é mal tem a mesma raiz – e vale lembramos

394 Cf. *Idem, ibidem*, p. 423.

395 *Idem, ibidem*, p. 423.

aqui que todo o mal – a maldade do mundo – é sacado do *esse*, e não do *operari*³⁹⁶. Todo o percurso do mal existe para o indivíduo, que conhece a si próprio e todo o mundo pela índole da maldade, ao mesmo tempo que a bondade é esse cumprir o objetivo da vontade, a dissolução da individualidade. E da mesma forma que os atos de justiça humana estão ainda no registro da afirmação da vontade individual, também a maldade corresponde aos sofrimentos do querer. A ideia de bom, aqui, aponta para a esfera do númeno, não em um sentido causal, e sim como parte desse movimento da asseidade da vontade. É a única forma de conciliar esse “como se” com um movimento tão objetivo como real da própria vontade.

Nesse círculo da natureza, o bem só pode ser resultado do mal, na medida em que a negação da vontade advém da veemência do querer, que é por si mesma a forma imediata de uma perpétua fonte de sofrimento: todo querer nasce da carência, é sofrimento³⁹⁷. A violência do querer não é separável da violência do sofrer, e por isso, afirma Schopenhauer, “o rosto dos homens malvados carregam o selo do sofrimento interior”. A maldade [*Bosheit*], elevada a um grau supremo, é a crueldade [*Grausamkeit*], quando o sofrimento deixa de ser o meio para os seus fins, transformando-se no fim em si mesmo. O homem, na tentativa de afirmar um *fim* para si próprio, como se não houvesse uma essência una e comum, sempre há de recorrer à tentativa de satisfazer os afãs puramente pessoais. A maldade estaria nessa particularização da finalidade do mundo, em uma atribuição equivocada da essência do mundo a si próprio, ao mundo da representação, em que o homem se afirma na sua crueldade, na perversão da natureza, na indiferença ao que lhe é externo. O parentesco dessa prisão em si mesmo está na inveja [*Neid*], na satisfação sentida em comparação ao sofrimento alheio e o desejo de vingança [*Rachsucht*], cuja finalidade é o deleite com o tormento do ofensor. Disso decorre a ideia rebaixada da eudemonologia, da aspiração à felicidade. Circunscrita ao indivíduo preso

396 Cf. *WN*, Cap. 8, p. 201.

397 Cf. *WWV I*, Livro IV, §65, p. 424.

a si mesmo, dor e satisfação, tristeza e felicidade estão na esfera da individualidade. Como consequência lógica do sistema da vontade, toda felicidade e satisfação são conceitos negativos na obra de Schopenhauer: ao “descumprir” a destinação à desindividuação, dizem respeito à luta pela individualidade, almejando afirmar a temporalidade da consciência frente à eternidade da vontade. O que figura como o bom, o melhor caminho, é sempre o da natureza: o que é bom está na reconciliação com o mundo natural, sem que se repouse nas aspirações do indivíduo. Traduzindo os termos para o nosso problema: quando o indivíduo atende a esta finalidade da vontade é justamente quando deixa atender à autoafirmação de sua finalidade individual.

A recusa de uma finalidade puramente individual passa por uma compreensão negativa da felicidade, como apontamos, complementando, agora, com a recusa também do primado do desejo³⁹⁸. E isso se dá justamente porque o desejo é carência, condição prévia de todo prazer: ao mesmo tempo que toda satisfação cessa o desejo, cessa, portanto, também a do prazer. Como o sofrimento é algo que se anuncia de imediato, enquanto a satisfação e o prazer só podem ser conhecidos de maneira mediada, torna-se impossível uma felicidade permanente. Surge aqui outro paralelismo com o problema da finalidade na natureza, explicitado por Schopenhauer: “a impossibilidade de se alcançar uma satisfação duradoura e a negatividade de toda felicidade encontra sua explicação no que se mostrou ao final do segundo livro: que a vontade, cuja objetivação é a vida humana como o são todos os fenômenos, é um afã sem objetivo nem fim [*ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist*]³⁹⁹. Dessa mesma ilusão padece todo prazer da volúpia, sendo a afirmação da vontade enquanto atos do corpo, o prazer do impulso sexual, a expressão mais decidida da afirmação da vontade de viver pura. A ordem dessa ilusão também diz respeito ao conflito entre indivíduo e mundo:

398 Cf. WWV I, Livro IV, §58, p. 377.

399 *Idem, ibidem*, p. 379. No original: “*daß nämlich der Wille, dessen Objektivierung das Menschenleben wie jede Erscheinung ist, ein Streben ohne Ziel und ohne Ende ist*” (WWV I, §58, 379).

enquanto o prazer é oriundo da ilusão prazerosa do próprio ato, aos olhos da metafísica nos faz revelar o aspecto verdadeiro e conseqüente da natureza, expondo abertamente a todos os olhos o significado interno do ato de procriação⁴⁰⁰. O ato sexual revela o ato de procriação, em que todo prazer envolvido não é mais do que a expressão da finalidade superior da vida, da vontade.

Um prova dessa relação está na afirmação de Schopenhauer de que “o impulso sexual [*Geschlechtstrieb*] se confirma como a mais decidida e forte afirmação da vida também pelo fato de que tanto para o homem como para o animal constitui o objetivo último, o *fim supremo* de sua vida [*der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist*]”⁴⁰¹. O ato de procriação, seguindo esse raciocínio, é uma elevação por sobre o indivíduo, tão misterioso quanto expõe ante os olhos de modo mais imediato o antagonismo fundamental entre o fenômeno e a coisa em si de cada coisa, entre o mundo como representação e o mundo como vontade, assim como a heterogeneidade das leis de ambos⁴⁰². Como a vontade se mostra tão independente do conhecimento, atuando cegamente como natureza carente de conhecimento, está próxima à ideia de que a vida vegetativa funciona à base de meros estímulos. A procriação é simplesmente a reprodução transmitida a um novo indivíduo, “algo assim como a reprodução elevada ao quadrado, tal como a morte não é mais do que a execração elevada ao quadrado”⁴⁰³. Tal como vimos que o temor ante a morte tem a sua raiz imediata na vontade, a partir do ser originário, provocando esse temor sem conhecimento, a atração pela vida se dá pelo totalmente ilusório instinto do prazer voluptuoso, em que somos retidos nela por ele, tal como o medo diante da morte⁴⁰⁴. O foco e estímulo desse prazer são os genitais, considerado

400 Cf. *Idem, ibidem*, §60, p. 387.

401 *Idem, ibidem*, p. 388. No original: “*Als die entschiedene, stärkste Bejahung des Lebens bestätigt sich der Geschlechtstrieb auch dadurch, daß er dem natürlichen Menschen, wie dem Thier, der letzte Zweck, das höchste Ziel seines Lebens ist*”. (WWV I, §60, 389).

402 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 480.

403 WWV I, Livro IV, §60, p. 389.

404 Cf. WWV II, Cap. 41, p. 481.

o núcleo da vontade de viver. Os genitais são o conflito entre a individualidade e o mundo, nesse caso, entre o indivíduo e espécie, uma “consciência instintiva”, por assim dizer, que um caminho para a afirmação de si é deixar o legado da espécie, e não apenas o do próprio indivíduo. O ato sexual seria um preâmbulo autoconsciente da própria finitude do homem.

O caráter transcendente do instinto sexual está intimamente ligado à Ideia (espécie). A espécie é a Ideia na medida em que é a objetivação da vontade de viver que se apresenta no conhecimento do indivíduo e vinculada à forma do tempo como espécie, isto é, como indivíduos sucessivos e homogêneos ligados pelo laço da procriação distendida no tempo⁴⁰⁵. Dado o caráter distinto do apetite sexual dos demais desejos, não é refém das oscilações do gosto e do humor; é da essência do homem, necessária e inevitável. O apetite sexual revela a vida do indivíduo como um empréstimo da espécie, em que toda força vital é, por assim dizer, uma canalização da força da espécie. A transcendência em relação ao indivíduo consiste justamente no fato da consciência se estender do indivíduo para a espécie, o que torna mais uma vez interessante observar como se dá esse movimento da metafísica do amor sexual, aliás, pela sugestão de uma citação do capítulo homônimo dos *Complementos ao Mundo*: “a natureza alcança seu autêntico fim com maior segurança porque quanto mais míngua no varão a capacidade procriadora, tanto mais decisiva se volve sua orientação antinatural”⁴⁰⁶. A ideia de “naturalidade da natureza” decorre dessa noção de que na natureza “nada é supérfluo”. Da mesma forma que o instinto é a sua expressão mais clara sobre a metafísica que orienta a conduta do indivíduo, ela mesma, a natureza, “tem à vista o importante fim [*den wichtigen Zweck im Auge*] de prevenir desafortunados engendramentos que poderiam degenerar paulatinamente a espécie em seu conjunto; e então, nesse caso, não se mostra escrupulosa na

405 Cf. *Idem*, Cap. 42, p. 493.

406 *Idem, ibidem*, Cap. 44, Apêndice, p. 547. No original: “*Hierin erreicht die Natur ihren eigentlichen Zweck um so sicherer, als, je mehr im Manne die Zeugungskraft abnimmt, desto entschiedener ihre widernatürliche Richtung wird*” (WWV II, Kap. 44, Anhang, p. 649)

eleição do meio”⁴⁰⁷. A natureza antepõe o interesse da espécie a todos os demais, também sendo válido inclusive no odioso desvio e degeneração do instinto sexual de que temos tratado, em que a sua índole negativa face a toda individualidade atua de modo profilático. A previsão, aqui, está próxima também da ideia de salvação, e não por acaso no desfecho deste mesmo capítulo Schopenhauer estabelece uma aproximação de ambas: “a natureza, através da espécie enquanto Ideia, é o caminho da ordem da salvação [*Erlösung*], a renovação da vida [*die Erneuerung des Lebens*]”⁴⁰⁸. O que o impulso sexual afirma sobre o prazer do indivíduo corresponde a uma afirmação de si próprio, e a ideia de salvação mostra-se como um choque com essa perspectiva, apontando para o sentido de uma teoria da negação de viver.

No *Mundo II*, no Capítulo 49, “A ordem da salvação”, Schopenhauer aponta a felicidade como um erro intrínseco à vida humana: “Inato porque concorre com nossa própria existência e todo nosso ser é tão só sua perífrase, tal como o nosso corpo é seu monograma: somos somente a vontade de viver, enquanto a sucessiva satisfação de todo nosso querer é o que se pensa mediante o conceito de felicidade”⁴⁰⁹. O problema da finalidade aqui também está adjacente. Se há uma perplexidade pela pergunta “por que um mundo e uma vida que existam para ser feliz neles respondem tão mal a seus fins?”, a vida mesma então se presta a desmentir esse erro originário, a se convencer de que o fim da existência não é o de ser feliz. “A vida está projetada para que nela não devamos nos sentir felizes”⁴¹⁰, e isso porque quanto mais se sofre, antes se alcança o verdadeiro fim da vida, e quanto mais se vive, tanto mais se demora. O sofrimento é o único processo de purificação graças ao qual, na maioria dos casos, se santifica o homem, isto é, para apartá-lo do falso caminho da vontade de viver. Schopenhauer então nos dá uma outra versão sobre o *autêntico fim da vida*: “no instante da

407 *Idem, ibidem*, p. 549.

408 *Idem, ibidem*, p. 549.

409 *Idem*, Cap. 49, p. 616.

410 *Idem, ibidem*, p. 617.

morte se resolve tudo quanto se havia preparado e introduzido através do curso global da vida. A morte é o resultado, o resumo da vida, a soma acumulada que expressa de uma só vez todo o ensinamento que a vida foi brindando isolada e fragmentariamente, que o íntegro afã, cujo fenômeno é a vida estéril e vã contradizia a si mesmo; por isso mesmo, desistir dele é uma redenção⁴¹¹. O transcurso vital, consumado, corresponde à individualidade que perece, para então receber uma orientação nova. Impulsionado por uma força santificadora [*heiligende Kraft*], então desemboca no resultado moral e essencial da vida: a morte do indivíduo, o desfecho do fenômeno para a manutenção do númeno da vontade.

Todas as considerações aqui sobre este aspecto da finalidade da natureza no domínio da ética procura apontar o jogo de dois fins primordiais diametralmente opostos e que conferem à vida de um indivíduo o seu singular e ambíguo caráter: ao fim primordial da vontade individual, orientado por uma felicidade quimérica, em uma existência efêmera, onírica e enganosa, alia-se o fim do destino. Orientado de maneira cada vez mais patente até que se alcance a destruição deste falso contentamento, corresponde à mortificação da vontade humana e à supressão da ilusão que mantém a consciência humana atada ao mundo. O termo *δεύτερος πλοῦς* é, para Schopenhauer, o sentido mesmo da purificação desse movimento circular da vontade. É o caminho dessa negação da vontade a partir do próprio indivíduo, e se faz valer a partir da dor que alguém experimenta de forma exaltada, cujo melhor exemplar poético é *Fausto*, de Goethe, na história das penalidades sofridas por Margarida⁴¹². Por isso, podemos dizer que a vida se apresenta como um processo de purificação, cuja substância depuradora é a dor. A partir dos Vedas, “se parte o nó do coração, se dissipam todas as dúvidas

411 *Idem, ibidem*, p. 619. No original: [“*Der Tod ist das Ergebniß, das Résumé des Lebens, oder die zusammengezogene Summe, welche die gesammte Belehrung, die das Leben vereinzelt und stückweise gab, mit Einem Male ausspricht, nämlich diese, daß das ganze Streben, dessen Erscheinung das Leben ist, ein vergebliches, eitles, sich widersprechendes war, von welchem zurückgekommen zu seyn eine Erlösung ist.*”].

412 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de los costumbres*, Cap. 9, p. 179.

e se desvanecem todas as suas obras”⁴¹³. A morte do indivíduo, a injustiça, o impulso sexual, a morte levam ao tema que estabelece o coroamento desse movimento da vontade: o amor [*Liebe*].

A salvação se torna possível quando o sentimento da originária e espontânea vontade é responsável pelo reconhecimento de si em outrem. Schopenhauer nos remete à expressão também dos Vedas: *Tat twam asi!* (Este és tu!)⁴¹⁴. Este é o caminho direto para a salvação, com ele o amor, cuja essência e origem consiste em transpassar o *principium individuationis*, para então conduzir esta dissolução do indivíduo pela renúncia total da vontade de viver, de todo o querer. Na esfera do sentimento, interessa a proximidade entre o sentimento de amor (*ἀγάπη*, *caritas*) e o sentimento de compaixão [*Mitleid*]. No caso, e isto é fundamental para a leitura que estamos desenvolvendo sobre a teleologia da vontade em Schopenhauer, trata-se de um princípio paradoxal nessa união entre amor e compaixão. O paradoxo se deve ao conflito entre o sentimento de sofrimento inato à vida, essencial a ela, o conhecimento do sofrimento alheio. Do ponto de vista da individualidade, à margem de toda bondade, amor e nobreza, trata-se tão somente de eliminar o sofrimento que aflige o indivíduo; ao mesmo tempo, do ponto de vista metafísico, significa o único alívio consiste exatamente na dissolução do indivíduo para se equiparar ao sofrimento alheio. À primeira perspectiva se chama amor como *ἔρος*, o amor egoísta, o amor que visa outrem como instrumento para o prazer próprio, como um meio, e não como um fim. O amor puro, como *ἀγάπη*, corresponde à compaixão. Paradoxalmente, reside na sinceridade do sentimento de compaixão pelo sofrimento alheio, no convencimento de que podemos ajudar alguém outro que se ajuda a si próprio. A salvação como compaixão que não de si, leva à salvação de si próprio.

Portanto, o amor, como nobreza, *ἀγάπη*, supera o *principium individuationis*,

413 WWV I, Livro IV, §67, p. 435.

414 Cf. *Idem, ibidem*.

sobrepõe-se ao amor enquanto *ἔπος*. E aqui o tema do amor, unificado ao da compaixão, faz o desenlace para a leitura que estamos propensos a pensar nos conteúdos da ética: Em *Sobre o fundamento da moral*, Schopenhauer afirma que esse sentimento de compaixão é um processo misterioso, pois é algo de que a razão não pode dar conta diretamente e cujos fundamentos não podem ser descobertos pelo caminho da experiência. E, no entanto, é algo cotidiano⁴¹⁵. Expresso acima como paradoxal, é também visto como um mistério. Procuramos compreender essa finalidade da vontade na natureza, que na ética aparece constantemente pelo problema da destinação do indivíduo e do seu conflito com o mundo, no choque entre a finalidade para o indivíduo, sob um olhar físico, empírico, e a finalidade do destino, vista do panorama metafísico, essencial. E nossa pesquisa procurou apontar como esse conflito é resultado de um movimento que aparece para a razão pela imagem do percurso circular da vontade, na sua objetivação enquanto indivíduo, e da sua dissolução como retorno à própria essência: no conflito entre necessidade das ações do indivíduo e liberdade da vontade, justiça temporal e justiça eterna, entre indivíduo e espécie, entre amor como *ἔπος* e amor como *ἀγάπη*. E justamente aqui, através do ensejo do sentimento da compaixão, encontramos essas duas afirmações de Schopenhauer que sugerem uma relação paradoxal entre mundo da representação e mundo da vontade. Resta-nos saber, então, como esta teleologia da vontade permite esta leitura da finalidade sem fim da vontade como um paradoxo. Ou, como nos diz Clément Rosset, “*le paradoxe de l'absurde*”. Os fins da metafísica da vontade nos leva ao paradoxo do absurdo, na esfera da natureza, na esfera da ética.

415 Cf. *Sobre o fundamento da moral*, Parte III, p. 163.

VII

O paradoxo do absurdo

Há uma contradição real na metafísica da vontade, através da qual o homem parece viver o seu paradoxo. Há um conflito entre a ingerência de uma liberdade pertencente à vontade em si, que não conhece necessidade alguma e a necessidade do fenômeno, e a total supressão da vontade, em que os motivos para a afirmação do indivíduo não são senão a repetição na reflexão filosófica dessa contradição real [*realen Widerspruch*]⁴¹⁶. O homem está inserido nessa contradição, na luta entre afirmar a si próprio e ser negado pelo mundo, ao mesmo tempo que ser negado pelo mundo é a única salvação para si próprio, ao deixar de existir. Se a teoria de Schopenhauer difere das demais porque nela não se quer o que se conhece, mas se conhece o que se quer⁴¹⁷, é porque sujeito e objeto são condições inalienáveis da própria individualidade, ao fenômeno, ao passo que à vontade esta relação é dissipada, e não lhe diz respeito. Quando a relação de sofrimento se debruça na falta de objetos para o querer, então há o conhecimento para a própria consciência de que existe algo, uma essência responsável pelo próprio sofrimento, e, ao mesmo tempo, que se mantém inimigo de seu destino, afastando este conhecimento. Há uma evolução para um ânimo com um quê de algo melancólico [*melancholische Stimmung*], o contínuo suportar de uma única e grande dor, no menosprezo de todas as dores e alegrias diminutas⁴¹⁸. A gradação desse estado é a própria melancolia: supõe o ensimesmamento e uma progressiva desaparecimento da vontade, e nela o homem vai se alijando do próprio corpo, pressentindo a morte⁴¹⁹. A melancolia aqui faz parte desse sentimento que corresponde ao teleologismo que tentamos explicitar: indica, expõe e se

416 Cf. WWV I, Livro IV, §70, p. 465.

417 Cf. *Idem*, §55, p. 350.

418 Cf. *Idem*, §57, p. 377.

419 Cf. SCHOPENHAUER, A. *Metafísica de los costumbres*, Cap. 9, pp. 182-183.

sente essa dissolução do próprio Eu, de toda individualidade face ao seu fim, atendendo aos fins superiores da vontade. Esta é a expressão desse processo de crise do indivíduo, em os objetos do querer adquirem a perda de um significado positivo: autêntica crise para o sujeito do querer, plenitude da vontade de viver.

É nesse estado de melancolia que melhor se delinea o aspecto misterioso da liberdade, da qual tentamos tratar. “a necessidade é o reino da natureza; a liberdade é o reino da graça”⁴²⁰. A auto-supressão da vontade como que “cai do céu”, é repentina e nasce da íntima relação do conhecer com o querer no homem; por isso, “pelas costas de nossa existência se encerra algo distinto que só nos resulta acessível se nos livrarmos do mundo”⁴²¹. É nesse sentido que a liberdade é apenas uma nova ilusão, que carrega precisamente a marca da influência e demanda uma mistificação⁴²². Se cada um obedece incondicionalmente à sua vontade, é porque o homem tem o privilégio de representar a sua própria vontade, de tomar consciência do corpo que ela habita e de todas as tendências que nela manifestam⁴²³. O absurdo é o assujeitamento inexorável à vontade, especialmente porque, nela, malgrado a necessidade que representa, escapa de todo e qualquer fundamento, seja na causalidade, seja na necessidade. Nessa relação íntima entre o querer e o conhecer, da qual a melancolia é o desígnio desse movimento do fim da individualidade em direção à supressão da vontade, ocorre o distanciamento da vontade, como tentativa do próprio indivíduo deixar o terreno da experiência do absurdo.

Em breve comentário sobre a teleologia na obra de Schopenhauer, Jean-Marie Vaysse aponta para o sentido absurdo de uma filosofia em que o determinismo que rege todas as

420 WWV I, Livro IV, §70, p. 467. No original: “*Nothwendigkeit ist das Reich der Natur; Freiheit ist das Reich der Gnade*” (478).

421 WWV I, Livro IV, §70, p. 467. No original: “*Hinter unserm Daseyn nämlich steckt etwas Anderes, welches uns erst dadurch zugänglich wird, daß wir die Welt abschütteln*” (478).

422 Cf. ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Chap. II, III), p. 87.

423 Cf. *Idem, ibidem*, p. 92.

coisas do mundo é sem exceção, e que, todavia, essa necessidade não é o fundamento da própria necessidade causal. Como fora exposto no primeiro capítulo do presente trabalho, a vontade não é causa e nem fundamento, mas o que é rebelde em sua facticidade a toda causalidade e fundação. A causalidade é a tentação permanente do pensamento, sua piedade inexpugnável; o absurdo é a realidade da vontade na sua brutalidade, em que a ausência de finalidade da vontade é exatamente o que permite uma proliferação de fins, sendo só nesse sentido que o mundo atesta a finalidade. Acaso e comunicação devem ser termos comunicativos, porque o absurdo não é a ausência de fins, mas o fato de que os fins não têm finalidade. O absurdo não é que o mundo seja inteligível, mas que a sua inteligibilidade seja ininteligível. Pode-se dizer que “o absurdo não é a ausência de sentido, mas a existência mesma; o absurdo é a conjunção monstruosa entre a finalidade e o acaso, do necessário e do contingente, do sentido e do não sentido”⁴²⁴. Essa relação entre o absurdo da existência tem um parentesco com a análise de Clément Rosset, e nela encontramos uma feição particular, conciliada à nossa leitura: a relação entre esse absurdo como um paradoxo que decorre do paroxismo da vontade.

A análise contida no Capítulo II da obra de Clément Rosset, *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*, intitulado “La Vision Absurde”, contém uma análise da vontade que revela uma ausência de finalidade por trás de todos os fins que ela sugere. Nela, há uma ausência fundamental de fins no sentido mesmo da finalidade. O aspecto mais interessante desse problema certamente não está na ausência de uma finalidade no mundo, o que não seria um tema absurdo, segundo Rosset, porque se poderia muito bem imaginar um mundo inteiramente destituído de finalidade, do qual a ausência de finalidade não seria por si espantoso. Em um tal mundo, não se imporá ao espírito a Ideia da finalidade, de sorte que não se teria nenhuma ocasião de tomar consciência de sua ausência. No entanto, tal não é o

424 VAYSSE, J. M. *Kant et la finalité*. Paris, Ellipses, 1999, pp. 96-97.

caso do mundo que nós conhecemos em que tudo conspira, ao contrário, em sugerir esta Ideia. Mesmo que não haja fim, tudo é organizado em vista de um fim. Como, nessas condições, não procurar uma interpretação finalista do universo? Não é na ausência da finalidade em si, é nessa ausência no mundo em que tudo é perfeitamente organizado em vista de um fim, que é criado o “paradoxo do absurdo”⁴²⁵. Absurdo, aqui, não por um mundo em que tudo fosse e seria o acaso, mas absurdo porque é que nesse mundo schopenhaueriano que coexistem esses dois princípios incompatíveis: uma finalidade da razão projetada como espelho do acaso de uma vontade numenal. A expressão “finalidade sem fim”, emprestada da estética kantiana, é útil para se descrever a intuição schopenhaueriana da absurdidade desse querer: a finalidade, sendo o absurdo, é o absurdo do querer, uma vez que encontramos o contraste impressionante que opõe a perfeição da organização dos fins à ausência de toda finalidade⁴²⁶. O absurdo é, portanto, a vontade mesma, enquanto ela participa igualmente de uma finalidade “engastada” na razão e de um acaso absoluto, unidos na ausência de toda intenção.

A intuição da ausência da finalidade é então compreendida apenas nessa unidade numenal, em um mundo que para a vontade é total indiferenciação. Enquanto a manifestação das finalidades na natureza interessa somente à representação, essa união entre o acaso e toda finalidade é para o pensamento um abismo, sobre o qual a filosofia mesma, longe de derramar uma luz plena, deve se contentar de lançar uma luz fraca qualquer⁴²⁷. Em Schopenhauer, a ausência de todo projeto geral deixa intactos as múltiplas perfeições do mecanismo absurdo, da existência absurda. O que está em xeque é o valor de verdade da consciência para o indivíduo, inserida em um duplo esforço: corresponde ao sentido de uma individualidade que se afirma e se perde na sua finitude desoladora, ao mesmo tempo que nela também está a chave do enigma, a salvação paradoxal em que a individualidade só salva a si mesma na

425 ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophe de l'absurde*. Paris, PUF, 1994, Chap. II, I), p. 71.

426 Cf. *Idem, ibidem*, p. 72.

427 Cf. *Idem, ibidem*, p. 73.

medida em que se dissolve. É nessa relação abismal a que nos leva essa teleologia da vontade aqui apresentada, porém, com uma diferença importante e notória diante do problema da finalidade exposto na *Crítica do Juízo* de de Kant: o valor da concretude da vontade do *como se* schopenhaueriano, levando ao paradoxo da decisão entre a afirmação do indivíduo diante da afirmação do mundo.

Nossa conclusão sobre o problema da finalidade da vontade no campo da ética aponta para esse sentido do paradoxo do absurdo. A representação dos fins da natureza, na sua finitude enquanto reflexo transcendental do conteúdo numenal e transcendente da vontade, há de levar adiante essa contradição real entre mundo da vontade e mundo da representação. O paradoxo do absurdo se apresenta à consciência humana justamente porque a teleologia não se aquieta numa reflexão racional de um puro “x” desconhecido, impassível de todo conhecimento. Schopenhauer não recorre a um conceito suprassensível ou a um demiurgo para explicar a totalidade do mundo, mas apenas a pensa como uma imagem objetiva dessa coisa em si. O problema específico da finalidade pode ser insistido nessa perspectiva especular, oriunda da *Crítica do Juízo*, porém modulada aqui como uma ética afirmativa do *como se*, uma ética como negativa de toda individualidade. A condição de que um objeto seja um fim natural aparece superada na obra de Schopenhauer, em duas formas de apresentação: aqui, a noção de Ideia (como espécie) comporta a passagem da compreensão do domínio unívoco da vontade à pluralidade do fenômeno, correspondendo, na investigação sobre a natureza, na relação entre causas eficientes e causas finais, entre indivíduo e mundo natural. A finalidade da natureza é a ocasião propícia dessa revelação abismal, resultante da consideração teleológica do mundo, em que toda finalidade forjada no mundo tem de remeter ao acaso caótico da vontade. Nesse abismo, cai por terra toda possibilidade de aposta em uma finalidade de caráter constitutiva, uma vez que a teleologia da vontade tem de ser vista como

produção que recusa toda prova físico-teológica; está próxima do produto kantiano do juízo reflexionante, ao mesmo tempo que introduz uma relação paradoxal entre vontade e representação. Na ética, há o absurdo dessa relação entre os dois aspectos do mundo, o abismo entre a finalidade do indivíduo e a finalidade do mundo, da vontade. Há um nada, um hiato que escapa a toda significação, em que a ilusão da felicidade é o percurso tão inevitável como o da morte. O mistério da liberdade da vontade é o mistério do próprio homem, portador da vontade e do seu mundo, o mundo como representação; o mistério não está para além do céu, nem aquém da terra; é imanente, pertence ao tribunal do mundo, aos propósitos de uma legislação que o homem conhece, mas não a explica, pode senti-la, mas não apontá-la. Existir, para o homem, é crise. É o paradoxo entre afirmar-se para o sofrer e diluir-se como salvação.

Conclusão

O percurso que compõe esta Dissertação procurou pensar o problema da teleologia na obra de Schopenhauer, tema pouco trabalhado, algumas vezes como uma consideração “*en passant*”. Buscamos uma compreensão que pudesse aprofundar a relação entre o conceito de finalidade e a noção de vontade, e o caminho escolhido foi o de uma análise capaz de ampliar as considerações feitas por Schopenhauer nos momentos dedicados ao assunto – em especial, o Capítulo 14 da *Metafísica da Natureza* e o Capítulo 26 dos *Complementos ao Mundo*. A presença – ou modulação – de uma visão regulativa com matriz kantiana pode ser encontrada como herança que deve ser pensada como parte integrante de uma crítica geral à filosofia kantiana, sobretudo no que diz respeito ao juízo teleológico da *Crítica do Juízo*. Ali, o escopo racional lida com o organismo por meio de um princípio regulador, o que, em Schopenhauer, adquire uma feição diferente, dando vazão à necessidade de uma concretude dos organismos que diz respeito a toda a extensão da natureza. A presença de um princípio regulativo na metafísica da vontade parece contribuir com a crítica feita ao projeto crítico de Kant, evocando a necessidade de pensá-lo em um novo registro, destacado dos fundamentos da razão.

De forma resumida, três conclusões podem ser extraídas de nosso trabalho, acompanhando a própria sequência e divisão dos capítulos. Em primeiro lugar, que Schopenhauer, em sua obra, lança mão da mesma terminologia kantiana para pensar o conceito de finalidade, a saber, como um guia [*Leitfaden*] para a representação. Uma vez que essa noção é derivada da obra de Kant, foi preciso que construíssemos o modo como essa noção está presente na *Crítica do Juízo*, para compreendermos nela o que coincide e o que é divergente da arquitetura da razão. A segunda e importante distinção está na ampliação do

estudo sobre o organismo, a partir do juízo teleológico, para uma teleologia que pense esse organismo como parte necessária e idêntica do mundo natural, tendo a vontade como pano de fundo. A recusa de um juízo de reflexão na obra de Schopenhauer decorre justamente dessa compreensão de que a exposição kantiana não teria sido capaz de explicar, adequadamente, como uma teoria do juízo é algo que decorre não apenas de uma natureza humana racional, mas de uma noção de natureza ampliada e para além dos fundamentos da razão. Como consequência disso, no terceiro capítulo procuramos relacionar a necessidade de se pensar o problema da finalidade na natureza ao problema da ética. Na *Crítica do Juízo*, notadamente nos últimos parágrafos da Segunda Parte, Kant estabelece uma prova teleológica a partir de uma prova moral, o que, na obra de Schopenhauer, implica pensar o problema da teleologia como um problema da ética. Nessa chave de leitura, o problema da finalidade da vontade na natureza, como produção especular – um “como se” – desdobra-se também como questão da finalidade da vontade nas decisões éticas do indivíduo. Como produto, encontramos um sentido genuíno da ética que se expressa também em um “como se”, em uma “ética do como se”.

Uma tarefa imposta ao nosso trabalho, e que compreendemos ter sido importante, está na longa triagem sobre como haveria essa presença da visão regulativa na metafísica da vontade. O aspecto crucial que identificamos nessa seleção, a partir das próprias referências de Schopenhauer em relação à *Crítica do Juízo*, contém uma divisão clara: é adotada a divisão entre mecanismo e técnica da natureza, importante para o procedimento analógico da visão regulativa, ao mesmo tempo que não encontramos nenhum vestígio do uso de outras noções kantianas: descarta-se o uso da noção de um conceito suprassensível de liberdade, da distinção entre juízo reflexionante e juízo determinante, da noção de “fim natural” e da solução analógica no mesmos termos das antinomias kantianas. Encontramos uma recusa

quase total de toda a terminologia empregada por Kant, salvo a distinção crucial para se pensar o horizonte regulativo na obra de Schopenhauer. Isso significa que a divisão entre finalidade interna e finalidade externa dos organismo, as noções de causas eficientes e causas finais, e a noção de vontade constroem o sistema schopenhaueriano, ao mesmo tempo que incorpora a divisão entre mecanismo e técnica da natureza. Há um procedimento por analogia operando no domínio da representação, ao mesmo tempo que é exigida uma explicação metafísica que não fundamente esse procedimento analógico apenas pela razão, mas também pela vontade. Com isso, o jogo entre intuição primordial da vontade e produção especular exigiu-nos uma investigação desse funcionamento, compreendendo, através do viés da *Crítica do Juízo*, essa junção entre a idealidade da representação e a realidade da vontade.

O desdobramento dessa exigência resultou no trabalho exaustivo do segundo capítulo desta Dissertação. Tivemos de revisitar noções importantes, capazes de pensar essa “passagem” entre os dois aspectos do mundo na obra de Schopenhauer. Como a mais importante de todas, a noção de Ideia, como intuição da vontade, como objetividade da vontade, contraposta às Ideias racionais kantianas. Por conseguinte, foi preciso pensar como a noção de Matéria, que, articulada à noção de Ideia, estabelece o jogo entre o mundo da representação e o mundo da vontade. Um passo adiante, e então compreendemos o sentido da lei de causalidade, como intuição pura *a priori*, e do conceito de finalidade, que, unidos, apresentam a expressão da vontade como problema da finalidade no mundo da natureza. Enfim, a partir desse estudo, pudemos tecer um comentário acerca da possível vinculação da noção de vontade à noção de enteléquia de Aristóteles, para que pudéssemos apontar como Schopenhauer procurou se esquivar da noção de uma causalidade constitutiva no mundo. Desse modo, insistimos em nossa leitura a respeito da necessidade de se pensar a teleologia na tradição do horizonte regulativo.

É justamente nesse debate entre uma leitura constitutiva e uma leitura regulativa sobre o problema da teleologia na metafísica da vontade que encontramos os quatro comentadores que cumpriram um papel orientador em nosso percurso. Nosso problema inicial, apontado na Introdução desta Dissertação, contrapôs, cronologicamente, esse problema: indicamos a tese de Goldschmidt, ao afirmar que Schopenhauer teria, de forma descuidada, permitido uma leitura constitutiva sobre os organismos a partir das referências do próprio autor à obra de Aristóteles; além disso, Goldschmidt procura aproximá-lo de autores da tradição científica francesa dezenovista, como Bichat, Lamarck, Cabanis, Geoffroy de Saint-Hilaire, Cuvier, entre outros, à parte do legado kantiano – notadamente, também da tradição da leitura regulativa do conceito de finalidade na natureza. Como contrapartida, encontramos no trabalho de Cacciola a defesa do teor regulativo pensado no jogo entre unidade da vontade e multiplicidades dos fenômenos, e da recusa da teologia, isto é, da presença de uma demiurgia na consideração teleológica sobre o mundo. A partir disso, encontramos subsídios através da crítica de Lebrun à filosofia de Kant, permitindo uma aproximação dessa interpretação aos apontamentos críticos de Schopenhauer sobre o projeto das três críticas – *Crítica da Razão Pura*, *Crítica da Razão Prática* e *Crítica do Juízo*. Destacamos, ainda, a dedicação do nosso trabalho a esta última, com destaque para a ideia de uma “finalidade sem fim”, produto dessa visão do “como se” kantiano e que ganha novos contornos na filosofia de Schopenhauer. Assim, finalmente, Clément Rosset contribuiu com a sua tese do “paradoxo do absurdo”, compreendida, em nosso trabalho, como o paradoxo da individualidade diante do mundo da natureza, resultado desse jogo entre uma “ética do como se” e os ditames da vontade no homem. Resultou, disso, a ideia de um processo que se apresenta ao indivíduo, a saber, como teleologia no campo da ética, expressa sob a ideia de finalidade ou destinação do homem como “desindividuação da própria individualidade”.

Tornado claro o nosso percurso, pudemos, enfim, vislumbrar uma contribuição final de nossa pesquisa. Entendemos existir um apontamento importante, explicitado no final do capítulo 2 desta Dissertação, que consiste no deslocamento da teoria do juízo kantiana, destinada ao estudo do vivo pela figura do organismo, para uma compreensão profunda da ideia de natureza, do mundo natural. A comparação entre o esquema do juízo teleológico e o sistema da vontade como teleologia indicou como o horizonte regulativo, o “como se” na obra de Schopenhauer, faz parte da crítica à razão, uma crítica à própria ideia de destino do homem, ou história da humanidade. Ou seja, a teoria do juízo de reflexão kantiano sugere apontar para o percurso do esclarecimento da razão, da *Aufklärung* na história da formação social do homem. O cultivo do jogo das faculdades, a necessidade de um jogo da reflexão como atividade e aprimoramento da razão revela, ao final da Crítica do Juízo, a ideia de uma destinação humana para o cultivo da razão, em sua crítica, em seu uso. A antítese dessa aposta é encontrada em Schopenhauer, em que a produção especulativa do “como se” é tida, na objetivação da vontade, como mais uma expressão do sentido da existência que aponta para um nada, à liberdade e ao cego ímpeto do nada da vontade. Não encontramos um apontamento para o cultivo de uma noção elevada da razão na vida em comunidade, e sim para a identificação do aspecto trágico do que é particular, da puerização do sentido da própria vida do indivíduo enquanto tal. A presença do “como se” parece esvair todo sentido possível pela afirmação oriunda da vontade de viver; cumpre, a bem dizer, um papel explicativo adicional à teoria da negação da vontade de viver, genuíno sentido de esclarecimento do homem diante das forças do mundo.

* * *

Um apontamento ulterior pode ser feito no ensejo desta conclusão, e diz respeito à ideia de teatralidade do mundo, afeiçoada à perspectiva reguladora. Uma possível parábola, ou mímese alegórica da visão regulativa no pensamento de Schopenhauer, poderia ser pensada no teatro das decisões humanas, na catástrofe da ausência de sentido do mundo, espetáculo da situação absurda. Mais que uma conclusão pessimista, estamos aqui diante da própria crueza da razão precívvel, das paixões, inescapáveis e funestas. A exposição e estilo de Schopenhauer, impecáveis como clareza de prosa e estilo, contrastam com a opacidade do fatalismo do destino, do acaso dissimulado, que, sob o disfarce da liberdade, demonstra, pouco a pouco, a ilusão inspirada pelo desejo vital. Se toda energia e paixão à procura do prazer e da felicidade tem como beneficiário apenas a espécie, a luta do homem concreto então repousa nas tormentas pela busca de um quietivo da vontade, no afã de conquistar uma incapacidade de manter o móbil do próprio querer. Se nos é permitida apresentar, aqui, uma comparação com seu antípoda declarado, Hegel, isso deve ser feito pelo aspecto negativo da filosofia de Schopenhauer. Diz-se que o conflito do indivíduo não está na busca de uma superação *na* própria vida, e sim no esforço de superação *da* própria vida. Nessa finalidade sem fim da vontade, diante do mundo, o homem não é apenas o partícipe de uma escravidão a digladiar-se com seus senhores, e sim o topos de um escravo à procura de um único senhor.

Bibliografia

Bibliografia principal

- SCHOPENHAUER, A. Edição eletrônica Schopenhauer im Kontext folgt im Text der von Paul Deussen herausgegebenen Ausgabe Schopenhauers Sämtliche Werke, Piper Verlag, München 1911-1926, Bd. I-VI
- _____. *Der handschriftliche Nachlass*. Editado por Arthur Hübscher. Munique, Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5vols.
- _____. *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher. Bonn, Bouvier, 1987.
- _____. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1948, 7 vols.
- _____. *Aforismos Para a Sabedoria de Vida*. Trad. de Jair Barboza, Martins Fontes, São Paulo, 2002.
- _____. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. de Maria Lúcia Cacciola, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 4ª ed., 1988. Também Crítica de la filosofía kantiana in *El mundo como voluntad e representación* (vol I e II) de Pilar López de Santa Maria, Editorial Trotta, Madrid, 2009.
- _____. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. Trad. de J. Gibelin, Paris, J. Vrin, 1972.
- _____. *El mundo como voluntad e representación* (vol I e II) de Pilar López de Santa Maria, Editorial Trotta, Madrid, 2009. Também a tradução brasileira: *O mundo como vontade e como representação*, Trad. de Jair Barboza, São Paulo, Ed. UNESP, 2005.
- _____. *El Mundo como voluntad y representación, Vol. II*, Trad. de Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.
- _____. *Los Dos Problemas Fundamentales de la Ética*. Trad. Pilar López de Santa Maria, Paris, Felix Alcan, Siglo Veintiuno Editores, Madrid, 1993.
- _____. *Parerga e Paralipomena*. Tradução espanhola completa (vol I e II) de Pilar López de Santa Maria, Editorial Trotta, Madrid, 2009. Também a tradução brasileira de Wolfgang Maar, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Nova Cultural, 5ª edição, 1991.
- _____. *Sobre la voluntad em la naturaleza*. Trad. Miguel de Unamuno, Madrid, Alianza Editorial, 1982.
- _____. *Sobre la libertad de la voluntad*. Trad. Eugenio Ímaz, Madrid, Alianza Editorial, 2000.
- _____. *Metafisica della natura*. A cura di Ignazio Volpicelli, Madrid, Editori Laterza, 2ª edizione, 2007.
- _____. *Metafisica do Belo*. Tradução de Jair Barboza. Editora Unesp, São Paulo, 2001.
- _____. *Metafisica de las costumbres*. Edición de Roberto R. Aramayo. Editorial Trotta, Madrid, 2001.
- KANT, I. *Gesammelte Schriften*: herausgegeben von der Deutschen Akademie der Wissenschaften, anteriormente Königlich-Preussische Akademie der Wissenschaften, 29 vols. Berlin: Walter de Gruyter, 1902.
- KANT, I. *Critique de la faculté de juger*, trad. A. Philonenko, Paris, Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.
- _____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão, Ed. Calouste Gulbenkian, Lisboa, 1993
- _____. *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*, In: “Os Pensadores”. Trad. de Paulo Quintela, Abril Cultural, São Paulo, 1981.
- _____. *Crítica da Razão Prática*. Trad. de Artur Morão, Ed. 70, Lisboa, 1993.
- _____. *Opuscles sur l’histoire*. Trad. Stéphane Piabetta, Paris, 1990.
- _____. *Über den Gebrauch teleologischer Principien in der Philosophie*. (1788).

Bibliografia secundária

- BARBERA, S. *Une philosophie du conflit*. Paris, PUF, 2004.

- BARBERA, S. *Une phillosophie du conflit*. PUF, Paris, 2004.
- BARBOZA, J. *A Metafísica do Belo de Arthur Schopenhauer*. Dissertação Mestrado, Universidade de São Paulo, 1994.
- _____. *Infinitude Subjetiva e Estética. Natureza e Arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo, Editora UNESP, 2003.
- BRANDÃO, E. *O Conceito de Matéria na Obra de Schopenhauer*. Tese Doutorado, Universidade de São Paulo, 2002.
- BRÉHIER, E. *L'unique Pensée de Schopenhauer*. In: Revue de Métaphysique et Morale, Paris, 1938.
- BRUM, J. T. *O Pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche*. Rio de Janeiro, Editora Rocco, 1998.
- CACCIOLA, M. L. O. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo, EDUSP, 1994.
- _____. *A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 1981.
- CARVALHO, RUI. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de doutorado, PUC São Paulo, 2011.
- DELEUZE, G. *La Philosophie Critique de Kant – La doctrine des Facultés*. Paris: P.U.F., 1967 (tradução portuguesa: *A Filosofia Crítica de Kant - A doutrina das faculdades*. Lisboa: Edições 70, 1987).
- GOLDSCHMIDT, V. *Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales* in *Écrits – Tome 2 – Études de Philosophie Moderne*. J. Vrin Librairie Philosophique. Paris, 1984.
- GUILLEMIT, L. *Critique de la faculté de juger esthétique*. Éditions Pédagogie Moderne, Paris, 1981. (Quatrième chapitre – La Dialectique de la faculté de juger esthétique, pp. 155-159)
- HARTMANN, N. *Ontologia V – El pensar teleológico*. Trad. José Gaos. México: Fondo de Cultura Económica, 1986.
- HEIDEGGER, M. “A Tese de Kant sobre o Ser”. In: Conferência e escritos filosóficos, Coleção Abril Pensadores. Tradução de Ernildo Stein, São Paulo, 1984.
- JASPERS, K. *Les grands philosophes – 3/Kant*. Traduit de l'allemand par Jeane Hersch. Librairie Plon, Paris, 1990. (*La méthode phénoménologique, constructive, argumentative, I – Les antinomies* - pp. 75-87)
- LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica*. Trad. de Carlos Alberto R. de Moura, Martins Fontes, São Paulo, 1995.
- _____. *Sobre Kant*. São Paulo, Iluminuras/EDUSP, 1993.
- LOPARIC, Z. *A semântica transcendental em Kant*. Unicamp/CLE, Campinas, 2002.
- LÖWITZ, Karl. *De Hegel à Nietzsche*. Gallimard, Paris, 1969.
- MÉRY, M. *Essai sur la Causalité Phenomenale selon Schopenhauer*. Paris, Vrin, 1948.
- NIETZSCHE, F. *A teleologia a partir de Kant, Tradução de Mauricio Guerri*. Milão, Mimesis i cabiri, 1ª ed., 1998
- OBRADÓ, A. I. R. *Consciencia y Dolor: Schopenhauer y la Crisis de la Modernidad*. Madrid, Editorial Trotta, 1995.
- PERNIN, M-J. *Schopenhauer, le déchiffrement de l'énigme du monde*. Bordas, Paris, 1992.
- POL DROIT, R. (org). *Présences de Schopenhauer*. Paris, Grasset, 1989.
- PUECH, M. *Kant et la causalité*. J. Vrin, Paris, 1990.
- PHILONENKO, A. *L'oeuvre de Kant – La philosophie critique*. Librairie Philosophique J. Vrin, Sixième édition, Paris, 1996.
- PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Une philosophie de la Tragédie*. Paris, PUF, 1979.
- _____. *L'Antinomie du jugement téléologique chez Kant in Revue de Métaphysique et de Morale*. Librairie Armand Colin, Paris, 1977.
- PUECH, M. *Kant et la causalité*. Librairie Philosophique J. Vrin, Paris, 1990. (Quatrième chapitre – 7. La philosophie transcendental dogmatique, les antinomies, l'idée critique - pp. 330-336)
- QUARESMA, D. *A função do corpo na filosofia de Schopenhauer*. Dissertação de mestrado, USP, São Paulo, 2009.
- RAMOS, F. C. *Tragédia e Redenção: O Significado Moral da Existência na Filosofia de Schopenhauer*. Dissertação de Mestrado, Universidade de São Paulo, 2003.
- RAYMOND, D. *Schopenhauer*. Paris, Le Seuil, 1979.
- ROSSET, C. *Schopenhauer, Philosophe de L'absurde*. Paris, PUF, 1967.
- ROSSET, C. *Écrits sur Schopenhauer*. Paris, PUF, 2001.
- STANEK, V. *La métaphysique de Schopenhauer*. Paris, VRIN, 2010.
- VAYSSE, J. M. *Kant et la finalité*. Paris, Ellipses, 1999.
- VOLPI, F. *O Nihilismo*. Tradução de Aldo Vannuchi, São Paulo, Edições Loyola, 1999.

Outras fontes consultadas

- ARANTES, P. E. *O Ressentimento da Dialética*. Rio de Janeiro, Paz e Terra, 1994.
- BOOMS, M. *Aporie und Subjekt*. Königshausen & Neumann, 2003.
- CAPONI, G. *Charles Darwin y la naturalización de la teleología*. Revista Reflexão, 78, p. 69-75, 2000.
- CAPONI, G. *Explicación seleccional y explicación funcional: la teleología em la biología contemporánea*. Episteme. Porto Alegre, n. 14, p. 57-88, jan.-jun., 2002.
- CAPONI, G. *Contra la lectura adaptacionista de Lamarck*. In: ROSAS, A. *Filosofía, darwinismo y evolución*. Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2007, p. 3-17.
- CAPONI, G. *Os modos da teleología em Cuvier, Darwin e Claude Bernard*. Scientiae Studia, v. 1, n. 1, p. 27-41, 2003.
- CASSIRER, E. “Los Sistemas Postkantianos”. In: *El Problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*. Trad. de W. Roces, FCE, Mexico, 1957, vol. III.
- DELBOS, V. *La Philosophie Pratique de Kant*. Paris, PUF, 1969.
- DIDEROT, D. *O sobrinho de Rameau*. Trad. Marilena Chauí. São Paulo: Abril Cultural, 1973. (Coleção Os pensadores).
- FISCHER, K. “Die Welt als Erkenntnisssystem”, In: Spierling, V. (org). *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 1984.
- FOX, M. (org) *Schopenhauer: His Philosophical Achievement*. The Harvest Press, Sussex, 1980.
- GARDNER, P. *Schopenhauer*. Harmondsworth, Nova York, Penguin Books, 1963.
- GUÉROULT, M. *Schopenhauer et Fichte*. In: *Études philosophiques*. Publications de la Faculté des Lettres de l'université de Strasbourg, 1945.
- _____. GUÉROULT, Martial. *Études de Philosophie allemande*, New York, Hildesheim, 1977.
- GOETHE, W. *Doutrina das cores*. Apresentação e tradução Marco Giannotti. São Paulo: Nova Alexandria, 1993.
- _____. *Metamorfose das plantas*. 4. ed. São Paulo: Editora Antroposófica, 2005
- HORKHEIMER, M. “Schopenhauer y la Sociedad”. In: T. W. Adorno e M. Horkheimer, *Sociologica*. Tradução de Victor Sanchez de Zavala, Madrid, Taurus, 1971.
- _____. *A Actualidad de Schopenhauer in Sobre el concepto del hombre y outros ensayos*. Tradução de H. A. Murena e D. J. Vogelmann. SUR, Buenos Aires, 1970.
- HÜBSCHER, A. *Denken gegen den Strom*. Bonn, Bouvier, 1973.
- HUME, D. *A Treatise of Human Nature*. In Selby-Bigge Edition, Oxford, Clarendon Press, 1957.
- _____. *Natural History of Religion*. In.: Four Dissertations, Thoemmes Press, Bristol, 1995.
- HUNEMAN, P. *Métaphysique et biologie – Kant et la constitution du concept d'organismo*. Éditions Kimé, Paris II, Paris, 2008.
- LAMARCK, J.-B. *Philosophie zoologique, ou exposition des considérations relative à l'histoire naturelle des animaux*, 2 vol. Paris: Dentu, 1809.
- _____. *Histoire Naturelle des Animaux sans Vertèbres*. Verdière, Paris, 1816.
- MANN, T. *O Pensamento Vivo de Schopenhauer*. Tradução de Pedro Ferraz do Amaral, Livraria Martins, Editora da Universidade de São Paulo, 1975.
- RICONDA, Giuseppe. *Schopenhauer interprete dell'Occidente*. Milão, Mursia, 1969.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer et les années folles de la philosophie*, Paris, PUF, 1990.
- SCHMIDT, A. *Drei Studien über Materialismus. Schopenhauer. Horkheimer. Glücksproblem*, Ullstein, Frankfurt a. M., 1979.
- SIMMEL, G. *Schopenhauer y Nietzsche*. Anaconda, Buenos Aires, 1950
- _____. *Problemas Fundamentales de la Filosofía*. Trad. de Fernando Vela, Revista de Occidente, Madrid, 1946.
- SIPRIOT, P. (org). *Schopenhauer et la Force de Pessimisme*. Paris, Ed. Rocher, 1988.
- SPIERLING, V. (org). *Materialen zu Schopenhauers Die Welt als Wille und Vorstellung*, Frankfurt am Main, Surkhamp, 1984.
- VECHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Tradução de João Gama, Lisboa, Edições 70, 1986.