A Questão do Finalismo na Filosofia de Schopenhauer

Maria Lúcia Cacciola*

Resumo: Este artigo tem em vista examinar a questão de como uma "metafísica da Vontade" que não admite nenhum "telos" pode, ao mesmo tempo, aceitar para fins epistemológicos uma "reabilitação das causas finais". Ora, a idéia de um finalismo na natureza para explicação do mundo orgânico está intimamente ligada à predominância da Vontade sobre o Intelecto e, assim, à tentativa de banir da filosofia qualquer traço de teologia; a saber, ao propósito de negar qualquer inteligência externa ordenadora que possa ser formada como causa transcendente do mundo.

Palavras-chave: Vontade – teleologia – intelecto – teologia – organismo – causas finais.

Horkheimer, no seu ensaio *A atualidade de Schopenhauer,* indica o que leva Schopenhauer a distanciar-se de Hegel: Schopenhauer nega-se a reconhecer a consistência do sistema que abarca todo o mundo, pois a "conciliação — a identidade dos opostos — que o pensamento atinge não é a verdadeira reconciliação *(Versöhnung),* quer aconteça na situação atual, quer na futura". A recusa da reconciliação liga-se intimamente à recusa da teleologia. O que separa Schopenhauer definitivamente de Hegel é, segundo Horkheimer, a ausência de um *telos* autêntico, do alvo final e absoluto da História Mundial. No caminho da história real, o único consolo que nos resta diante "do mal e da decadência das riquezas mais florescentes que o espírito humano já produziu" e que não são apenas produtos da natureza, mas do homem, é o "entretecimento necessário dos conceitos no todo, naquela frágil unidade que se chama sistema". Assim, segundo Horkheimer, o "otimismo perverso" de Hegel não vai

* Professora de História da Filosofia Contemporânea no Depto. de Filosofia da USP.

além do fato de que o que desaparece está preso ao conceito, não sendo este exterior ao que devém. É pois numa nuança que Schopenhauer vai além de Hegel, na liquidação do falso consolo de uma vida feliz, ou seja, quando "nega que o sistema que abarca o mundo seja consistente", permitindo que a humanidade se desenvolva até o estado de reconhecer que o "perecer e o permanecer, a morte do singular e o ser do universal" sejam a mesma coisa (Horkheimer 3, pp. 187-188).

Portanto Horkheimer, ao marcar a diferença do pensamento de Schopenhauer em relação ao de Hegel, estabelece dois pontos fundamentais: a impossibilidade de uma reconciliação e a ausência de uma teleologia. Quanto ao primeiro ponto, pode-se argumentar que, se para Schopenhauer a reconciliação pelo pensamento não é a verdadeira, ela só o seria do ponto de vista ético que faz reconhecer que "tudo é um". Quanto à teleologia, Schopenhauer não vê na História nenhum *telos*. Ele condena explicitamente a filosofia hegeliana pela sua concepção da História como um todo metódico. Para ele, é apenas o indivíduo e não a espécie humana, que possui uma unidade real. A construção da História sob um plano universal, levando a um alvo, é para ele uma ilusão otimista, que provém de um realismo chão que toma o fenômeno pela essência das coisas "e que conduz tudo a esse fenômeno, às formas de que ele se reveste e aos eventos pelos quais se manifesta" (Schopenhauer 10, vol. II. p. 567). Apesar disso, Schopenhauer admite um finalismo na natureza, de caráter explicativo, embora a Vontade, sendo o em-si, não tenha qualquer alvo.

O pensamento, aparentemente contraditório de uma "finalidade sem fim", é desenvolvido por Schopenhauer já na primeira edição do *Mundo como Vontade e Representação* e complementado na segundo edição, no capítulo *Sobre a Teleologia*. Além disso, na obra de 1852, *Sobre a Vontade na Natureza*, Schopenhauer retoma e amplia a questão, especialmente no capítulo *Anatomia comparada*. Assim, se do ponto de vista da representação, a admissão de meras causas eficientes é incapaz de explicar certa classe de fenômenos, do ponto de vista da Vontade, o que há é um esforço sem fim e sem consciência. A questão presente é a de como é possível admitir causas finais nesta metafísica da Vontade inconsciente.

Ora, a natureza apresenta-se numa das suas regiões, o mundo orgânico, como ordenada a fins e o mecanismo é incapaz de explicar os organismos em toda a sua complexidade. Schopenhauer faz seu o pensamento de Kant, quando este propõe o finalismo como método de estudo e abordagem dos seres organizados, em que todo e partes implicam-se e mutuamente se engendram. "Kant tinha razão em dizer que é insensato esperar por um Newton do ramo de relva, isto é, por alguém que reduzisse o ramo de relva à manifestação de forças químicas ou físicas de que ele seria a concreção acidental" (Schopenhauer 10, vol. I, p. 212).

A história natural schopenhaueriana vai do mais simples, a matéria inerte, ao mais complexo, às formações orgânicas, até o homem dotado de intelecto, engendrando com isso uma escala ao nível das Idéias que são as "objetidades da Vontade". Assim, o mundo fenomênico apresenta uma gradação a partir dos seres inanimados, regidos por forças físicas e químicas, até os seres animados, regidos por outras forças mais complexas, as forças vitais. Embora Schopenhauer veja uma harmonia na natureza, as espécies ou Idéias são irredutíveis a uma matriz mais simples. O que há é um escalonamento entre as Idéias regidas por diferentes forças. Forças estas que não estão porém pacificadas, mas lutam incessantemente pela posse de uma matéria. Se tomarmos a Vontade como ponto de vista que permite conferir realidade ao mundo fenomênico, descobre-se que suas manifestações apresentam-se em perpétua luta. Ora, para explicar tal luta, Schopenhauer faz com que, do ponto de vista dos fenômenos, a Vontade, que é sua contrapartida, não seja una, mas desunida ou dividida. Esta sua desunião essencial é que permite o desenrolar de uma luta perpétua, expressa na história natural. A luta das espécies e, no âmbito humano e animal, a luta dos indivíduos, uns contra os outros, remete à bipartição *(Entzweiung)* da Vontade consigo mesma (*idem,* vol. I, pp. 216, 217, 218). Se a Vontade é pois, por um lado, una, como interpretação da coisa-em-si kantiana, e portanto não submetida à pluralidade, a saber, ao tempo e ao espaço; por outro lado, enquanto aquilo que é referido ao fenômeno, na multiplicidade das suas manifestações em luta, tem que ser levada em conta a sua desunião. É pois esta divisão interna que lhe garante a imanência ao mundo fenomênico. Ou seja, já que não é um ser que transcende os fenômenos, a Vontade tem que ser pensada

como um impulso imanente a eles. E, no seu caráter de unicidade, não poderia manifestar-se diretamente em forças e indivíduos que lutam. Assim, de uma metafísica transcendente monista, passa-se para uma metafísica imanente que adota o ponto de vista da polaridade, exigível para sua manifestação ao nível fenomênico.

Esta luta apresenta assim uma finalidade que é a da posse de uma determinada matéria, embora quando Schopenhauer diz "matéria" deva entender-se causalidade. Pois a matéria não é algo inerte, passível de receber formas, mas a própria efetividade, isto é, uma mudança verificável num ponto do tempo e do espaço (Schopenhauer 10, vol. I, p. 38). Ora, os fins perseguidos na luta dessas forças é que constituem o mundo tal como ele nos aparece, embora a ele seja subjacente uma harmonia, manifestação da Vontade una. Assim, no organismo vivo, a Idéia de inorgânico e as forças mecânicas que o comandam, ao lutar contra as forças que regem a organização vital e a sua coesão, ou seja, o querer-viver, levam o organismo à morte. Mas, como o processo não tem um fim final, as forças vencidas permanecem em ação, podendo impor-se novamente sobre as invasoras, dando origem a uma nova manifestação da vida, numa luta jamais pacificada.

Portanto, se por um lado verificam-se fins e o organismo vivo é o lugar mesmo da finalidade, não podendo ser explicado por meras causas mecânicas, por outro lado, a Vontade, como contrapartida dos fenômenos, é sem fundamento *(Grundlos)* e sem qualquer finalidade. É um impulso *(Trieb)* inconsciente, sem nenhum *telos*.

Já que no mundo considerado como Vontade não há processos temporais, não se pode falar de finalismo. A ausência total de finalidade *(Zwecklosigkeit)* é pois uma das determinações negativas da Vontade, em relação aos seus fenômenos (*idem*, vol. I, p. 240). Mas, se considerarmos o mundo como representação, pode-se pensar numa finalidade, especialmente em relação aos fenômenos mais complexos, os organismos (*idem*, vol. I, p. 228).

Daí o aparente paradoxo entre uma Vontade sem qualquer finalidade e um mundo, onde existem seres dotados de fins. Mundo esse que seria a manifestação de uma tal Vontade. Pensar tal questão é o nosso objetivo aqui, já que ela é nodal para determinar-se a gênese da supremacia da Vontade sobre o

Intelecto. Além disso, uma outra implicação do paradoxo da finalidade no pensamento de Schopenhauer é a questão da metafísica imanente, isto é, de uma Vontade que, como coisa-em-si, não transcenda o mundo, aparecendo como uma causa externa que pode tomar a forma do demiurgo platônico ou do Deus cristão.

Quanto ao finalismo na natureza, Schopenhauer remete-se a Kant e à crítica do juízo teleológico. O que Schopenhauer salienta é o raro talento de Kant, quando este afirma que não se pode tomar objetivamente o finalismo dos organismos, embora eles apareçam para nós, necessariamente, como se fossem compostos segundo um conceito prévio de finalidade. Schopenhauer explica que, segundo Kant, isto se dá por causa da limitação do nosso intelecto que só conhece o lado exterior das coisas e não o seu em-si e que, por isso, só compreende "uma certa índole característica dos processos orgânicos", por analogia com as obras intencionais do homem, determinadas pelo conceito de finalidade. Esta "índole característica" é que revela o fato de ser impossível explicar a constituição dos organismos por meio de causas mecânicas. É diante disso que a analogia com as obras humanas torna-se eficaz para servir de fio condutor para o estudo dos seres organizados, não podendo, no entanto, explicar objetivamente a origem e a existência de tais seres, já que a necessidade de compreendê-los é somente subjetiva (Schopenhauer 9, p. 714).

De fato, para Kant, na *Crítica do Juízo,* a finalidade na natureza não pode ser constitutiva, mas deve-se a um princípio regulativo que não se refere às próprias coisas, mas sim à nossa faculdade de conhecer. Ou seja, mesmo que a natureza seja vista por nós como se tivesse fins, não se pode afirmar objetivamente que ela os tenha em si mesma.

Kant nos diz que, para que algo seja possível como fim da natureza, não basta que suas partes só sejam possíveis por meio da relação com o todo, quanto à existência e forma delas, e que este algo esteja compreendido num conceito ou numa Idéia que determine todo o seu conteúdo *a priori.* Assim, a ligação de suas partes num todo indicaria apenas tratar-se de um produto da arte. Mas, para ser um fim da natureza é ainda necessário que a produção recíproca de suas partes "tanto segundo sua forma, como segundo seu enlace" cause por si mesma um todo "cujo conceito possa ser, inversamente, causa do mesmo,

segundo um princípio e, por conseguinte, um enlace das causas eficientes possa ser, ao mesmo tempo, julgado como efeito das causas finais" (idem, pp. 484, 485 (A 286, 287)). Um ser como fim da natureza é, pois, um ser organizado que se organiza a si mesmo. Assim, ao se fazer uma analogia entre o ser organizado e o produto da arte, caracteriza-se de modo insuficiente a natureza e a sua faculdade de organizar-se a si mesma, já que se pensa "num artista (um ser racional) fora dela" (idem, p. 486 (A 289)). Diz Kant: "para se falar com exatidão, a organização da natureza nada tem de analógico com qualquer causalidade que conhecemos. A analogia longínqua com nossa causalidade segundo fins permite apenas orientar a investigação sobre os seres da natureza e, assim, o conceito destes seres é apenas um conceito regulativo para o juízo reflexionante e não um conceito constitutivo do entendimento ou da razão" (*idem*, p. 487 (A 290)).

Para Kant, são apenas os seres organizados que devem ser pensados como fins da natureza, pois são eles que dão uma realidade objetiva ao conceito de fins da natureza que permite julgar seus objetos de acordo com um princípio próprio, o qual é, ao mesmo tempo, a própria definição de ser organizado, como aquele no qual tudo é reciprocamente fim e meio. Portanto, os seres organizados são os únicos capazes de fornecer o fundamento para uma teleologia. No entanto, o princípio do juízo reflexionante deve ser dotado de universalidade e necessidade, para que a própria finalidade possa ser vista como universal e necessária. Por isso, este princípio não pode estar fundado apenas na experiência, mas precisa de um fundamento *a priori*. Já que a razão é conduzida pelo conceito de fim a uma ordem completamente diferente do mecanismo, faz-se necessário que uma Idéia fundamente a possibilidade dos produtos naturais como fins. Esta Idéia, sendo uma unidade absoluta e não podendo fornecer uma conexão determinada, tem pois que, como diz Kant, "estender o fim da natureza a tudo o que existe no seu produto", porque instaura outro tipo de causalidade, a final (*idem*, p. 489 (A 294)). O conceito de fim próprio do organismo leva pois à Idéia do conjunto da natureza, como o de um sistema de fins, à qual deve estar subordinado, de acordo com o princípio da razão, todo o mecanismo da natureza. O princípio da razão que diz que: "tudo no mundo é bom para algo e nada é em vão" é, como máxima, subjetivo, a saber, o exemplo dos seres

organizados "nos autoriza e mesmo nos chama a não esperar nada dele que não seja no todo final". Tal princípio serve, pois, como fio condutor "para considerar as coisas da natureza em relação com um fundamento de determinação já dado, de acordo com uma outra ordem de leis, e para ampliar o seu conhecimento, segundo outro princípio, o das causas finais, sem prejuízo do mecanismo natural e da sua causalidade" (Kant 5, p. 492 (A 297)).

Da mesma forma que Kant, Schopenhauer também vê a finalidade na natureza, como apenas regulativa e não constitutiva, não dando portanto conta da explicação da existência dos seres naturais. Mas, apesar disso, a sua concepção da finalidade difere da de Kant, pois este a fundamenta num princípio racional. Ora, segundo Schopenhauer, a razão não produz Idéias, operando apenas com aquilo que o entendimento lhe fornece, a saber, representações intuitivas que, nela, transformam-se em abstratas. A finalidade, portanto, não pode ser explicada por meio de um princípio da razão que resulta na Idéia de unidade de toda a natureza. A divergência entre Kant e Schopenhauer nasce pois do papel subordinado que a razão desempenha na filosofia do segundo. Se o que predomina na natureza é a Vontade, é nela e não na razão, que se deve buscar o fundamento explicativo da finalidade na natureza. Mas, se a Vontade é um impulso cego, destituído de qualquer finalidade, como pode ela fornecer o fundamento da explicação finalista dos produtos naturais? É porque não aceita o princípio racional da explicação finalista que Schopenhauer cita a crítica humiana ao finalismo como precursora e complementar da de Kant. A diferença entre elas está no fato de que Kant trata da hipótese finalista de modo *a priori* e Hume, empiricamente (Schopenhauer 9, p. 713).

Quanto à crítica humiana à analogia entre os produtos da arte e os produtos naturais, pode-se mencionar, nos *Diálogos sobre a Religião Natural,* a passagem em que o cético Filo põe em questão a analogia entre a adequação dos meios aos fins na natureza e as produções da arte humana que o deísta Cleanto afirma. Filo diz que, a partir da experiência, pode-se inferir com segurança que, se há uma exata similitude entre as causas, o resultado será semelhante, mas que, quando nos afastamos, por pouco que seja, dessa semelhança, a evidência diminui proporcionalmente, enfraquecendo a analogia. Ou seja, "ao vermos uma casa", diz Filo, "concluímos com a maior certeza que ela teve um arquiteto

ou construtor, porque esta é precisamente aquela espécie de efeito que experimentamos provir dessa espécie de causa. Mas certamente não afirmareis que o universo possua tal semelhança com uma casa, para que possamos inferir uma causa similar, nem que a analogia seja aqui completa e perfeita" (Hume 4, pp. 303, 304).

Hume, tal como Kant, mostra empiricamente a fraqueza do argumento finalista que se baseia numa analogia entre o artefato e o produto natural. E Kant, de algum modo completando Hume, embora também rejeite o caráter probatório da analogia, busca num princípio da razão o fundamento de um conceito de fim que sirva de fio condutor para a investigação da natureza. Este princípio, embora atue apenas na esfera subjetiva e nada possa afirmar sobre uma finalidade dos seres orgânicos em si mesmos e da natureza como um todo, possui a universalidade e a necessidade conferidas pela razão, já que se funda numa Idéia que permite julgar. É, pois, um princípio da razão que permite que se julgue a natureza como se *(als ob)* houvesse nela finalidade.

Schopenhauer, mais próximo de Hume do que de Kant no que se refere à concepção de razão, não autoriza que a razão se valha da analogia, nem mesmo para estabelecer um princípio para os juízos. Com essa recusa, perde-se a possibilidade de dar um conceito para o juízo reflexionante, mesmo que regulativo e não-constitutivo. Reconhece porém, por outro lado, que a analogia fundada apenas na experiência é incapaz de explicar a necessidade do finalismo, como guia para a investigação dos seres orgânicos. Assim, se nem Kant, nem Hume, dão conta de tal exigência, a solução de Schopenhauer lhe é peculiar. Propõe uma passagem do domínio fenomênico para o domínio da coisa-em-si mesma, ou seja, da Vontade. Só aí é que pode se explicar tanto o efetuar mecânico da natureza inorgânica, quanto o agir finalista dos seres orgânicos. Se para ele a explicação de Kant era lacunar, pois Kant extrapolava as razões explicativas do finalismo, do domínio do orgânico para outros domínios da natureza, cabe preencher esta lacuna. E isto só poderá ser feito, se houver referência ao ponto de vista do mundo como Vontade. É esta que, na sua unidade, permite dar conta, tanto da essência do finalismo aparente, quanto da harmonia na natureza (Schopenhauer 9, p. 714). Schopenhauer recorre então à distinção kantiana entre caráter empírico e inteligível que é por ele interpre-

tada como distinção entre o fenômeno ou representação e o em-si ou Vontade, portanto, entre o reino da necessidade e da liberdade, lembrando que a Vontade é livre, em contraposição ao fenômeno. Schopenhauer define o caráter inteligível como aquele que coincide com a Idéia, ou, mais precisamente, com o ato originário da Vontade que se manifesta na Idéia; "deste modo, não só o caráter empírico de cada homem, mas também de cada espécie de animal e planta e, até mesmo, o de toda força da natureza inorgânica, pode ser visto como a manifestação de um caráter inteligível, a saber, de um ato da Vontade indivisível que existe fora do tempo" (Schopenhauer 10, vol. I, p. 230). É a distinção entre o caráter inteligível e o caráter empírico que permite estabelecer a diferença entre a Idéia que se manifesta na natureza inorgânica e a Idéia na natureza orgânica. Em relação ao inorgânico, a Idéia manifesta-se de uma única vez e por inteiro, não deixando ver nenhuma finalidade interna: aí o caráter empírico é tão único quanto o inteligível. Por exemplo, a solidificação de um cristal. Nos seres orgânicos, a Idéia manifesta-se através de "uma sucessão de desenvolvimentos de seus órgãos no tempo", exibindo a organização que remete a um fim. O caráter inteligível dispersa-se "numa multidão de partes e estados orgânicos, revelando-se na soma total dos fenômenos de caráter empírico". O organismo é definido, do mesmo modo que em Kant, como um ser cujas partes e funções servem reciprocamente de meios e fins, umas das outras. Mas tal definição não recorre a um princípio da razão, como no juízo teleológico, mas à Vontade única e indivisível que se manifesta na Idéia de ser organizado (*idem*, pp. 231, 232). A unidade da Idéia dispersa-se e, a seguir, restabelece-se no organismo, por meio de uma conexão necessária que "resulta das relações recíprocas de causa e efeito, isto é, de meio a fim" que existem entre suas partes e funções. Porém este "dispersar-se e reunificar-se no organismo" pertencem ao mundo como representação e nada tem a ver com o em-si.

Em suma, Schopenhauer atesta sua concordância com Kant no ponto em que para este tanto a finalidade no mundo orgânico, quanto a regularidade no inorgânico "são introduzidas na natureza pelo nosso entendimento", pertencendo ambas ao fenômeno e não ao em-si (*idem*, p. 232). A distinção entre caráter empírico e inteligível é, pois, para Schopenhauer um instrumento eficaz para mostrar que a unidade da Vontade persiste mesmo na sua manifestação fenomê-

nica. É o caráter inteligível, como ato único e livre de manifestação da Vontade que permite compreender o acordo e a interação das partes do organismo e a harmonia da natureza. Isto significa, em resumo, a abolição da temporalidade, para que se exiba o caráter aparente da regularidade e intencionalidade do mundo dos fenômenos, ligado a uma multiplicidade também aparente. Excluindo-se a referência ao tempo, ressurgem, sob a aparência, a unidade, o em-si, o caráter inteligível. A remissão a uma Vontade sem fim não pode mesmo ser fundamento de uma finalidade em-si das coisas do mundo, mas apenas esclarece que elas parecem ser assim, por se referirem, enquanto múltiplas, a uma unidade. A teleologia não passa de uma harmonia da natureza que evoca a unidade da Vontade ou o ponto de vista da Vontade una.

Além da finalidade interna ao nível do organismo, Schopenhauer admite uma finalidade externa "que não se manifesta na economia interna dos organismos, mas sim no auxílio, no apoio exterior que eles tiram da natureza inorgânica ou que recebem uns dos outros" (Schopenhauer 10, vol I., p. 232). Isto porque as diferentes Idéias em que a vontade se objetiva têm sua gênese num ato originário da Vontade una. Portanto, as diferentes formas que os seres das diferentes espécies apresentam, devem manter relações de reciprocidade. Os fenômenos adaptam-se às circunstâncias preeexistentes, e estas aos fenômenos, como seres futuros, numa adaptação que vai além da temporalidade. O que dá a impressão de intencionalidade na natureza é pois a previsão em relação ao futuro (*idem*, p. 235). No entanto, do ponto de vista da Vontade, a seqüência temporal é inexistente e estranha às Idéias. Se o fenômeno de uma Idéia apresenta-se no tempo anteriormente ao fenômeno de outra Idéia, tal fato não introduz, é claro, a temporalidade ao nível das Idéias. Há portanto uma harmonia entre as Idéias que não chega até os indivíduos da espécie e que permite conservá-las. Daí a luta, a guerra até a morte "entre os indivíduos das espécies e os conflitos das forças naturais nos fenômenos". O campo e o objeto dessa luta é a matéria cuja posse eles disputam; e são o tempo e o espaço, reunidos na forma da causalidade, que constituem realmente esta matéria. Portanto, se de um lado, a unidade da Vontade reflete-se num *consensus naturae*, de outro, o conflito que se liga à essência da Vontade, a sua desunião consigo mesma

(Entzweiung) aparece "na luta entre os indivíduos e no conflito eterno e recíproco das forças naturais".

Nos *Suplementos ao Mundo como Vontade e Representação*, o finalismo continua a ser visto como o fio condutor para o estudo da natureza. Mas, mesmo não perdendo seu caráter explicativo, a Vontade torna-se, aqui, mais decididamente criadora da harmonia e origem do finalismo na natureza. De algum modo, a questão se inverte: há uma prévia aceitação da hipótese do finalismo que teria por fundamento a Vontade e, a seguir, a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. Esse deslocamento da questão obedece à necessidade de explicar a finalidade na natureza de modo adequado, isto é, imanente, afastando pois toda e qualquer hipótese que faça com que ela resulte da intervenção de algo externo, de uma decisão ou de um plano intelectual. Schopenhauer recusa terminantemente a noção de uma inteligência ordenadora que propusesse seus fins à natureza. O alvo de sua crítica é portanto a teleologia antropomórfica. A gênese da admiração teleológica seria "o falso pressuposto de que a concordância das partes do organismo entre si e com a sua totalidade e com os seus fins no mundo exterior" que é vislumbrada pelo entendimento, tenha sido também introduzida aí através de um entendimento, ou seja: "como ela existe *para* o intelecto teria também surgido *através* do intelecto" (Schopenhauer 10, vol. II, p. 423). Em suma, admite-se o finalismo até o ponto exato em que, por causa dele, não se tenha de admitir uma inteligência externa planificadora. Ou seja, mesmo na adoção de uma hipótese finalista está presente o espírito da crítica ao finalismo, realizada, por exemplo, por Espinosa, com referência a uma figura despótica de Providência, para romper com a "imagem da transcendência e da exterioridade", como diz Marilena Chauí na sua tese sobre o autor (Chauí 1, pp. 364, 365). No caso de Schopenhauer pode-se questionar se o achatamento da transcendência, mesmo retirando o homem da relação de dependência ao "monarca celeste", não o põe ainda mais na dependência de seu próprio querer inconsciente, tornando-o servo do seu próprio caráter.

Como fundamento metafísico, a teleologia é pois problemática. Para Schopenhauer, a retomada das causas finais, ao invés de favorecer a hipótese de uma inteligência ordenadora, como é o caso para Espinosa, trabalha em

sentido contrário a esta. Ou seja, se pressupusermos que algo na natureza foi produzido sem finalidade, ao acaso ou por mero capricho, teríamos que admitir como fundamento uma inteligência a serviço de um arbítrio externo. Mas se admitirmos que cada organismo é a sua própria Vontade *(sein eigener Wille)*, a existência de cada uma de suas partes deverá estar ao serviço dela, "expressar e realizar a sua tendência, contribuindo para a conservação deste organismo" (Schopenhauer 10, vol. II, p. 426). Tudo nele tem de ser conforme a um fim. O que garante autonomia do organismo em relação a qualquer interferência externa, tanto de um entendimento, quanto de uma vontade, é o rigoroso finalismo não-antropomórfico de sua constituição.

Até mesmo a referência a uma Idéia da razão, via juízo reflexionante, apresenta para Schopenhauer o risco de transformar-se numa hipóstase transcendente. É preciso, pois, que se inverta a hierarquia entre razão e Vontade, para que fique afastado o perigo de recorrer ao que está fora da possibilidade da experiência. Assim, a crítica de Kant à teleologia, pelo fato de repousar num princípio racional, não é suficientemente conclusiva, precisando de um complemento que Schopenhauer vai buscar na crítica apenas empírica de Hume. Mas o empirismo, ao rejeitar as causas finais, fica sem recursos para explicar os processos orgânicos que Schopenhauer proíbe reduzir a processos mecânicos, químicos ou elétricos. Ou seja, falta ao empirismo um fio condutor para dar conta do organismo. Neste sentido, a crítica de Schopenhauer a Lamarck, que na sua obra *Filosofia Zoológica* explica a vida como efeito do calor e da eletricidade. Além disso, remeter o finalismo a um processo subjetivo poderia conduzir ao erro de conferir uma precedência à representação em face da existência, trazendo de novo o risco da hipóstase de uma inteligência que se representasse previamente a constituição dos seres organizados. Na obra *Sobre a Vontade na Natureza,* onde examina, à luz da metafísica da Vontade, o desenvolvimento das ciências físicas e biológicas, diz Schopenhauer, "de acordo com a concepção e a perspectiva empirista não se poderia pensar a atuação de uma vontade que não fosse guiada por um conhecimento". Ora, esse conhecimento seria um conceito de fim adequado, bem refletido, que precederia a existência do animal (Schopenhauer 11, p. 358).

Resta, pois, colocar-se no outro ponto de vista, o do mundo considerado como Vontade, para cortar de uma vez por todas o risco de uma explicação baseada na intencionalidade de uma inteligência ordenadora.

É ainda no ensaio *Sobre a Vontade na Natureza* que Schopenhauer estuda o finalismo, a partir da concordância que o organismo, como a manifestação da Vontade, e o corpo, como Vontade objetivada, exibem entre suas partes e o mundo que os cerca. Ao confirmar a hipótese da Vontade através das ciências, afirma o filósofo que "a Vontade é o agente em todas as funções internas e inconscientes, mas também que o corpo orgânico nada mais é que Vontade objetivada". O corpo é a imagem final do querer total e cada ação do corpo, dada na intuição externa, corresponde a um ato de Vontade. Entre os fins da Vontade e os meios que a sua organização possui para alcançá-los deve haver pois uma consonância. Como diz Schopenhauer: "em resumo, o caráter global do seu querer teria de estar na mesma relação à forma e à constituição de seu corpo, em que o ato único da Vontade está para a ação única do corpo que o apresenta". Schopenhauer mostra que este fato foi reconhecido *a posteriori* por zoólogos e fisiólogos, independentemente de sua doutrina. Entre os cientistas citados que teriam reconhecido o fato de que a conformação dos animais provém de suas tendências e desejos ou de anseios do querer-viver, menciona-se Lamarck para quem: "a vontade do animal é o elemento originário que determina a sua organização" (Schopenhauer 11, pp. 355, 356, 364, 365). Ora, ao lado de aprovar o acerto de Lamarck, Schopenhauer censura o seu erro que teria sido o de recorrer a um processo temporal para explicar a adaptação por meio da Vontade. A responsável pelo erro de Lamarck teria sido a metafísica francesa que informa o seu pensamento, já que ela não distingue o fenômeno do em-si, estando ainda num estágio dogmático. O erro de Lamarck teria sido o de pensar a série evolutiva no tempo, isto é, a vontade do animal constituindo-se a partir de suas circunstâncias e, deste modo, a espécie só desenvolvendo os órgãos necessários à sua sobrevivência durante a sucessão de inúmeras gerações. Isto torna necessária a pressuposição de um animal originário, sem órgãos nem figura, que teria dado origem "às miríades de figuras animais de toda espécie". Ora, com isso a espécie teria se extinguido, mesmo antes de formar-se. Para Schopenhauer, este animal originário nada mais é do que o querer-vi-

ver, algo metafísico e não físico. Lamarck não pôde alcançar a idéia de que a Vontade pudesse estar fora do tempo como uma coisa-em-si, porque não pôde beneficiar-se dos efeitos da filosofia kantiana "que baniu para sempre todos os erros dessa espécie, como também a crassa atomística dos franceses e as edificantes considerações físico-teológicas dos ingleses" (Schopenhauer 11, p. 366).

É bem significativo que a crítica a Lamarck situe-se logo após a refutação por Schopenhauer da prova físico-teológica. Lamarck, como naturalista, afirmando a vontade como origem da constituição dos seres orgânicos, está do lado dos que propõem um finalismo sem recurso a uma intencionalidade transcendente, como Aristóteles e Schopenhauer, na opinião de Goldschmidt. Aliás, Goldschmidt, ao falar da reabilitação das causas finais em Schopenhauer, enumera as características da concepção finalista de Aristóteles que seriam próximas às de Schopenhauer: 1) dada a transcendência do motor imóvel, não haveria, em Aristóteles, nem providencialismo, nem teodicéia; 2) na interpretação da natureza, todo finalismo antropocêntrico é rejeitado, ou seja, a explicação dos fenômenos não está dada em função de uma utilidade para nós e a sua finalidade interna não é programada por nenhum entendimento divino, não procedendo de qualquer deliberação; 3) a finalidade é, antes de tudo, um conceito metodológico apropriado para dirigir pesquisas concretas; 4) a finalidade na história natural intervém para dar conta da regularidade de transmissão de tipos biológicos (Goldschmidt, 2 pp. 208, 209).

A preocupação fundamental de Schopenhauer na questão do finalismo é pois a nítida separação entre teleologia e teologia, tratando-se não apenas de uma polêmica teórica, mas da crítica à cultura filosófica da época, cultura esta favorável a uma interferência do poder político e religioso no âmago do saber filosófico. Ideal, por assim dizer, iluminista, que seguiria os passos dados por Kant no texto *Conflito das Faculdades*, quando ele propõe a independência da Faculdade de Filosofia. Mas postura de um esclarecido já desencantado que põe em questão a própria filosofia feita nas universidades, por causa das ingerências nela do Estado e da Igreja que, na sua época, ele acreditava inevitáveis e incontornáveis.

Na linha de tal preocupação fundamental está a advertência para o perigo de extrapolarmos para a natureza a limitação própria de nosso conhecimento.

Isto é, se só podemos criar algo ordenado por meio de uma motivação, guiados pelo intelecto e pelo conceito de fim, isto não quer dizer que a natureza assim proceda, mesmo porque a natureza é "anterior" a todo intelecto. Seria portanto abusivo valer-se da finalidade externa do *consensus naturae* para aplicá-la à demonstração físico-teológica. Avalizando pois a crítica de Kant à físico-teologia, Schopenhauer invoca, ainda, a crítica de Hume. Segundo ele, as críticas de ambos têm razão e ainda se completam. Mas, se Kant pôs um fim à teologia especulativa na *Crítica da Razão Pura,* refutando também a prova físico-teológica, por que este retorno a Hume?

Hume teria sido, de um lado, o precursor de Kant. E, do mesmo modo como Kant foi induzido confessadamente à sua doutrina do apriorismo do conceito de causa por Hume, para Schopenhauer, ele teria sido motivado, pela crítica de Hume à teologia, a elaborar a sua crítica da teologia especulativa. Para Schopenhauer, Hume é o crítico da teologia popular que deixa intacta a teologia especulativa. E Kant, o crítico da teologia especulativa que poupa a popular. A crítica de Kant é apriorística, enquanto que a de Hume baseia-se na experiência. É sintomático que Schopenhauer acuse Kant de só ter levado em consideração as provas da teologia especulativa, deixando de lado a popular. A este respeito nota Salaquarda, no seu artigo *A Crítica Schopenhaueriana da Físico-Teologia,* que, quando Schopenhauer refere-se com certa ironia ao argumento clássico da crítica da religião, ele deixa claro que as provas da existência de Deus não são argumentos científicos ou racionais, "mas que procuram justificar secundariamente posições tomadas por razões bem diferentes" (Salaquarda 7, p. 83). É neste sentido que ele acrescenta às provas da existência de Deus uma que chama de "keraunológica" (para a multidão), definindo-a como "aquela que se funda no sentimento de necessidade de ajuda, de impotência e dependência dos homens diante das forças da natureza, infinitamente superiores, insondáveis e, muitas vezes, ameaçadoras; a que se associa a inclinação humana a tudo personificar..." Hume é considerado, na sua *História Natural da Religião,* o principal crítico dessa prova.

Além disso, ao dar exemplos empíricos, que valeriam como verdadeiras "ateleologias", Schopenhauer antecipa o teor de sua refutação à prova físico-teológica. O maior mérito de Hume teria sido pois o de abalar a religião e não

apenas o de questionar a causalidade. Schopenhauer une-se ao cético Filo, personagem dos *Diálogos,* na problematização do argumento físico-teológico, defendido por Cleanto. Este argumento baseia-se justamente na analogia entre a adequação de meios a fins na atividade humana e a sua adequação na natureza e, sendo *a posteriori,* serve como prova da existência de uma divindade pela sua semelhança com o espírito e o entendimento humanos. Mas é necessário que a refutação de Kant venha a completar e dar acabamento à de Hume, já que este deixa no final dos *Diálogos* uma brecha para admissão de um autor inteligente, embora de modo remoto. Isto se dá na parte XII dos *Diálogos,* em que o cético Filo conclui que a causa ou as causas da ordem do universo comportam alguma remota analogia com a inteligência humana.

Apesar disso, Kant é acusado de ter apenas se ocupado com as provas teológicas especulativas, deixando de lado a teologia popular, à diferença de Hume. O motivo de Kant para não abalar a teologia popular teria sido, para Schopenhauer, a sua prudência. Ele procurou, como diz Schopenhauer, "introduzir subrepticiamente uns fracos arrimos através da teologia moral, para que o desmoronamento não o atingisse e ele pudesse ganhar tempo para retirar-se" (Schopenhauer 9, pp. 684, 685). Assim, é a atitude precavida de Kant, em face das autoridades seculares e religiosas de seu tempo, que o leva não só a poupar a teologia popular, mas até mesmo a sustentá-la, através de uma teologia fundada na moral.

É interessante lembrar aqui o artigo de Gérard Lebrun *A Terceira Crítica ou a Teologia Reencontrada.* Lebrun sublinha o fato de que, se em Kant não é possível passar da teleologia para a teologia, a teleologia física seria, no entanto, uma propedêutica à teologia, propedêutica esta cujo estatuto permanece ambíguo. Kant desfaz a analogia entre ciência humana e natural, surgindo uma nova noção de finalidade que nada tem a ver com a finalidade artesanal e com o deus demiurgo. Finalidade é a representação no fundamento da possibilidade das coisas, ou melhor, a semelhança com tais coisas que têm uma representação por fundamento, ou seja, uma totalidade que engendra suas partes, especificando-se. O fim último não é mais um fim a realizar, mas depende só de sua idéia. Aí dá-se pois a remissão ao ser racional que age segundo a lei, independentemente de qualquer condição natural. "Sem o fato

da limitação do querer natural pela Lei, a noção de *fim* continuaria a pertencer unicamente ao vocabulário da produção e a idéia de fim último deveria, portanto, parecer-nos uma quimera, assim como seria quimérica a esperança de determinar 'Deus', seu autor" (Lebrun 6, p. 14).

Lebrun nota que esta mudança do modo de pensar, já anunciada desde a introdução da *Crítica do Juízo,* e a que o leitor é aos poucos levado pela análise do juízo teleológico, é a chave da passagem do teórico ao prático e da união das três *Críticas.* Se na *Crítica do Juízo* o acento se desloca para uma determinação do supra-sensível, ela configura, segundo Lebrun, "uma réplica definitiva aos *Diálogos* de Hume", ao ter em vista uma teologia inexpugnável (Lebrun 6). Mas se o supra-sensível aparece doravante como determinável, ele só o será por meio do recurso à lei moral e, portanto, nada tendo a ver com a operação de determinação no plano da natureza. Deus não está pois no fundamento da natureza, mas situa-se "no eixo da prática e em vista da realização desta".

Para Lebrun, na *Crítica do Juízo* Kant não pergunta por que devo *crer em Deus,* mas por que posso pensar Deus. E mostra a partir daí que a crença em Deus é necessária para que o homem submisso à lei possa permanecer o fim último da criação. Ora, a vontade submissa à lei ainda precisa de um fim, desde que ainda é vontade. Mas esse fim só pode ser um fim prescrito pela moralidade, a saber, o advento de um curso do mundo de acordo com a lei. A realização disso não depende de mim, mas é necessário ainda assim que eu aja segundo um fim, ao obedecer à lei, sem o que esta comandaria uma tarefa absurda e seria uma ilusão, de acordo com a razão teórica. Cito Lebrun: "Se quero estar em regra com a razão teórica e perseguir aquilo que a lei me ordena, só me resta postular a existência de um Autor moral cuja onipotência garantirá que o Bem soberano não é um engodo. É por esse desvio que é reencontrada a teologia, da qual, a justo título, eu havia desesperado, quando a imaginava (com Hume) como uma teoria". Essa teologia inexpugnável, ainda como diz Lebrun, é a revanche de Demea, o teólogo ortodoxo dos *Diálogos.* Schopenhauer, ao atacar diretamente a teologia moral de Kant, que não é o desembocadouro natural de uma teleologia física, mas precisa do aval da liberdade e da lei, pondo o homem como o fim da criação e Deus como fim último, talvez vise

este lugar deixado para a teologia pela própria *Crítica do Juízo,* invocando Hume para interditá-lo.

Ainda como interpreta Salaquarda, Schopenhauer, ao complementar Kant com a sua própria doutrina da Vontade, tem como alvo a inferência da coisa-em-si por Kant. Pois, segundo Schopenhauer, Kant, ao inferir a coisa-em-si como causa do fenômeno, teria deixado uma brecha para a explicação do mundo por meio de algo fora dele, que bem poderia ser a inteligência e a vontade divinas. É portanto com intuito de banir, dentro de um projeto iluminista, qualquer teologia da filosofia, que ele reforça o caráter imanente da sua metafísica, cuja fonte tem que ser buscada na experiência. Portanto, se a coisa-em-si é a própria Vontade que se manifesta no corpo de cada indivíduo e é distinta do intelecto, embora também o produza, afasta-se a hipótese da produção da existência a partir de uma inteligência ordenadora. E ainda mais se a Vontade é imanente, fica também descartada a suposição de uma vontade divina como causa transcendente do mundo. Para abolir toda e qualquer causa transcendente, é preciso considerar "o outro lado do mundo", a Vontade como impulso cego, sem qualquer bom *telos.*

Ainda assim resta uma possível identificação com o panteísmo que Schopenhauer rejeita ao afirmar que, para os panteístas, "o mundo como representação é uma manifestação intencional do Deus que nele habita", enquanto que para ele o mundo como representação existe por acidente. O recurso aos *Diálogos* de Hume e à sua refutação empírica da prova físico-teológica é sem dúvida fundamental para distanciar Schopenhauer dos panteístas. De fato, em relação aos panteístas, o filósofo diz ter sido o único que tratou da origem do mal em toda sua extensão. Juntando-se ao cético Filo, quando este investe sobre a físico-teologia, denunciando a existência do mal no mundo, Schopenhauer radicaliza a sua posição. Para ele, qualquer tentativa de teodicéia esbarra nas dores do mundo: "gostaria no entanto que antes que eles irrompessem em louvor daquele que tem bondade infinita, olhassem um pouco em torno de si o aspecto que tem o belo mundo e o que ocorre nele. Depois eu lhes perguntaria se ele é mais parecido com a obra do onisciente, infinitamente bom e todo-poderoso, ou com a obra da cega Vontade de viver" (Schopenhauer 8, p. 83).

Concluímos que a reabilitação das causas finais por Schopenhauer é acompanhada de uma cuidadosa triagem entre teleologia e teologia, de modo a impedir definitivamente a entrada desta última no domínio filosófico. O ponto de vista do mundo como Vontade, além de apresentar, parafraseando a linguagem de Kant, uma "utilidade positiva" atendendo à exigência de que o mundo não seja "mera fantasmagoria" e que tenha um sentido, mostra também uma "utilidade negativa" ao impedir que o mundo seja considerado a representação de um sujeito absoluto. Esta hipótese seria considerada pelo filósofo como antropomórfica, resultado de um finalismo também antropomórfico.

Abstract: We purpose here to examine the question of how a "metaphysics of Will" that rejects any "telos" can accept simoultaneously a "rehabilitation of final causes" with epistemological objectives. The notion of the finalism of nature as capable of explaining the organic world, is deeply associated with the predominance of Will over the Intellect in Schopenhauer's philosophy, and also with his efforts to banish from philosophical thought any trace of theology; namely, in order to deny any external intelligence that can be taken as a transcendental cause of the world.

Keywords: Will – teleology – intellect – theology – organism – final causes.

Bibliografia

1. Chauí, M. de Souza. *A Nervura do Real*. FFLCH-USP, 1976, vol. II.
2. Goldschmidt, V. *Schopenhauer, lecteur de Lamarck*. In *Écrits*, Paris, 1984, vol. II.
3. Horkheimer, M. *La actualidad de Schopenhauer*. In *Sociologica*. Madrid, ed. Taurus, 1971.
4. Hume, D. *Dialogues concerning Natural Religion*. In *Hume Selections*, New York, Charles Scribners & Sons.
5. Kant, I. *Kritik der Urteilskraft*. In: *Werke*. Edição de W. Weischedel. Darmstadt, WBG, 1975.

6. Lebrun, G. *A terceira crítica ou a teologia reencontrada,* conferência pronunciada no Congresso Kant Internacional, Ottawa, 1974, a ser publicada no Brasil in *Sobre Kant* do mesmo autor.

7. Salaquarda, J. *Schopenhauers Kritik der Physikotheologie*. In: *Schopenhauer in Denken der Gegenwart.* Munique, Piper, 1987.

8. Schopenhauer, A. *Der Handschriftliche Nachlass.* Munique, dtv Klassik, 1985, vol I.

9. _____. *Kritik der Kantischen Philosophie.* In: *Sämtliche Werke.* Edição de Löhneysen. Darmstadt, WBG, vol. I.

10. _____. *Die Welt als Wille und Vorstellung.* In: *Sämtliche Werke.* Edição de Löhneysen, Darmstadt, WBG, vol. I e II.

11. _____. *Über den Willen in der Natur. S. W.* Ed. Löhneysen, vol. III.