

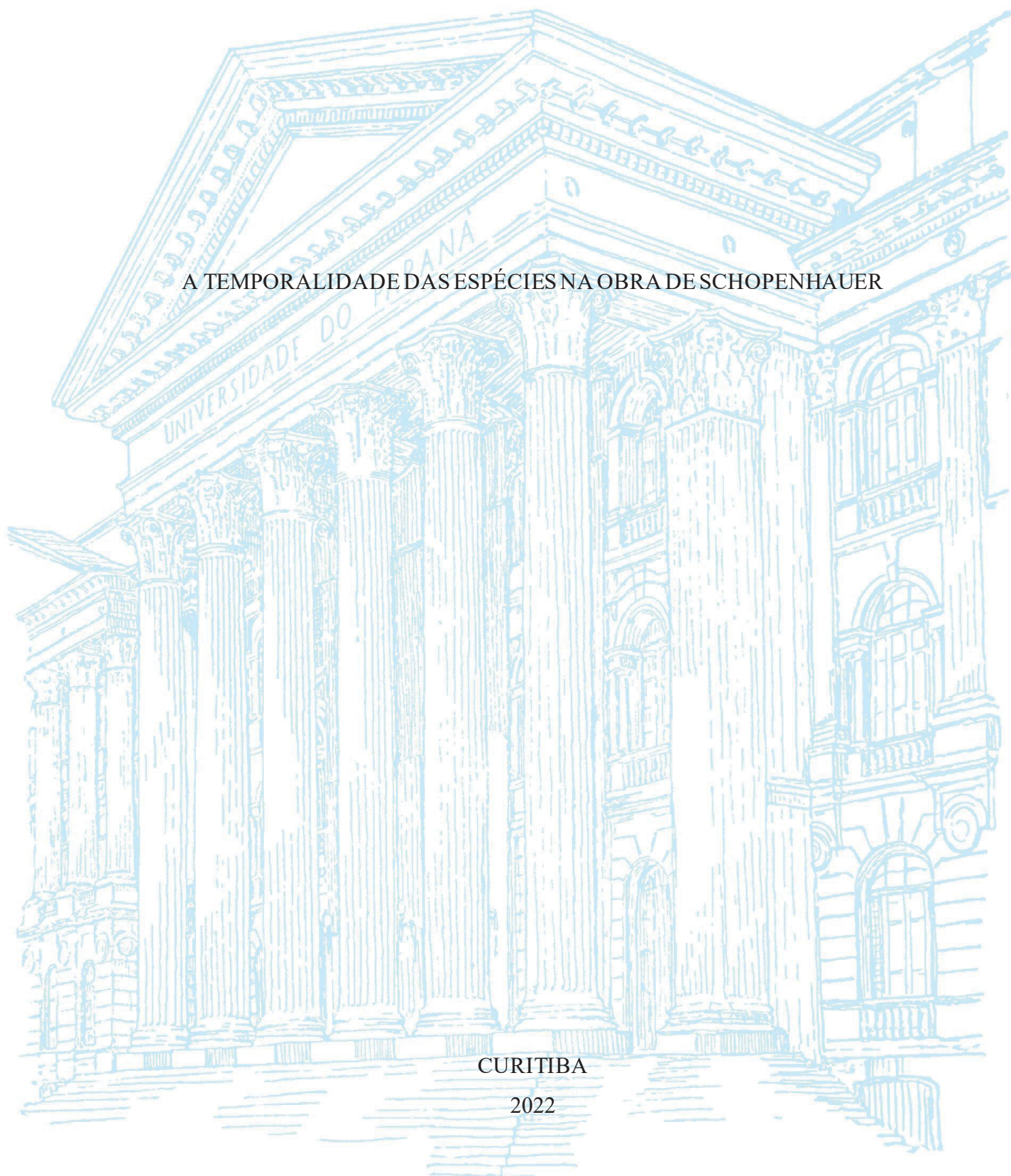
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ

STÉPHANIE SABATKE

A TEMPORALIDADE DAS ESPÉCIES NA OBRA DE SCHOPENHAUER

CURITIBA

2022



STÉPHANIE SABATKE

A TEMPORALIDADE DAS ESPÉCIES NA OBRA DE SCHOPENHAUER

Dissertação apresentada ao curso de Pós-Graduação em Filosofia, Setor de Ciências Humanas, Universidade Federal do Paraná, como requisito parcial à obtenção do título de Mestre em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal

Co-orientador: Prof. Dr. Luan Corrêa da Silva

CURITIBA

2022

DADOS INTERNACIONAIS DE CATALOGAÇÃO NA PUBLICAÇÃO (CIP)
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
SISTEMA DE BIBLIOTECAS – BIBLIOTECA

Sabatke, Stéphanie

A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer. /

Stéphanie Sabatke. – Curitiba, 2022.

1 recurso on-line : PDF.

Mestrado (Dissertação em Filosofia) – Universidade Federal do Paraná, Setor de Ciências Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. Antônio Edmilson Paschoal.

Co-orientador: Prof. Dr. Luan Corrêa da Silva.

1. Schopenhauer, Arthur, 1788-1860. 2. Evolução (Biologia) - Filosofia. 3. Espécies. 4. Metafísica. I. Paschoal, Antônio Edmilson, 1963-. II. Silva, Luan Corrêa da. III. Universidade Federal do Paraná. Programa de Pós-Graduação Mestrado em Filosofia. IV. Título.

Bibliotecária: Fernanda Emanóela Nogueira Dias CRB-9/1807



MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO
SETOR DE CIÊNCIAS HUMANAS
UNIVERSIDADE FEDERAL DO PARANÁ
PRÓ-REITORIA DE PESQUISA E PÓS-GRADUAÇÃO
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO FILOSOFIA -
40001016039P7

TERMO DE APROVAÇÃO

Os membros da Banca Examinadora designada pelo Colegiado do Programa de Pós-Graduação FILOSOFIA da Universidade Federal do Paraná foram convocados para realizar a arguição da dissertação de Mestrado de STEPHANIE SABATKE intitulada: *A temporalidade das espécies na obra de Schopenhauer*, sob orientação do Prof. Dr. ANTONIO EDMILSON PASCHOAL, que após terem inquirido a aluna e realizada a avaliação do trabalho, são de parecer pela sua APROVAÇÃO no rito de defesa. A outorga do título de mestra está sujeita à homologação pelo colegiado, ao atendimento de todas as indicações e correções solicitadas pela banca e ao pleno atendimento das demandas regimentais do Programa de Pós-Graduação.

CURITIBA, 16 de Dezembro de 2022.

Assinatura Eletrônica

22/12/2022 09:44:21.0

ANTONIO EDMILSON PASCHOAL
Presidente da Banca Examinadora

Assinatura Eletrônica

22/12/2022 13:02:29.0

LUAN CORRÊA DA SILVA
Coorientador(a)

Assinatura Eletrônica

03/01/2023 18:59:07.0

ANA CAROLINA SOLIVA SORIA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL DE SÃO CARLOS)

Assinatura Eletrônica

22/12/2022 10:46:00.0

FERNANDO DE SÁ MOREIRA
Avaliador Externo (UNIVERSIDADE FEDERAL FLUMINENSE)

Rua Dr. Falve, 405, 6º andar - CURITIBA - Paraná - Brasil
CEP 80060-140 - Tel: (41) 3360-5048 - E-mail: pgfilos@ufpr.br

Documento assinado eletronicamente de acordo com o disposto na legislação federal Decreto 8539 de 08 de outubro de 2015.
Gerado e autenticado pelo SIGA-UFPR, com a seguinte identificação única: 243769
Para autenticar este documento/assinatura, acesse <https://www.prppg.ufpr.br/siga/visitante/autenticacaoassinaturas.jsp>
e insira o código 243769

À Iva e Rafaella

AGRADECIMENTOS

À minha mãe e irmã, por todo o amor, paciência e apoio.

Ao Edmilson, por todas as oportunidades e o acompanhamento desde a graduação.

Ao Luan, pelos diálogos essenciais para a escrita e o aprofundamento desta pesquisa, além de todas as dicas e livros emprestados.

Aos membros da banca, Fernando e Ana Carolina, pela leitura e comentários.

Aos meus amigos, tão compreensivos com os meus sumiços para escrever a dissertação.

À Brenda, por acompanhar os bastidores do trabalho e me dar muita força e motivação.

Às pessoas maravilhosas que tive o prazer de encontrar no curso de Filosofia.

A Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES), pelo apoio financeiro fundamental para a realização dessa pesquisa.

*ORGANIC LIFE beneath the shoreless waves
Was born and rais'd in Ocean's pearly caves.
First forms minute, unseen by spheric glass,
Move on the mud, or pierce the watery mass;
These, as successive generations bloom,
New powers acquire, and larger limbs assume;
Whence countless groups of vegetation spring,
And breathing realms of fin, and feet and wing.*

Erasmus Darwin, 1803.

RESUMO

A presente pesquisa visa responder se há um evolucionismo na metafísica da natureza de Schopenhauer, especialmente na obra *Parerga e paralipomena* (1851), onde o filósofo considera uma “completa história da natureza” a partir da cosmologia e da geologia, propondo uma descendência de espécies fixas em que cada uma surge do ovo ou útero de outra espécie fixa em linhagens paralelas e crescentes em complexidade. Busca-se examinar a hipótese de Arthur O. Lovejoy (1911) de que Schopenhauer teria convertido tardiamente o seu sistema em um evolucionismo; movimento que ficaria oculto caso o intérprete busque harmonizar os últimos textos à teoria platônica dos primeiros escritos. Para ser verificada, a hipótese de uma mudança na teoria cobra um método não convencional na pesquisa Schopenhauer, o filológico, que, a despeito de sua necessidade, parece ser em certos aspectos incompatível com a noção de pensamento único e de sistema orgânico. Considera-se que uma chave para a leitura desse possível e tardio “evolucionismo” seria compreender Schopenhauer em relação ao seu contexto histórico-científico, enquanto expressão de um período de transição no século XIX, que passa de uma compreensão de natureza fixa para uma natureza dinâmica, misturando elementos evolutivos e fixistas. A pesquisa se centra na noção de “espécie” e em sua relação com a temporalidade do mundo como representação, analisando seus movimentos dentro da obra do filósofo ao longo do tempo. Ao final, debate a hipótese de que o fixismo das espécies não poderia ser abandonado pelo filósofo, pois causaria perturbações e abalos em diversos pontos do sistema orgânico e em suas mútuas relações.

Palavras-chave: Schopenhauer. Espécies. Evolução. Metafísica da natureza.

ABSTRACT

The present research aims to answer whether there is an evolutionism in Schopenhauer's metaphysics of nature, especially in the work *Parerga e paralipomena* (1851), where the philosopher considers a “complete history of nature” from cosmology and geology, proposing a descent of fixed species in which each arises from the egg or uterus of another fixed species in parallel lineages and in increasing complexity. It seeks to examine Arthur O. Lovejoy's (1911) hypothesis that Schopenhauer belatedly converted his system into a evolutionism; movement that would be hidden if the interpreter tends to harmonize the later texts with the Platonic theory of the early writings. To be verified, the hypothesis of a change in the theory requires an unconventional method in Schopenhauer research, the philological one, which, despite its necessity, seems to be in certain aspects incompatible with the notion of a single thought and an organic system. It is considered that a key to interpreting this possible and late “evolutionism” would be to understand Schopenhauer in relation to its historical-scientific context, as an expression of a transition period in the 19th century, which passes from an understanding of a fixed nature to a dynamic nature, mixing evolutionary and fixed elements. The research focuses on the notion of “species” and its relationship with the temporality of the world as representation, analyzing its movements within the philosopher's work over time. In the end, discusses the hypothesis that the fixedness of species could not be abandoned by the philosopher, as it would cause disturbances in several points of the organic system and in their mutual relationships.

Key words: Schopenhauer. Species. Evolution. Metaphysics of nature.

LISTA DE SIGLASE ABREVIATURAS

VC, *Visão e as cores – Sobre a visão e as cores*. Tradução Erlon Jose Paschoal. Apresentação Marco Gianotti. Nova Alexandria, São Paulo, 2003.

QR, *Quadrúplice raiz – Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente*. Tradução, apresentação e notas Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2019.

MI, *O mundo – O mundo como vontade e como representação, tomo I*; Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. – 2ªed. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2015.

M II, *Suplementos – O mundo como vontade e como representação, tomo II*; Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. São Paulo, SP: Editora Unesp, 2015.

VN, *Sobre a vontade – Sobre a vontade na natureza*. Tradução, prólogo e notas Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2015.

PP, *Parerga – Parerga und Paralipomena*. Nas edições brasileiras:

Sobre a filosofia e seu método. Organização e tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010;

Sobre a ética. Organização e tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

Fragmentos para a história da filosofia. Tradução, apresentação e notas Maria Lúcia Cacciola. São Paulo, SP: Editora Iluminuras, 2003.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO.....	11
1 EVOLUCIONISMO.....	15
1.1 SOBRE O TERMO “EVOLUÇÃO”	15
1.2 “EVOLUÇÃO” ANTES DE DARWIN.....	20
1.3 MUDANÇA DE VISÃO DE MUNDO.....	29
2 REVISÃO DE LITERATURA.....	36
3 A CRONOLOGIA COMPLEXA E A MISTURA DE VOZES.....	77
4 AS ESPÉCIES EM <i>O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO</i>.....	94
4.1 A REALIDADE ENQUANTO REPRESENTAÇÃO, O PROBLEMA DO MATERIALISMO E A ANTINOMIA.....	94
4.2 O CONHECIMENTO DA NATUREZA: INTUIÇÃO E CIÊNCIA.....	99
4.3 A METAFÍSICA DA NATUREZA: CORPO, ESSÊNCIA E ANALOGIA.....	103
4.4 OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE E A ELEVAÇÃO DAS IDEIAS....	107
4.5 TELEOLOGIA INTERNA E EXTERNA: A ADAPTAÇÃO ATEMPORAL.....	113
4.6 A NOÇÃO DE ESPÉCIE NA ESTÉTICA.....	119
4.7 LIMITAÇÃO DA HISTÓRIA PARA A METAFÍSICA E O PRESENTE COMO A FORMA DA VIDA.....	123
4.8 A VIDA DOS ANIMAIS: A AFIRMAÇÃO DA VONTADE SEM ALVO FINAL.....	126
5 AS ESPÉCIES EM <i>SOBRE A VONTADE NA NATUREZA</i>.....	131
5.1 A FORMA ANIMAL COMO ATO DE VONTADE DA ESPÉCIE E A CRÍTICA À PROVA FÍSICO-TEOLÓGICA.....	132
5.2 A FUNÇÃO ANTECEDE A FORMA: O MODO DE VIDA DESEJADO ORIGINA O ORGANISMO.....	138
5.3 O ELOGIO E A CRÍTICA A LAMARCK.....	141
5.4 A VONTADE, OS IMPULSOS, O CARÁTER E AS ARMAS.....	148
5.5 TELEOLOGIA, UNIDADE DE PLANO E TELEOLOGIA.....	151
5.6 IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A FALHA NA ANALOGIA TÉCNICA.....	154
5.7 A PASSAGEM DO VEGETAL AO ANIMAL DO PONTO DE VISTA OBJETIVO...	156
6 AS ESPÉCIES NOS <i>SUPLEMENTOS</i>.....	162
6.1 O SURGIMENTO DA VIDA PELA MATÉRIA E A ASCENSÃO DAS FAUNAS ANÁLOGAS.....	162

6.2 TELEOLOGIA, CAUSAS FINAIS, ÓRGÃOS INÚTEIS E ESQUEMA ÓSSEO ÚNICO.....	168
6.3 O INSTINTO E A AÇÃO CEGA CONFORME A FINS DA VONTADE.....	178
6.4 VONTADE DE VIDA: O SOFRIMENTO CÍCLICO E OS FÓSSEIS DO PIORDOS MUNDOS POSSÍVEIS.....	181
6.5 A VIDA DA ESPÉCIE E A HEREDITARIEDADE DO CARÁTER.....	188
6.6 A VONTADE NA ESPÉCIE HUMANA: O AMOR SEXUAL E O RETORNO AO TIPO IDEAL.....	193
7 AS ESPÉCIES EM <i>PARERGA E PARALIPOMENA</i>.....	200
7.1 A COSMOGONIA E OS PROBLEMAS METAFÍSICOS DA HISTÓRIA DA NATUREZA.....	201
7.2 GEOLOGIA, ESTÁGIOS DA TERRA E OUTRAS FORMAS DE VIDA POSSÍVEIS	206
7.3 ORIGEM E DESCENDÊNCIA DAS ESPÉCIES.....	210
7.4 A FORÇA VITAL E A METAMORFOSE.....	214
7.5 ESPÉCIES E RAÇAS ANÁLOGAS, O SURGIMENTO E A TRANSFORMAÇÃO DAS RAÇAS HUMANAS.....	217
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	221
REFERÊNCIAS.....	239

INTRODUÇÃO

Mas, em geral, meus *illustres confrères* [“colegas ilustres”], a *generatio aequivoca* é, de certa forma, certa *a priori* pela razão de que animais de todo tipo efetivamente existem. De onde mais, em todo o mundo, eles deveriam ter vindo, apenas de qualquer maneira concebível? — O que querem dizer, pois, os senhores? que caíram do céu? — Que do inorgânico surgiram as plantas inferiores, dos restos apodrecidos destas os animais inferiores, e destes, gradualmente, os superiores, é o único pensamento possível. (SCHOPENHAUER, HN N4b32 [1860], *tradução nossa*).

O conceito principal dessa pesquisa é o de espécie na obra de Schopenhauer e o problema que se coloca é se o filósofo teria alterado a sua concepção quanto ao modo como as espécies se relacionam com a temporalidade do mundo como representação; ainda, se as últimas formulações aproximaram o filósofo de um evolucionismo ou de um transformismo; e ainda, se essas concepções mais tardias seriam conciliáveis com o restante de seu pensamento único ou se denunciariam alterações no sistema.

Procura-se verificar a hipótese levantada por Lovejoy (1911/2021), segundo o qual Schopenhauer teria convertido tardiamente o seu sistema em um evolucionismo, especialmente a partir de *Parerga e Paralipomena* de 1851. Segundo Lovejoy, essa mudança não é constatada caso se busque ler os últimos textos sob a luz das primeiras formulações de *O mundo como vontade e como representação* (1818). Diante desta hipótese de mudança na teoria, Lemanski (2016) reitera a necessidade da aplicação do método filológico para que se possa identificar precisamente os pontos de alteração. Assim, não se deve misturar as formulações de obras diferentes e nem basear a interpretação estritamente na edição final dos escritos, visto que há adição de textos posteriores à publicação original.

Tendo no horizonte a hipótese da “conversão do sistema ao evolucionismo”, e sob a necessidade do método filológico, a pesquisa adota um método de análise dos textos que busca os movimentos dentro da obra de Schopenhauer no tempo e se atenta a como a voz do “velho”¹ aparece na reedição das obras de juventude, mapeando o que pertence a cada fase.

O texto chave da pesquisa é o capítulo “Sobre filosofia e ciência da natureza” dos *Parerga*, em que Schopenhauer apresenta uma “completa história da natureza” (PP §85 [1851], p. 194), abordando, do ponto de vista objetivo, a cronologia do desenvolvimento do mundo

¹ O próprio Schopenhauer remete a si como “a voz do velho” e a “voz do jovem”, como será mostrado no terceiro capítulo. Utiliza-se desta permissão para usar os termos como indicativos dos períodos dentro dos escritos.

como representação: ele parte de um estofa primordial e dos primeiros elementos químicos, à formação do sistema solar, às fases geológicas da Terra, à objetivação das plantas e em seguida aos quatro estágios de faunas animais, até, finalmente, ao surgimento do ser humano. Schopenhauer concebe a origem de uma espécie fixa a partir do ovo ou do útero de outra espécie fixa pré-existente, devido a um certo “super-desenvolvimento” do embrião, formando linhagens paralelas de espécies fixas. O ápice desse processo é o ser humano, que surge do útero de primatas superiores (chimpanzés na África e orangotangos na Ásia) após a última catástrofe na superfície da Terra. Schopenhauer especula que o nível da humanidade deve ser o último estágio de desenvolvimento, pois, com ele, torna-se possível a negação da vontade e a viragem de todo o processo.

A teoria formulada por Schopenhauer em *O mundo* não evidencia esse elemento histórico. Seu foco é uma teoria atemporal e hierárquica de espécies enquanto Ideias platônicas que se complexificam ao englobar umas às outras num plano ideal. Se há um desenvolvimento temporal pressuposto pelo princípio de razão do devir e em uma das teses da antinomia da faculdade de conhecer, esse aspecto é secundário: para ele, não interessa tanto a sequência das manifestações temporais, mas aquilo que se expressa em todo o tempo, sendo este mera forma do fenômeno; por isso, a história da natureza é pouco significativa ao filósofo metafísico.

Considerando a diferença de tom entre as formulações, é possível indagar se aquela concepção tardia existia potencialmente em 1818 ou se consiste em uma novidade do sistema; se ela é coerente e decorrente dos primeiros textos, como a complementação, desenvolvimento ou desdobramento de uma possibilidade aberta e latente; ou, se essa concepção tardia seria incoerente com a teoria das ideias que subjaz o sistema, denunciando uma alteração na visão de natureza de Schopenhauer.

Um aspecto intrigante da questão, no caso de Schopenhauer ter mudado sua concepção de espécie, é compreender por que ele teria publicado novamente, um ano antes de sua morte, a obra de juventude inserindo a “voz do velho” para corroborar e explicitar melhor os posicionamentos do jovem, parecendo indicar que ele defende até o último ano de sua vida aquela teoria das ideias de 1818. Ainda, considerando as noções de “pensamento único” e de um sistema dito orgânico, é importante medir quais seriam as consequências ao sistema caso um conceito central – como o de espécie enquanto Ideia platônica – fosse alterado, visto que essa mudança ecoaria em outras partes do pensamento, como na estética e na ética.

Procura-se indagar se a formulação dos *Parerga* apresenta uma visão evolucionista de natureza e quais seriam os critérios determinantes. Diante da complexidade de fatores, considera-se como caminho possível interpretar que há em Schopenhauer elementos que

pertencem tanto a uma visão de natureza criada e fixa quanto aspectos dinâmicos e evolutivos. A mistura de elementos é característica do período de transição que ocorria nas ciências naturais do século XIX (BOWLER, 2003). Assim, o filósofo expressaria os problemas de sua época e as grandes mudanças ocorridas no contexto histórico-científico acerca de como se compreendia os seres vivos e as mudanças da vida e da Terra no tempo.

O trabalho está dividido em duas partes. A primeira elucida pressupostos da pesquisa. Consiste em esclarecimentos acerca do significado de uma teoria evolutiva, na revisão de literatura e na justificativa da metodologia. A segunda parte consiste na análise de uma seleção de textos de Schopenhauer aplicando o método adotado – chamado por Lemanski (2016) de filológico, analisando as obras separadamente e conferindo as mudanças entre as edições e o papel da noção de espécie em cada uma.

O capítulo 1 visa: elucidar o significado e a história conceitual do termo “evolução”, apresentar um rápido histórico da ideia de evolução no século XIX e fornecer, a partir de Bowler (2013), alguns elementos teóricos característicos de um período de transição entre uma natureza fixa e dinâmica.

O capítulo 2 se dedica à revisão de literatura e análise da bibliografia secundária, isto é, artigos e trabalhos acadêmicos de intérpretes de Schopenhauer. Em certa medida, a pesquisa se originou do debate presente nestes textos e na constatação de posições divergentes acerca do tema. Assim, essa revisão é importante por alguns motivos: justifica a necessidade de um olhar mais atento à questão, possibilita o diálogo com posições diferentes, fornece alguns pontos consensuais e indica elementos chaves de interpretação.

O capítulo 3 se dedica a justificar e problematizar a metodologia escolhida para a pesquisa. Os textos de Schopenhauer serão analisados numa cronologia simples, mas considerando uma real “cronologia complexa”, em que há, no mesmo escrito, uma mistura de vozes entre o jovem e o velho Schopenhauer. Não se trata da metodologia usual de leitura de Schopenhauer, e é necessário explicitar alguns pontos problemáticos, como a sua conciliação com as noções de pensamento único e sistema orgânico, assim com o pressuposto de uma harmonia e mútua sustentação entre os textos.

A segunda parte do trabalho analisa uma seleção de textos de Schopenhauer em que a noção de “espécie” é central. Serão abordados em ordem cronológica: *O mundo* (com maior atenção ao Livro II), *Sobre a vontade na natureza* (especialmente o capítulo “Anatomia comparada”), os *Suplementos* (particularmente os suplementos ao Livro II e os capítulos 42-44) e os *Parerga* (o capítulo “Sobre filosofia e ciência da natureza”). A análise da noção de espécie ao longo da obra possibilita identificar os elementos incorporados posteriormente e os

constantes, indagar se eles se encontram em uma relação de complementação e questionar qual é a função da noção de espécie dentro do sistema. Pretende-se, ao final da análise dos textos selecionados, considerar se, no modo como Schopenhauer pensa as espécies ao longo da obra, há uma proximidade com uma teoria evolutiva e se há compatibilidade, continuação, desdobramentos ou incongruência entre as formulações.

1 EVOLUCIONISMO

Pois o poder da verdade é inacreditavelmente grande e de duração infinita. Encontramos seus frequentes vestígios em todos os dogmas, mesmo os mais absurdos e bizarros, de diferentes épocas e países, muitas vezes até mesmo em companhia estranha, em mistura esquisita, no entanto reconhecível. (SCHOPENHAUER, M I 163-4 [1818], p. 160, 2015)

O objetivo deste capítulo é esclarecer o que significa e no que consiste um pensamento ou uma teoria evolucionista ou transformista. Estes esclarecimentos são necessários tanto para avaliar o debate apresentado na revisão de literatura, como para entender parte do pano de fundo histórico da compreensão de Schopenhauer das espécies. Busca-se esclarecer a história conceitual e a polissemia do termo “evolução”, apresentar resumidamente algumas teorias principais do século XIX, e, por fim, fornecer uma caracterização a partir de Bowler (2013) acerca da passagem de uma visão de mundo antiga e fixista para uma visão dinâmica, em um período em que teorias misturavam elementos criacionistas e evolucionistas.

1.1 SOBRE O TERMO “EVOLUÇÃO”

O termo inglês e alemão “*Evolution*” tem origem latina no termo “*evolvere*”. Significa desenrolar ou desdobrar, no sentido de abrir algo contido. No século XVII, o termo designava a teoria do pré-formismo e se referia a um âmbito ontogênico, isto é, o crescimento de um organismo individual da fase embrionária até a fase adulta. Segundo Richards (1992), a palavra “*evolutio*” carrega as mudanças conceituais das teorias em um movimento de transição de seu significado, que antes designava o âmbito ontogênico e depois o filogênico. Segundo o autor, os dois sentidos se transformaram conjuntamente e se imbricam teoricamente através da teoria da recapitulação, segundo a qual a ontogenia repete a filogenia.

Um dos primeiros usos do termo “*evolutio*” em sentido biológico foi nos séculos XVI e XVII (por um revisor de jornal e por William Harvey) para se referir à embriologia pré-formista do entomólogo Jan Swammerdam, para quem a forma do adulto pré-existe na larva ou no sêmen, apenas expandindo em tamanho; não seria tanto uma miniatura física, mas um tipo predefinido e, segundo sua teoria, a raça humana inteira existia em Adão e Eva. Swammerdan era contra as noções de Harvey de desenvolvimento ontogênico pela metamorfose (órgãos se transfiguram simultaneamente, como a lagarta em borboleta) e epigênese (órgãos se desenvolvem sequencialmente, mudando gradualmente de um estado amorfo e homogêneo para

um estado articulado e heterogêneo), criticando que seria preciso postular para o processo epigenético uma força que guiasse o desenvolvimento (RICHARDS, 1992, p. 6).

Conforme Richards (1992), Bonnet é o maior responsável no século XVIII pelo pensamento de transpor a evolução do indivíduo para a espécie, ao elaborar em *La paligénésie philosophique* (1769) a doutrina do encapsulamento, uma teoria de evolução natural dos corpos organizados (“*d’Evolution naturelle des Etres organisés*”). Para o calvinista, Deus criou uma plenitude de germes, que continham encapsulados em si um organismo em miniatura que, por sua vez, continha mais *homunculus* e seus germes, e assim por diante, como se fosse uma boneca russa. Cada miniatura possuiria os traços da espécie adulta, apesar de necessitar do ambiente maternal para individuar a forma. Nos períodos de catástrofes, os animais e plantas seriam extintos, mas não os germes. Assim, as espécies mais perfeitas teriam evoluído dos germes mais antigos, num progresso lento à perfeição. Com essa concepção, “Bonnet estendeu a ideia de evolução biológica para construir uma teoria do desdobramento de espécies pré-formadas e cada vez mais perfeitas” (RICHARDS, 1992, p. 12, *tradução nossa*).

O pré-formismo foi criticado por Caspar Friedrich Wolff. Para ele, a probabilidade dessa “evolução” era baixa, na medida em que assumiam a evolução como um milagre pré-fabricado que contrariava a observação de que a natureza passa por mudanças através de suas próprias forças. Ao final do século XVIII, acentuaram-se as pesquisas e teorias epigenéticas com Needham e Buffon e a “antiga teoria evolutiva sucumbiu aos microscópios melhores, ao declínio da teologia intervencionista e ao entusiasmo pelas disciplinas independentes e princípios formativo especiais” (RICHARDS, 1992, p. 14, *tradução nossa*).

Segundo Richards (1992), entre o final do século XVIII e começo do XIX, muitos embriologistas detectaram no embrião não mais a expansão de uma forma pronta da espécie, mas uma série de desdobramentos das formas das espécies inferiores. Ou seja, o embrião parecia recapitular sequencialmente as espécies mais baixas de uma hierarquia. Assim, a noção de embrião como expansão da miniatura da forma adulta de sua própria espécie passou para a concepção de que o embrião passa em seu desenvolvimento pelas formas adultas de outras espécies diferentes, inferiores e atualmente existentes (ou seja, não como antepassados históricos, mas como espécies mais baixas e simples em uma escala lógica).² Dessa maneira,

² Esse uso de “evolução” no sentido de percorrer uma hierarquia poderia ser visto, por exemplo, em Kiehmeyer, quem aludiu a estágios comparáveis do início do desenvolvimento embrionário de homens e pássaros, e notou que os órgãos apareciam no indivíduo quase na mesma ordem que a série dos animais mais baixos, insistindo que as leis que governam a evolução das espécies e do embrião são as mesmas. Cf. RICHARDS, 1992.

os sentidos ontogênico e filogênico se misturam e o termo “evolução” passou a carregar uma ambiguidade ao significar o desenvolvimento tanto do embrião quanto da espécie:

Na virada do século dezoito, “evolução” (em suas formas cognatas em latim, inglês, francês e alemão) adquiriu novas propriedades semânticas e surgiram equivalentes linguísticos. Em alemão, *Entwicklung* comumente exercia a mesma função que o latim *evolutio*; e em inglês, a “teoria de desenvolvimento” foi usada intercambiavelmente com “teoria de evolução”. O que se manteve constante era que a mesma palavra, seja *evolutio*, “evolution”, *Entwicklung*, ou “development”, seria usado pelo mesmo autor para se referir tanto à transformação do embrião quanto das espécies. (RICHARDS, 1992, p. 16, tradução nossa).

Há um autor, cujo uso ambíguo do termo “*evolution*” é especialmente relevante para a presente pesquisa. Trata-se de Schelling, cuja *Naturphilosophie* foi influente na construção da metafísica da natureza de Schopenhauer³. Em *Erster Entwurf eines Systems der Naturphilosophie* (1799), Schelling descreveu o desenvolvimento progressivo da natureza como uma evolução dinâmica (*dynamische Evolution*). Segundo sua teoria, a semente original que deu surgimento aos primeiros indivíduos de uma espécie incorporaria imperfeitamente o conceito desta e a direção do impulso formativo (*Bildungstrieb*) se determinaria de acordo com as pressões do ambiente externo. Assim, indivíduos tardios expressariam mais atributos da espécie e, com muitas raças em evolução, a natureza realizaria mais completamente nas variedades de indivíduos o conceito total da espécie.⁴ Sobre este uso do termo “*Evolution*” adotado por Schelling:

Schelling adotou o termo *Evolution* da embriologia de Haller. Ele adicionou o “dinâmico” à luz do criticismo de Wolff e Blumenbach. Ele concordava com esses zoólogos que a evolução do feto ocorria epigeneticamente, impulsionado pelo *Bildungstrieb* para avançar através de mais altos graus de desenvolvimento. A essas noções embriológicas emprestadas, Schelling aplicou o aparato hermenêutico da *Naturphilosophie*: a evolução dinâmica do embrião fornecia um sinal fenomênico da lógica profunda do desenvolvimento do ser absoluto através dos estágios evolutivos. O microcosmo no ventre animal recapitulava as figuras do macrocosmo no ventre da natureza. Seria um erro, contudo, enquadrar a concepção de recapitulação em termos mais sóbrios de transformação histórica das espécies, tal como Erasmus Darwin propôs em seu tempo no seu *Zoonomia*, um trabalho com o qual Schelling estava bastante familiarizado. O próprio Schelling advertiu que “a asserção que diferenciadas organizações [de espécies] foram na verdade formadas através de um desenvolvimento gradual uma a partir da outra é uma má compreensão da ideia, a qual jaz mesmo na razão”. Ele concebeu uma evolução de variedades dentro da espécie, mas insistiu que as formas essenciais evoluem de um modo lógico e atemporal, se movendo através da profunda dialética do ser. (RICHARDS, 1992, p. 28, tradução nossa).

Assim, o desenvolvimento embrionário simbolizava as profundas emanações do ser infinito, mais do que revelar um processo histórico de transformação das espécies. Richards (2005, p. 144) explica que Schelling usa o termo “*Evolution*” para remeter ao desenvolvimento

³ Cf. Barboza, 2005.

⁴ Cabe notar que o conceito de espécie (*Gattung*) utilizado por Schelling tinha um sentido amplo: uma espécie poderia incorporar, por exemplo, gatos, tigres e hienas (RICHARDS, 2005, cap. 8).

da infinita produtividade da natureza, como uma evolução sem fim, utilizando-o tanto em sentido lógico-metafísico quanto temporal-físico. O autor aponta que o termo estava vinculado àquele significado originário do pré-formismo, na medida em que mantém a noção de abertura de algo já existente (a Ideia, o arquétipo, o tipo da espécie) que se desdobra empiricamente no tempo. Assim, Schelling teria proposto uma evolução, mas não no sentido transformista de Erasmus Darwin e nem a evolução de populações selecionadas naturalmente de Charles Darwin.

Ao se referir à produtividade da natureza como uma evolução, ou como um fluxo (*stream*) no qual os objetos em turbilhão seguram uma tensão dinâmica, Schelling parece ter tido em mente tanto o desenvolvimento lógico-metafísico quanto o temporal-físico [...]. Vou simplesmente apontar que aqui Schelling emprestou o termo “evolução” da embriologia, quando em seu sentido original biológico significava “pré-formação”, isto é, a noção de que o embrião foi essencialmente o organismo adulto que simplesmente se desdobrou ou evoluiu. Quando ele aplicou o termo para as transformações da natureza, ele quis sugerir que a ideia essencial (ou arquétipo de um dado organismo - o tipo da espécie) já existia idealmente, mas sua realização empírica requer o desenvolvimento temporal. Em outras palavras, Schelling de fato propôs uma real evolução ocorrendo na natureza e parece ter sido o primeiro pensador a usar o termo para a alteração das espécies. (RICHARDS, 2005, p. 144-5).

Nas primeiras décadas do século XIX, o termo “*Evolution*” passa por mais uma transformação conceitual, passando a ser ambíguo, ora no sentido de uma escala lógica-hierárquica (transcendental), ora de uma escala temporal-filogenética. Isto é, a recapitulação passa pelas formas do passado histórico do desenvolvimento de espécies e que podem não mais existir atualmente, ou seja, formas de espécies extintas no passado. Assim, a “evolução” das formas das espécies é temporalizada.⁵ Em suma, Richards (1992) detecta os seguintes momentos histórico-conceituais do termo “*Evolution*” : 1) antiga teoria de evolução: o embrião é uma miniatura da forma adulta da sua própria espécie; 2) primeira versão do princípio de recapitulação: o embrião de um animal superior passa por estágios de espécies inferiores ainda existentes; 3) teoria de evolução de espécies: a forma adulta de espécies existentes se desenvolve em formas de ancestrais que não existem mais. Este último princípio de recapitulação faria a conexão entre a teoria antiga da evolução embriológica e a moderna teoria de evolução animal.

É neste contexto semântico que Schopenhauer desenvolve sua obra. No caso, ele nunca usou o termo “*Evolution*” para se referir à sua doutrina dos graus de objetivação da vontade. O termo aparece poucas vezes na obra, especialmente nos anos de 1844 e 1847, e é usado para criticar outros filósofos, como Espinosa e os idealistas alemães. O termo aparece em seu sentido

⁵cf. Richards, 1992, p. 42. Segundo o autor, essa passagem de mudança de sentido poderia ser vista a partir de escritos de Loren Oken, Tiedemann, Treviranus, Meckel e Von Baer.

originário e ontogênico apenas numa citação em latim de Von Sigriz em *Sobre a vontade na natureza*⁶. Outras ocorrências do termo escapam o sentido ontogênico, tratando de um processo totalizante de desenvolvimento. São encontradas quatro ocorrências desse uso, todas em um contexto de crítica.⁷ Quando aborda sua própria teoria da progressão da escala das objetivações da vontade, o termo que ele utiliza é o *entwickeln* e *Entwicklung*: desenvolver e desenvolvimento. Como visto, o termo guarda a mesma ambiguidade de sentidos que “evolução” e é comumente traduzido por este.

Por fim, o termo “*Evolution*” é popularizado na década 1850 a partir do uso feito por Herbert Spencer, significando um movimento totalizante de desenvolvimento que engloba mudanças cósmicas e biológicas, indo da homogeneidade em direção a estados mais complexos e heterogêneos.⁸ Após a publicação da teoria de Darwin, o termo passou a ser popularmente identificado com a sua teoria e seus mecanismos específicos, apesar do naturalista não ter cunhado, inicialmente, o termo “evolução”, utilizando apenas “teoria da modificação por descendência”, aceitando o termo “evolução” depois deste ter sido assimilado às suas ideias.⁹

O termo, como conhecido atualmente, é vinculado ao sentido de mudanças sucessivas da vida através das gerações e da descendência. E isso é muito importante, pois, quando se pergunta se Schopenhauer formulou um evolucionismo, é esse o sentido que se tem em mente. A pergunta não é se ele era um pré-formista ou defendia a teoria da recapitulação. Dentro do escopo de significado da época, a palavra “evolução” foi usada com uma função crítica contra o idealismo alemão. É, pois o sentido do termo *posterior* à própria época de Schopenhauer que está em jogo e é o referencial da investigação.

1.2 "EVOLUÇÃO" ANTES DE DARWIN

⁶ “1. Sanguis et determinans forman organismi se **evolventis**. - 2. **Evolutio** organica determinatur vitae intemae actione et voluntate” (cf. VN [1836] p. 79, *destaque nosso*)

⁷ O primeiro remete à Spinoza, no cap. 46 dos *Suplementos* (1844): “[...] a manifestação única de um Deus que *animi causa* ou que apenas para mirar-se no espelho empreendeu uma tal **evolução** (*Evolution*) [...]” (M II [1844], p. 688, *destaque nosso*). Há três ocorrências na segunda edição da *Quadríplice raiz* (1847): 1) “[...] nossa cotidiana *intuição empírica é intelectual*, e a *ela* uma pretensa intuição de mundos sonhados, nos quais seu amado Absoluto empreenderia sua **evolução** (*Evolution*)” (QR [1847], p. 135, *destaque nosso*); 2) “De acordo com os mais atrevidos, ela [a razão] tem uma intuição racional imediata do absoluto, ou também *ad libitum* do infinito, e de suas **evoluções** (*Evolutionen*) em direção ao finito” (QR [1847], p. 255, *destaque nosso*); 3) “[...] depois como intuição intelectual da identidade absoluta ou indiferença e suas **evoluções** (*Evolutionen*) em direção à natureza [...]” (QR [1847], p. 277, *destaque nosso*).

⁸ BOWLER, 2013, p. 8; MAYR, 1982, p. 382.

⁹ O termo acumulou mais significados ao longo do século XX conforme avanço das teorias, tendo outras noções adicionadas em sua definição, como considerações da microbiologia, mudanças genéticas e relações com a ecologia. Muitas vezes, o termo é usado para a transformação social e cultural.

É comum a identificação entre “teoria da evolução” e “darwinismo”. Mas, segundo Frezzatti (2014), “evolucionismo” e “darwinismo” são termos polissêmicos. Compreender “darwinismo” enquanto evolucionismo ou teoria da evolução é um dos sentidos possíveis entre outros. Bizzo (*apud* FREZZATI, 2014, p. 29-30) distinguiu quatro grupos, nos quais podem ser reunidas as visões sobre o darwinismo: método de entender e agir sobre o mundo, visão de mundo, teoria social e teoria biológica. Ernst Mayr (*apud* FREZZATTI, 2014, p. 29-30) considera a teoria de Darwin como um conjunto de teorias, entre elas algumas não aceitas: evolução, descendência comum, multiplicação de espécies, gradualismo, seleção natural, seleção sexual, pangênese e efeitos do uso e desuso; e aponta nove sentidos para darwinismo: teoria da evolução de Darwin, evolucionismo, anticriacionismo, anti-ideologia, selecionismo, evolução variacional, visão de mundo e metodologia. Além desses múltiplos sentidos, cabe apontar que, por “teoria darwiniana”, compreende-se a teoria de Darwin e, por “darwinismo”, correntes posteriores baseadas na teoria darwiniana. Conforme Frezzatti, apesar de “evolução” ser frequentemente identificado com o darwinismo, a teoria darwiniana era uma entre outras teorias evolutivas do século XIX:

A identificação do darwinismo com o evolucionismo é um dos sentidos mais frequentes, mas a evolução não foi originalmente proposta por Darwin; sua teoria foi uma das várias lançadas no século XIX para explicar o surgimento das espécies e a variabilidade dos seres vivos. Apesar da biologia ter sido proposta como disciplina independentemente apenas em princípios daquele século, o surgimento, o desenvolvimento e a evolução dos organismos já eram preocupações dos filósofos desde a Antiguidade. Contudo, durante quase toda a história do pensamento ocidental, a ideia que predominou foi a de que os seres vivos pertenciam a grupos fixos, os quais teriam sido criados por Deus e por ele ordenados em uma escala hierárquica imóvel que encontra seu ápice na espécie humana. O criacionismo e a imutabilidade das espécies foram desafiados apenas nos últimos duzentos ou trezentos anos. (FREZZATTI JR, 2014, p. 38-40).

Quando se pergunta se Schopenhauer formulou um evolucionismo na década de 50, trata-se do contexto de teorias do século XIX anteriores à publicação da teoria de Darwin. As teorias anteriores abordavam a transformação da vida, obviamente, não segundo os mesmos mecanismos identificados por Darwin. Segundo Bowler, alguns historiadores argumentaram que o uso do termo evolucionismo era indevido para designar ideias de mudança natural que diferem da teoria hoje chamada pelo termo. Mas, afirma o autor, essas teorias tiveram importância em moldar o clima da opinião em que surgiu o pensamento de Darwin, que não apresentou suas ideias a um público que nunca tinha considerado a possibilidade da evolução (BOWLER, 2003, p. 20). A evolução era já debatida tanto em resposta a anatomistas que apresentavam a teoria de Lamarck como fundamento para uma nova visão de mundo mais materialista e devido a popularização feita por Chambers da ideia de evolução progressiva como fundamento para valores da classe média. Assim, “Darwin certamente propôs uma explanação

mais sofisticada da evolução, mas mesmo ele teve que projetar sua teoria numa maneira que daria conta das preocupações que já tinham surgido em debates anteriores (BOWLER, 2013, p. 21, *tradução nossa*).

Na terceira edição da *A origem das espécies*, em 1861, Darwin adiciona o seu “Esboço histórico – do progresso da opinião, anterior a esta obra, sobre *A origem das espécies*”, que consiste numa revisão de outros autores que adiantaram, em algum aspecto, a descendência entre espécies:

Até recentemente, a grande maioria dos naturalistas acreditava que as espécies seriam produções imutáveis e que haviam sido criadas independentemente. É uma ideia defendida com argúcia por muitos autores. Uns poucos naturalistas, por outro lado, acreditaram que as espécies passam por modificações e que as formas de vida existentes descendem, por geração, de formas preexistentes. (DARWIN, [1861] 2018, p. 713).

A revisão de Darwin se inicia (salvo uma nota de rodapé afirmando que Aristóteles se aproximou alguma vez da seleção natural, mas sem a compreender realmente) com Buffon, quem, segundo Darwin, foi o primeiro a abordar a questão com “verdadeiro espírito científico”, mas que teve muitas mudanças de opinião e não tratou das causas e meios da transformação das espécies (DARWIN, [1861] 2018, p. 713-4). Lamarck é o primeiro naturalista analisado por Darwin, seguido por Geoffroy Saint Hilaire. O naturalista diz em nota que já seu avô Erasmus Darwin havia adiantado tanto as opiniões quanto as razões equivocadas de Lamarck, e que também Goethe teria desenvolvido ideias muito similares: “É uma coincidência interessante que Goethe na Alemanha, o dr. Darwin na Inglaterra e Étienne Geoffroy Saint Hilaire na França (como veremos) tenham chegado à mesma conclusão a respeito da origem das espécies, nos anos 1794-95” (DARWIN, nota 2, [1861] 2018, p. 714). Schopenhauer teve diálogo precisamente com estes autores citados por Darwin: pessoalmente com Goethe e com as obras de Lamarck e de Geoffroy Saint Hilaire. Em seguida, Darwin retoma uma série de estudos do início de XIX, até abordar Robert Chambers, de quem Schopenhauer, possivelmente, extraiu alguma característica do “evolucionismo” dos *Parerga*, e de Richard Owen, a quem Schopenhauer remete frequentemente nos textos da década de 1850, tanto para dialogar quanto para criticar a físico-teologia. Schopenhauer faz parte desse contexto histórico que Darwin esboça, de um momento em que já se vislumbrava a mudança da vida no tempo ou a transformação de espécies. Assim, é importante observar quais ideias eram articuladas nessas teorias para considerar o lugar de Schopenhauer nesse panorama e detectar possíveis similaridades de concepção com essas teorias pré-darwinianas designadas comumente pelo termo “transformismo”.

Os termos “evolucionismo” e “transformismo” muitas vezes se confundem. Por exemplo, a definição na *Encyclopaedie Universalis*: “Transformismo: na ciência, uma teoria biológica que admite que as espécies não foram criadas com uma forma fixa, mas que as espécies atuais derivam pela evolução e transformação de um ou mais tipos primitivos”. Segundo o artigo “*Évolution*”, às vezes, se distingue “transformismo” e “evolucionismo” no seguinte sentido: o último pode ter um escopo filosófico mais geral, por exemplo, englobando a teoria de Herbert Spencer e é mais utilizado para indicar o período pós-Darwin, enquanto “transformismo” é um termo mais datado, referindo-se ao período pré-Darwin. No entanto, o uso tende a misturar os dois termos¹⁰.

Segundo Martins (1993), não é incorreto dizer que Lamarck formulou uma teoria da evolução, tendo em vista seu sentido atual. Mas, numa análise historiográfica, o termo é problemático porque na época ainda indicava o desenvolvimento ontogênico. Segundo a autora, entre as outras propostas por vezes consideradas transformistas, a teoria de Lamarck era a mais séria e bem estruturada, com um quadro teórico completo para explicar as leis que regem o processo de transformação das espécies e com uma metodologia de pesquisa estabelecida, baseada em Locke e Condillac. No capítulo “Outras teorias alternativas da época de Lamarck”, Martins (1993) compara a teoria de Lamarck com outros autores por vezes tidos como transformistas e aponta que tal rótulo é problemático. Por exemplo, e segundo a autora, De Maillet tratou de mudanças morfológicas muito bruscas na transformação da vida, além de sua obra ser fantasiosa – o livro é narrado por um sábio indiano e sustenta que animais terrestres evoluíram de peixes e os humanos de sereias. Maupertuis considerou que certas misturas de sêmens masculinos e femininos na procriação poderiam gerar novas espécies ou raças, através de uma teoria de atração de partículas de matéria que possuiriam memória, aversão e desejo. Essa seria, segundo a autora, uma tese metafísica dedicada mais à teologia que ao transformacionismo. Já Bonnet estabeleceu uma sucessão da vida e uma progressão temporal das formas, mas não um real transformismo, visto se tratar meramente da eclosão temporal de germes criados e existentes desde a Criação. Similar à Bonnet, também Robinet não propôs realmente um real evolucionismo ou transformismo, dado seu pré-formismo e a pré-existência de germes indestrutíveis que somente se desenvolvem em sucessão temporal e em continuidade gradual (cf. MARTINS, 1993). Segundo Lovejoy (2005), as teorias de Bonnet e Robinet baseiam-se na noção de escala dos seres ou *scala naturae* a partir do *Protogaea* de Leibniz, escrito no final do século XVII. A *scala naturae*, noção que surge em Platão e adquire novos

¹⁰RICQLÈS, A. SCHMITT, S. *Evolution*. In: [Universalis.fr/encyclopedie/evolution](https://www.universalis.fr/encyclopedie/evolution). Acesso em: 28 set. 2022.

contornos durante a história, teria sido temporalizada nos séculos XVII e XVIII. Trata-se da escala que vai do reino inorgânico, aos vegetais, animais, ser humano, subindo possivelmente até os anjos e Deus. Mayr (1982, p. 324-7) frisa que as teorias de origem de novos tipos de espécies (e não a sua transformação), assim como as teorias de abertura de uma potencialidade contida pré-existente e as teorias que temporalizam uma cadeia hierárquica de seres não são verdadeiramente teorias evolutivas, pois uma teoria evolutiva postula que as espécies se transformam umas nas outras num processo infinito. Assim, várias teorias trataram de transformações da vida no tempo, mas dificilmente seriam consideradas evolutivas ou transformistas. Algo semelhante talvez possa ser interpretado em relação à doutrina de Schopenhauer, pois nele, como será visto a frente, há a ideia de um desdobramento temporal de um plano fixo e hierárquico.

O caso de Buffon é complexo, pois ele expressa opiniões divergentes ao longo de sua *História Natural*, sendo difícil precisar qual era sua opinião sobre a possibilidade da variação das espécies.¹¹ No artigo sobre o cavalo, de 1753, o naturalista afirma protótipos das espécies animais: um “primeiro cavalo” como modelo externo e molde interno do qual todos os outros serão formados. Ao analisar o asno, o autor parece formular uma hipótese evolucionista, ponderando que todos os animais fariam parte de uma mesma família inicialmente criada por Deus e com pequenas famílias formadas pelo tempo a partir da mistura, variação e degeneração das espécies iniciais: o asno seria um cavalo degenerado e todas as famílias poderiam ser retraçadas a uma origem animal em comum. No entanto, depois de erguer a hipótese, ele a considera absurda porque a escritura revela que Deus criou o primeiro par de cada espécie animal. Buffon baseia a negação da hipótese pela inexistência de observações de mudanças nas espécies, a falta de espécies intermediárias e a infertilidade dos híbridos, ou seja, a incapacidade de produzir descendentes férteis, o que traçaria um limite natural entre as espécies (cf. BUFFON, 2020; MARTINS, 1993, 368-9). Buffon explica o surgimento de uma espécie espontaneamente da matéria viva pela combinação das moléculas orgânicas, formando os primeiros indivíduos. Esses primeiros seres seriam o protótipo da espécie, o molde interior que garante a permanência do tipo, na medida em que o molde direciona as moléculas orgânicas a constituir o embrião com a mesma forma dos pais (BOWLER, 2003, p. 77; MAYR, 1982, p. 333).

¹¹ A obra de Buffon é muito vasta, e textos distintos a firmam coisas diferentes. Por exemplo, é difícil afirmar se o naturalista era um materialista ateu ou religioso: ele teve alguns pontos de sua obra censurados pela Igreja, o que levanta suspeita acerca da honestidade de suas opiniões expressas e sendo difícil saber o que Buffon realmente defendia (cf. MAYR 1982; BOWLER 2003).

No volume 14 da *História Natural*, em 1766, Buffon defende o transformismo com uma teoria da mudança e degeneração dos animais, aceitando a noção de família que antes ele havia descartado enquanto hipótese absurda. A família teria um tronco principal, ou fonte, da qual se originam ramos: a zebra e o asno seriam ramificações do cavalo, e poderiam reproduzir entre si. Buffon pondera que as espécies poderiam se reduzir a um pequeno número de famílias ou fontes principais, das quais talvez tivessem surgido todas as outras (cf. MARTINS, 1993, p. 374-5). Buffon considerou que as famílias eram derivadas de uma população original que se separou em grupos e migrou para diferentes partes do mundo, cada uma delas sofrendo variação em sua forma devido ao clima e a qualidade das moléculas orgânicas ingeridas, produzindo variedades locais. Ainda assim, haveria a fixidez das espécies devido a fixidez do molde interno. Por exemplo, uma população ancestral da forma de gato (a princípio produzida espontaneamente pela combinação de moléculas), através da migração e degeneração resultaria no leão, tigre, leopardo, puma e gato doméstico. A degeneração aumenta mediante as gerações, mas dentro do limite estabelecido pelo tipo natural (BOWLER, p. 77-8).

O naturalista Lamarck, em seus primeiros trabalhos com a *Flora Francesa*, acreditava que as espécies eram fixas, mudando de ideia somente depois dos seus 50 anos de idade, no início do século XIX, após seu trabalho com os invertebrados. Segundo o naturalista, os animais mostram uma série de perfeição crescente em um aumento gradual do mais simples ao mais complexo, culminando no ser humano. Após longas sucessões de gerações, indivíduos que originalmente pertenciam a uma espécie gradualmente se transformam em uma espécie distinta, com sua forma variando imperceptivelmente ao longo do tempo. Lamarck desenvolveu uma geologia uniformitarista que era condizente com a evolução: visto que a Terra mudou gradualmente durante períodos imensos de tempo, também as espécies precisaram mudar constantemente para permanecer em harmonia com o ambiente, isto é, para acomodar-se a um meio em constante transformação. As espécies poderiam ser fixas e perfeitamente adaptadas ao ambiente somente num mundo estático de curta duração. A transformação das espécies fez com que Lamarck não aceitasse o fenômeno da extinção: os fósseis remetem às espécies ainda existentes, mas que se transformaram desde o momento da fossilização. Em outras palavras, as espécies não são extintas, elas se transformam (MAYR, 1982, p. 350-1).

A teoria de Lamarck não seria uma mera temporalização da *scala naturae*, pois, para o naturalista, não há uma transição entre o inorgânico e o orgânico e nem entre o animal e o vegetal. Tampouco as espécies animais formam uma única linha gradual. Para Lamarck, há uma progressão entre as massas ou ordens, contendo ramificações laterais de gêneros e espécies. Em sua obra, a imagem de uma cadeia linear é progressivamente substituída por uma árvore

ramificada. Por fim, ele reconheceu duas séries animais: uma dos infusórios aos pólipos e radiários, e a outra, dos vermes até a maioria dos animais. Os seres mais simples, segundo Lamarck, são gerados espontaneamente por efeitos da eletricidade. A geração espontânea, no caso de Lamarck, era um modo de prescindir dos atos especiais de criação, já que os seres surgiam da própria natureza. Ele negava que a natureza pudesse produzir diretamente seres complexos, mas apenas os mais simples que, ao longo do tempo, se complexificam gradualmente. A geração espontânea seria recorrente, produzindo continuamente os seres simples, o que explicaria os múltiplos níveis de complexidades atuais, visto que a escala é repetidamente iniciada em vários tempos diferentes: as espécies mais complexas estão se transformando há mais tempo do que aquelas geradas recentemente. A série dos animais é ramificada porque a tendência à complexidade, junto às necessidades impostas pelo meio sempre em transformação, impossibilita a complexificação em uma linearidade única (MAYR, 1982, p. 350-1; BOWLER, 2003, p. 86-94).

A teoria de Lamarck estabelece duas condições principais para as mudanças: a tendência ao aumento de complexidade ou perfeição e a capacidade de reagir às condições do ambiente. A mudança das circunstâncias gera novas necessidades e os animais ajustam seu comportamento. O uso constante e habitual de um órgão faz com que ele se desenvolva, enquanto órgãos pouco utilizados se enfraquecem, degeneram e eventualmente desaparecem: esta é a primeira lei de Lamarck, a do uso e desuso. A segunda lei é a hereditariedade dos caracteres adquiridos, segundo a qual as mudanças adquiridas durante a vida de um indivíduo são passadas diretamente para a sua prole, de forma que esta nasce ligeiramente diferente da anterior. Essas pequenas diferenças provocadas pelos hábitos individuais se acumulam ao longo de muitas gerações, transformando a espécie (MAYR, 1982, p. 253-6).

Houve na recepção da teoria de Lamarck uma má compreensão quanto ao papel da vontade na transformação do organismo. Muitos, inclusive Darwin, achavam que se tratava de uma teoria da volição. Parte do desentendimento foi uma má tradução de “*besoin*” para o inglês como “desejar” (*want*) ao invés de “necessitar” (*need*). Outro fator foi a negligência da complexa cadeia causal entre necessidade, esforço, excitação fisiológica e estimulação no desenvolvimento de estruturas: “Lamarck não era ingênuo em acreditar que o pensar desejoso (*wishfull thinking*) poderia produzir novas estruturas” (MAYR, 1982, p. 357, *tradução nossa*). As transformações não se dariam pela mera “força de vontade”, mas por necessidades que determinam o uso do corpo. O naturalista desenvolveu uma explicação fisiológica e mecanicista das transformações: as excitações externas e o uso constante de um órgão provocam movimentos nos “fluidos sutis” internos, atraindo mais fluido nervoso para uma área formando

canais complexos no organismo, desenvolvendo os tecidos e aumentando o tamanho dos órgãos (BOWLER, 2003, p. 86-94). Mais à frente, será analisada a interpretação de Schopenhauer da teoria de Lamarck, que será tanto elogiosa quanto crítica.

Geoffroy Saint Hilaire por vezes é considerado um transformista. Foi o estudo de fósseis que, ao final da década de 1820, sugeriu a possibilidade da transformação dos animais devido ao poder do ambiente em modificar corpos organizados. Geoffroy quis explicar como animais podem ser tão diferentes uns dos outros a despeito da unidade de plano (*unité de plan*) – noção adotada por Schopenhauer e assimilada à unidade da vontade, como será visto –, buscando uma explicação fisiológica a partir dos efeitos do ambiente e da respiração na fase embrionária. Diferentemente de Lamarck, a transformação não dependeria do hábito, mas seria efeito direto do ambiente. Geoffroy não aceitava um ancestral comum, mas, sim, que as espécies atuais descendem de espécies antediluvianas através das gerações. Algumas modificações induzidas pelo ambiente seriam mais úteis que outras, e as modificações deletérias deixariam de existir, sendo substituídas por outras. Segundo Mayr (1982, p. 362), a teoria de Geoffroy não era sobre a descendência comum, mas da ativação e emergência do potencial existente num tipo, ocorrendo por saltos súbitos, por exemplo, pássaros surgindo a partir dos ovos de vertebrados ovíparos (MAYR, 1982, p. 362).

Cuvier era um opositor tanto de Lamarck quanto Geoffroy: ele ridicularizava a teoria de Lamarck, considerando impossível a transformação de uma espécie, e travou um debate com Geoffroy quanto à noção de unidade de plano, apontando que havia quatro planos estruturais entre os animais, e não uma “*unité de plan*” – curiosamente, e como será visto adiante, Schopenhauer encontra nos três autores elementos de confirmação da sua metafísica da vontade.

Cuvier foi durante toda a sua vida contra a ideia de evolução. Sua visão de espécie é essencialista e fixista. Ele aperfeiçoou a anatomia comparada, tomando a estrutura interna dos animais como base para a classificação. Cuvier enfatizou a descontinuidade, desmembrando a *scala naturae* em quatro tipos (*embranchments*) sem nenhuma gradação possível entre eles, a saber: os articulados, os moluscos, os radiários e os vertebrados. Para Cuvier, não havia evidências de uma escala de perfeição ou uma ascensão em complexidade: seres simples podiam conter estruturas muito complexas, e não havia base para afirmar a superioridade de um dos tipos, pois cada um deles está perfeitamente adaptado à região em que vive. Por exemplo, a estrutura interna que caracteriza os vertebrados é a coluna vertebral. No entanto, os outros tipos a dispensam e não são inferiores por não a possuir. As descontinuidades, para Cuvier, eram incompatíveis com o evolucionismo, pois cada espécie estaria harmoniosamente

adaptada a um ambiente do qual ela não pode se separar, como os peixes e a água. Somente características superficiais seriam variáveis: diferentes condições geográficas poderiam interferir no tamanho e na cor, mas nunca nos órgãos internos e suas mútuas relações. A estrutura é impossível de ser alterada sem perturbar a harmonia, corromper o funcionamento do todo e impossibilitar a vida do organismo. Tampouco o hábito poderia transformar a configuração estável de um tipo. Assim, quando condições do meio mudam com as revoluções ou catástrofes geológicas, uma espécie não se transforma: ela é extinta. A espécie permanece a mesma até a sua completa destruição (cf. MAYR, 1982, p. 383-70; BOWLER, 2003, p. 108-14).

A geologia catastrofista e o fixismo das espécies levaram ao problema de explicar como uma nova espécie apareceria depois de uma revolução e a extinção da antiga fauna. Cuvier chegou a aventurar uma explicação que as catástrofes eram locais, e espécies de outras regiões reocupavam o lugar devastado. Contudo, essa explicação implicaria que espécies antigas e atuais seriam encontradas no mesmo estrato geológico, e, eventualmente, a hipótese teve de ser descartada. Cuvier esquivou-se do problema, mas os seus sucessores da escola catastrofista consideravam que, após as catástrofes, novas espécies eram criadas por Deus em um ato de milagre sobrenatural. Dessa forma, o catastrofismo de Cuvier serviu ao argumento do design¹² (cf. BOWLER, 2003, p. 108-14).

No período entre as teorias de Lamarck e de Darwin, só há o registro de uma teoria evolutiva com impacto, a de Robert Chambers. A publicação de *The Vestiges of the Natural History of Creation* em 1844 teve grande repercussão na sociedade vitoriana que consensualmente rejeitava o pensamento evolutivo e considerava o mundo teologicamente criado por um designer habilidoso. Robert Chambers publicou a obra anonimamente, tendo sua identidade revelada apenas após sua morte. O livro causou grande reação negativa da Academia, mas foi um sucesso de venda: teve onze edições entre 1844 e 1860 e vendeu 24.000 exemplares nos primeiros dez anos, mais do que a *Origem das espécies* de Darwin (9.500 cópias) num período correspondente (MAYR, 1982, p. 382). Chambers pertencia à classe média e sua casa de publicações, famosa pelas suas enciclopédias, era ativa em promover interesses

¹² Optou-se neste trabalho por não traduzir o termo “design”, que aparece com frequência na revisão de literatura, em especial nos textos originalmente escritos em inglês e também na obra de Schopenhauer, além de não colocá-lo em itálico. “Design” carrega o sentido de um projeto, que implica aquele que o projetou. Traduções possíveis seriam “desígnio” e “desenho”, sendo esta última a tradução mais comum. Mas a escolha de um dos termos parece excluir alguma parte do significado. O termo design também é utilizado em português para tratar de teorias criacionistas contemporâneas, não aceita enquanto teoria científica, como a do design inteligente, que defende que as formas animais são tão complexas a ponto de só poderem ser resultado de um projeto feito de um ser inteligente. O argumento tem similaridade com o argumento clássico da Teologia Natural de Paley, ilustrado pela analogia com um relógio, cuja complexidade implica a existência de um relojoeiro.

políticos do grupo: Chambers via o desenvolvimento da natureza como uma evidência de que o progresso político era inevitável.

Chambers era deísta e negava que o Criador pudesse fazer intervenções. Antes, aceitava que o desenvolvimento progressivo tinha sido instituído por Ele através das suas leis no momento da criação, e a evolução seria o desdobramento do plano divino. Os *Vestiges* iniciam-se com a hipótese da nebulosa, explicando a formação das estruturas do sistema solar a partir de leis físicas. A origem da vida na Terra é explicada por meio da geração espontânea, por efeito da eletricidade. Um terço do livro se dedica às faunas presentes no registro fóssil de diferentes estratos geológicos, que mostrariam uma ascensão gradual e lenta em complexidade, desde um período bastante antigo sem vida, seguido de um período com animais invertebrados, depois por peixes e assim por diante até o surgimento do ser humano (MAYR, 1982, p. 382).

A lei do paralelismo ou recapitulação é uma das bases da teoria de Chambers, em que o conceito de desenvolvimento progressivo é baseado em uma analogia com a geração ontogênica. O autor assumia uma linha principal de desenvolvimento, de forma que o embrião humano recapitularia todos os estágios mais baixos de sua história evolutiva, sendo, sucessivamente no útero peixe, réptil e mamífero. Uma espécie avançaria um passo na escala ao estender um pouco o seu período de crescimento enquanto embrião, maturando até um ponto correspondente a um nível maior de complexidade. As últimas edições dos *Vestiges* postulavam múltiplas linhas de evolução e algumas genealogias se baseavam na origem das formas mais simples em meio aquático, de modo que Chambers chegou a supor a origem de cachorros a partir de focas. O processo não seria contínuo: as espécies seriam reais e distintas umas das outras, de forma que as extensões no desenvolvimento se dariam por pequenos saltos. Chambers não explicou materialmente como isso ocorreria, mas considerou que poderia ser provocado por condições exteriores, mas a espécie cresceria segundo um padrão hierárquico existente e pré-ordenado na natureza. Os avanços de nível se deviam, não à intervenção divina direta, mas pelas leis que Deus colocou no universo. Nos atos de transmutação, uma lei “maior” interviria no curso das forças normais e, apesar de parecer um milagre para o observador, essas leis secundárias que sobrepujam as leis normais de reprodução estariam no plano divino desde a criação (BOWLER, 2003, p. 138).

A teoria de Chambers era cheia de erros e equívocos. Muitos a consideraram infantil e fantasiosa, e seu mecanismo de evolução absurdo. Segundo Mayr (1982, p. 384), apesar de Chambers ter sido o único evolucionista britânico do século XIX antes de Darwin, ele não seria uma figura importante. No entanto, gerou algumas influências, entre elas, diz o biólogo, “na Alemanha, ele fez o filósofo Arthur Schopenhauer acreditar na evolução” (MAYR, 1982, p.

384). Segundo o autor, através de Chambers muitos se acostumaram com a ideia de evolução, e assim, a teoria preparou a opinião e a sociedade para a recepção da obra de Darwin, além de antecipar que tipo de objeções seriam feitas à sua própria teoria.

Os mecanismos identificados por Lamarck e Chambers em suas teorias são distintos daqueles propostos por Darwin. Darwin explicou a evolução através do mecanismo de seleção natural, considerando as espécies não mais como tipos, mas como populações em disputa por recursos num ambiente, o que causa pressões seletivas, a “luta pela sobrevivência”, e a sobrevivência do mais apto. O pensamento de Darwin não era teleológico, com uma finalidade a ser alcançada, antes, é um processo multidirecional, em que variações aleatórias nos organismos são preservadas caso tragam alguma vantagem para a sobrevivência e o sucesso reprodutivo. A teoria de Darwin tem o foco na adaptação de populações a um ambiente, tomando o espaço geográfico como chave para a compreensão da adaptação, assim como pressupondo uma escala de tempo imensa em que o processo ocorre e toda a vida dividiria uma mesma história evolutiva. O surgimento e a aceitação da teoria de Darwin não aconteceram de forma abrupta. A revolução darwiniana durou bastante tempo. Mayr (1982) reitera que aceitar a evolução das espécies é algo muito distinto de aceitar um determinado modo pelo qual esse processo ocorre. Assim, por exemplo, a ideia de evolução foi acolhida mais rapidamente do que o mecanismo darwiniano da seleção natural. A aceitação de Darwin ocorreu tardiamente no século XX, unida à explicação genética de Mendel.

1.3 MUDANÇA DE VISÃO DE MUNDO

Ao longo do século XIX, muitas teorias foram propostas acerca das transformações da vida e da Terra e neste período de transição muitos elementos eram misturados em teorias que buscavam conciliar noções da antiga visão de mundo com uma nova visão de natureza. Essa mudança de visão pode ser elucidativa para interpretar as formulações de Schopenhauer e a peculiar mistura de elementos encontrados ao longo de sua obra, identificando algumas ideias do filósofo como pertencentes a um contexto histórico específico e muito rico. Por isso, é profícuo pontuar alguns modos pelos quais a mudança de visão da natureza se transformou na época da produção filosófica de Schopenhauer.

Bowler, em *Evolution: the history of an idea* (2003), aborda algumas características deste período de transição e mudanças de visão de mundo entre uma natureza estática e fixa para uma natureza dinâmica e evolutiva. Houve, nesse período, a expansão da escala de tempo, o conceito de um mundo em transformação, a eliminação do design e a inclusão da humanidade

na natureza. E, mesmo quando se aceitava consensualmente que as mudanças aconteciam, os seus modos eram debatidos: se eram contínuas ou por catástrofes, se eram devidas a fatores internos ou externos aos organismos, se eram atribuídas aos indivíduos ou às populações. Bowler (2003, p. 3) estabelece um panorama identificando a gama de aspectos em que o evolucionismo desafiou a visão tradicional de natureza e aponta que muitos aspectos da antiga visão conseguiam ser encaixados em certos tipos de pensamento evolutivo, pois a ideia de evolução poderia ser desenvolvida de modos muito diferentes e com implicações amplas.

Segundo Bowler, a evolução biológica foi parte de uma nova abordagem do estudo do passado da Terra a partir do momento em que geólogos desafiaram a interpretação literal do Gênesis bíblico mostrando que a Terra tinha uma história muito longa. Numa visão de universo em evolução é possível imaginar que as coisas vivas nele também estão sujeitas à mudança. Alguns pensadores religiosos se perguntaram se o Criador não mais agiria por intervenção direta, mas se as mudanças se deveriam pela operação das leis estabelecidas por Ele na estruturação do universo, enquanto outros pensadores duvidaram de qualquer tipo de providência (BOWLER, 2003, p. 3).

Nesse processo de transição de visão de mundo, houve uma grande expansão da escala do tempo. Na visão judaico-cristã, o universo era curto e recente, contando com alguns milênios – o arcebispo Ussher em meados do XVII calculou através do estudo da Bíblia que esta origem estaria no ano 4.004 a.C. No século XIX, os geólogos mostraram que a Terra era muito mais antiga do que isso e, na época de Darwin, era consenso que a escala temporal bíblica era impossível. Contudo, permaneceram as discussões acerca do *quão* antiga a Terra era. Antes, não era necessário considerar um tempo transcorrido previamente ao surgimento da humanidade, mas as evidências geológicas mostraram que houve vastos períodos de tempo em que a Terra foi habitada por criaturas diferentes das atuais, ou seja, a história humana era um episódio recente no desenvolvimento da vida e havia uma sequência de populações de animais e plantas que apareceram e desapareceram uma após a outra. Devido a essas descobertas, a criação divina só poderia ser defendida com o abandono do modelo bíblico de uma criação única passando para a aceitação ou de uma sucessão de atos criativos ao longo de eras, ou assumindo que as sucessivas populações faziam parte de um movimento direcionado ao aparecimento tardio da raça humana (BOWLER, 2003, p. 3-4).

Algumas teorias buscavam conciliar a longa história da Terra com elementos fixistas – de modo semelhante ao que será encontrado em Schopenhauer, como será visto nos próximos capítulos. Segundo Bowler (2013, p. 4-5), a teoria de uma sequência de criações miraculosas espalhadas através do tempo geológico foi a primeira e mais simples tentativa de preservar

alguns aspectos da visão de mundo tradicional. A crença de que as espécies de animais e plantas remetiam a um padrão fixo era um aspecto da filosofia natural grega que se encaixou na visão cristã de criação divina e se baseava na observação de que se pode identificar os indivíduos dentro de certos padrões, a uma espécie particular, e a explicação para isso era que as espécies deveriam ter uma existência real. Platão viu indivíduos animais padronizados num plano fixo ou um tipo existente numa realidade que transcende o mundo físico, e cristãos interpretaram que esse padrão existia na mente de Deus. Uma mudança que o darwinismo trouxe foi eliminar a visão tipológica de natureza, isto é, negar a existência de tipos fixos e interpretar as espécies como populações em reprodução que se transformam caso a natureza da população mude.

Assim, um modo pelo qual o fixismo foi conciliado com a evolução se deu através noção de espécies miraculosamente criadas e com um design estabelecido por Deus e que se mantém constantes através da geração dos animais. Esse fixismo pode ser mantido mesmo considerando que as espécies surgem em um determinado ponto da história e depois desaparecem e se tornam extintas, pois, durante o tempo em que a espécie existe, ela permanece fixa. Assim, nem todas as teorias de evolução e mudança de faunas romperam com o fixismo, pois não aceitavam a transformação gradual de uma espécie. O modo como esse processo ocorreria seria por uma transmutação repentina por saltos: ocasionalmente indivíduos nasceriam tão diferentes de seus pais que seriam considerados uma nova espécie. Assumindo que as mudanças significativas ocorrem por saltos, mantem-se a visão tipológica de espécies fixas ao mesmo tempo em que se aceita uma transmutação natural (BOWLER, 2003, p. 4-5).

De acordo com Bowler (2003, p. 5-7), na mudança entre as visões de mundo, o argumento do design foi eliminado. Na antiga visão, o padrão de cada espécie é designado pelo Criador, cujo ato sobrenatural explicava a estrutura complexa e ordenada de um animal. Nessa visão, as leis da natureza não criam espécies, apenas as perpetuam. Trata-se de um argumento popular da teologia natural, que defende que a perfeição e adaptação da espécie ao modo de vida foi designado conforme sabedoria e benevolência de Deus, utilizando uma explicação teleológica das estruturas orgânicas. Argumentava-se que as relações entre as espécies exibem uma ordem racional que somente é explicada como parte de um plano divino. Assim, afirmar uma sequência de criações miraculosas preservava os padrões da criação. Uma grande mudança ocorre nessa visão de mundo ao se ter em vista que leis da natureza cegas produzem espécies que não expressam nenhuma providência divina. A nova visão de natureza considera variações individuais sem propósito (mas não totalmente aleatórias), através da eliminação daquilo que não oferece benefício ao organismo. A evolução é um processo de tentativa e erro em cima da perda massiva de criaturas menos aptas. Nesse modelo, não há planejamento divino na estrutura

e relação dos seres, e nem finalidade que guia a evolução, apenas uma multidão de espécies respondendo ao ambiente (BOWLER, 2003, p. 5-7).

Segundo Bowler, “[a]o tentar especificar a gama de posições intermediárias entre criacionismo bíblico e a teoria darwiniana de evolução, nós já fomos forçados a confrontar o fato que há modos diferentes de entender como o mundo natural poderia mudar com o tempo” (BOWLER, 2003, p. 7). Algumas posições intermediárias seriam como as de alguns naturalistas que viam a produção de espécies como expressão da obra de Deus ou interpretavam as mudanças como parte do plano divino e a evolução como o seu desdobramento, já que Deus criou as leis da natureza que regem esse processo. Outra posição intermediária concebia que a evolução não era um processo aberto e aleatório, mas que seguiria certos padrões ordenados e estabelecidos por Ele. Ou, ainda, que o progresso da evolução até a espécie humana seria um sinal do propósito divino.

Bowler reitera que não há uma única teoria da evolução, mas, sim, uma gama de teorias rivais acerca de como as formas de vida se originam. E, mesmo que fossem aceitas as mudanças na natureza, os seus modos e possibilidades eram assunto de grandes controvérsias. A começar, se o desenvolvimento era direcional ou de um “estado estável”. A suposição de que a evolução é progressiva reflete a noção de uma “flecha do tempo” definindo a direção da história. Nessa suposição, a Terra e a vida mudaram significativamente no tempo, muitas vezes aumentando em complexidade. Por outro lado, as teorias de estado estável (*steady state*) consideram que as mudanças graduais no tempo são uniformes a ponto de não haver grandes transformações: as pequenas mudanças mantêm um equilíbrio estável, em alterações auto-corretivas. Na geologia uniformitarista de Lyell, a erosão de montanhas compensava seu aumento e, portanto, a Terra sempre devia ter tido mais ou menos a mesma aparência em qualquer ponto de sua história (BOWLER, 2003, p. 8-9).

Quanto às mudanças do passado da terra, havia duas correntes. A primeira era a geologia uniformitarista de Lyell, que se apoiava no princípio de continuidade e na concepção de que as mudanças do passado do planeta eram causadas pelas mesmas causas atualmente observadas, com transformações graduais. A escola rival era a catastrofista, que supunha perturbações massivas para a formação de estruturas geológicas e, “[c]uriosamente, os catastrofistas aceitavam o desenvolvimento progressivo da vida na terra, desde que eles estavam dispostos a aceitar que as coisas eram bem diferentes ‘no início’” (BOWLER, 2003, p. 9-10, *tradução nossa*). A geologia uniformitarista inspirou Darwin a aplicar o princípio de continuidade à biologia, mas a descontinuidade se manteve na biologia na ideia de evolução por saltos, a qual “depende da suposição que processos normais e contínuos quebram em certo

ponto quando uma nova espécie é formada: o indivíduo radicalmente novo é o produto de causas não normalmente observadas no processo reprodutivo” (BOWLER, 2003, p. 9-10, *tradução nossa*). Os exponentes da visão tipológica de espécies eram levados à ideia dos saltos (*saltation*) porque a evolução gradual embaçaria a distinção entre os tipos. No darwinismo, existiriam espécies distintas, mas não fixas (BOWLER, 2003, p. 9-10).

Conforme Bowler (2003, p. 10-1), a consideração das mudanças geológicas levava a crer que o motor da mudança era a pressão do ambiente externo sobre os indivíduos, que determinaria quem consegue viver e reproduzir e quem vai perecer. Nessa visão, não haveria direcionamentos por fatores internos, porque a seleção age sobre variações aleatórias e a evolução seria a adaptação e o progresso da estrutura em uma resposta a demandas externas. Segundo esta teoria, o curso da evolução é aberto e imprevisível, com cada população sujeita a mudanças de seu ambiente. Uma teoria oposta a do determinismo do ambiente é a da ortogênese, que considerava outras demandas de adaptação, por exemplo, que a genética ou a constituição dos organismos direciona a evolução em certos sentidos. Também a teoria da evolução por saltos argumentava que os novos caracteres eram controlados por pressões internas; que o ambiente não produz pressão incessante e a seleção natural não teria poderes de prevenir o aparecimento de caracteres predeterminados (BOWLER, 2013, p. 10-1).

Para Darwin, somente populações evoluem e mudanças na vida do indivíduo não afetam o processo evolutivo: somente caracteres que o indivíduo possui desde o nascimento podem ser passados adiante. A teoria oposta seria a de Lamarck, em que características adquiridas pelo organismo em sua vida (pelo uso e desuso dos órgãos) podem ser transmitidas e a evolução é a soma de atos individuais de autodesenvolvimento. É o indivíduo que evolui e conseqüentemente fornece uma parcela do efeito à prole, acumulando ao longo de gerações pequenas mudanças que resultam na transformação da população (BOWLER, 2013, p. 12).

O processo evolutivo é comumente representado através da imagem de uma árvore. Mas, segundo Bowler, é preciso atentar para o formato dela, pois a interpretação da imagem pode trazer implicações equivocadas na compreensão do processo evolutivo. As teorias de evolução teleologicamente guiadas pareceriam árvores com um grande tronco central e ascendente para cima, com algumas ramificações laterais e o homem no topo. Os primeiros seres seriam estágios para o surgimento do homem: por exemplo, macacos superiores estariam antes e abaixo do homem, como um estágio inferior necessário para seu surgimento. Já uma árvore darwiniana, estritamente histórica, partiria do ancestral comum na base do tronco principal e seria ramificada em infinitas direções. Nesta árvore, o homem seria apenas um pequeno ramo, ao lado de outros muitos ramos de seus primos símios – nesse sentido, a teoria

de Darwin se assemelharia mais a um arbusto do que a uma árvore (BOWLER, 2013, p. 12-3). Na visão antiga baseada na Bíblia, a raça humana teria sido formada pela imagem do Criador e dada a ele domínio sobre o restante da natureza, enquanto outros animais eram tidos como brutos que perecem. Já com o evolucionismo darwiniano, o humano não tem um status especial: ele é parte da natureza, as suas faculdades mais altas não são um fator espiritual, e a moral e os sentimentos éticos são uma extensão de instintos sociais animais selecionados naturalmente (BOWLER, 2013, p. 12-3).

Na história da ideia de evolução não houve uma dicotomia total entre “criação” e “evolução” ou entre “fixidez” e “transformação”: a transição das visões de mundo não foi simples e nem uma ruptura absolutamente abrupta. Houve um período em que muitas possibilidades foram articuladas, com muitas posições intermediárias numa mistura de elementos e tentativas de conciliar elementos fixistas e dinâmicos, criacionistas e evolutivos.

Esse panorama auxilia a compreender o lugar de Schopenhauer nesse período em relação a alguns elementos de sua teoria. Como será melhor detalhado adiante, para Schopenhauer, as espécies são fixas e o desenvolvimento tende e culmina no ser humano, em uma transmutação em saltos bruscos e sem aceitar mudanças graduais entre espécies, mantendo a antiga visão tipológica. A filosofia de Schopenhauer talvez se enquadre entre aquelas que tentaram manter a visão tradicional de mundo e ao mesmo tempo dar conta de uma longa história geológica de transformação da Terra. Schopenhauer concebia estruturas orgânicas constituídas com finalidade e em harmonia com o ambiente, em atos de origem sobrenaturais, os atos livres da vontade. A lei de causalidade que rege a representação meramente mantém as formas, mas não as cria, pois a representação não cria nada por si mesma.

Acerca da posição do homem na natureza, o caso de Schopenhauer é bastante peculiar. Ele recoloca o homem em meio à natureza, especialmente no que diz respeito à racionalidade. A capacidade de formar conceitos, desenvolver sistemas científicos, políticos, sociais etc., são produções de uma faculdade que tem uma origem egoísta como um instrumento de sobrevivência: o homem, desprovido de garras, dentes e chifres, possui a razão como sua arma. Não há qualquer espiritualidade na racionalidade humana para Schopenhauer, assim como não existe a alma racional imortal. Nesse sentido, o homem é igualado ao animal, e nenhum deles possuiria a liberdade empírica ou o livre arbítrio. Muitos comentadores viram nessa visão não-antropocêntrica uma antecipação de Schopenhauer da biologia posterior. No entanto, ainda assim, identifica uma certa liberdade própria do ser humano, na medida em que ele é o único capaz de negar a vontade, de alcançar a redenção por meio de um ato livre (no sentido transcendental). Mais que isso, Schopenhauer concebe, nos *Parerga*, o desenvolvimento

cósmico direcionado para o surgimento do redentor, como estágio final de todo o processo. Em *O mundo*, o homem é o topo que dá sentido a toda a escala de seres. Sem o ser humano, topo da escala, os níveis abaixo deixariam gradualmente de existir (M I 449 [1818], p. 441). Assim, é difícil medir até que ponto e em que sentidos a filosofia de Schopenhauer é ou não antropocêntrica.

Em suma, no século XIX haveria vários modos de se compreender a evolução do mundo e das espécies e o modo como elas ocorreriam, e essa mistura de elementos pode ser muito interessante para interpretar a riqueza de elementos presentes na filosofia de Schopenhauer.

2 REVISÃO DE LITERATURA

Do livro de Darwin, li um excerto detalhado no *Times*: segundo este, não está de forma alguma relacionado à minha teoria, mas ao empirismo raso, que não é suficiente nesse assunto: é uma variação da teoria de Lamarck. (SCHOPENHAUER, Carta à Von Doss, 1860; in: HÜBSCHER, 1978, p. 471-2, tradução nossa).

O tema da pesquisa surgiu, a princípio, de uma inquietação a partir da leitura da metafísica da natureza de Schopenhauer, na qual parece haver uma proximidade com o evolucionismo e, ao mesmo tempo, um grande distanciamento pela noção de ideias platônicas fixas e imutáveis. A dúvida se acentuou com a leitura do capítulo 6 dos *Parerga*, em que Schopenhauer narra a sua “completa história da natureza” (PP §85 [1851], p. 194). Essa estranha impressão, de que uma doutrina fixista soava evolucionista, ganhou o peso de um problema de pesquisa através da leitura da bibliografia secundária, em que se constatou posições diferentes acerca do tema. Esse contraste de opiniões está na base do surgimento deste trabalho e, por isso, é relevante rever essa literatura e abordar os posicionamentos já tomados e seus argumentos.

Possivelmente, o texto principal da revisão a seguir é o de Lovejoy (1911/2021). A presente pesquisa se construiu parcialmente como uma análise e uma resposta às hipóteses do historiador das ideias. Além dele, foi muito relevante o posicionamento de Sá Moreira (2011), considerando a posição de Schopenhauer como intermediária entre criacionismo e evolucionismo ou transformismo, além do texto de Lemanski (2016), que faz uma revisão crítica da pesquisa acerca da questão do “Schopenhauer evolucionista” e fornece direcionamentos metodológicos para uma pesquisa produtiva.

O tema ainda não foi muito desenvolvido em textos em português, mas existe certo material na França, na Alemanha, Itália e Estados Unidos. É importante realizar uma revisão crítica dessa literatura, rever o material disponível e o listar aqui por dois motivos. Primeiro, para divulgação porque a revisão pode ser útil àqueles que, futuramente, busquem informações sobre o debate existente. E, depois, porque esse debate e as múltiplas opiniões contidas nele fornecem as bases, os argumentos, os textos e os elementos principais, além de apontar para certos pontos de consenso e indicar a metodologia adequada para a investigação.

Os textos estão organizados mais ou menos em certos blocos de análise. Inicia-se por autores brasileiros que abordaram de alguma maneira a questão da “evolução” em Schopenhauer, com atenção à interpretação de Sá Moreira (2011). Depois, analisa o artigo de

Lovejoy (1911/2021), o principal interlocutor da pesquisa. Em seguida, lê cronologicamente textos estrangeiros, tendo como guia a revisão de literatura feita por Lemanski (2016), fornecendo um histórico da discussão. Em seguida, considera artigos recentes que buscaram aproximar Schopenhauer e Darwin e, por fim, analisa mais detidamente textos de dois interlocutores importantes que relaciona Young (2005) e Baptista e Aldana (2016, 2019).¹³

Na sua importante tese para a pesquisa brasileira *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*, Cacciola aborda muito brevemente a questão no capítulo 2, “A teleologia e a questão das causas finais”. No contexto, a autora trata do paradoxo de Zeller, ou da “antinomia da faculdade de conhecimento” como Schopenhauer a chama em M I §7. Comentando o paradoxo numa nota de rodapé, a autora afasta a possibilidade de um transformismo em Schopenhauer, devido à escala hierárquica dos seres ser lógica e não temporal. Ou seja, é uma escala de seres alheia à temporalidade e sem real transformismo.

Quanto ao “paradoxo de Zeller” e quanto a uma visão eminentemente fisiologista da teoria do conhecimento em Schopenhauer, graças à derivação do conhecimento como função cerebral a partir do organismo e deste de etapas inferiores de objetivação da Vontade, tem interesse mencionar a exposição de Judith Schlanger sobre os problemas de racionalidade que decorrem da questão do “protótipo” e que extrapolam sua significação biológica: “Nada diz se essa ordenação de seres segundo um eixo de complexidade crescente, exprime uma evolução real ou uma classificação lógica; se se trata de uma gênese das espécies, umas a partir de outras *no tempo*, ou se há uma progressão apenas no sentido puramente plástico de uma disposição de formas já dadas, qualquer que tenha sido seu modo de aparição ou de constituição. ... **A perspectiva lógica da evolução não implica necessariamente a perspectiva temporal do transformismo.**” (Judith Schlanger, *Les métaphores del L'organisme*).

Ora, para Schopenhauer, se há uma *unité de plan* e uma hierarquia das formas naturais, ela excluiria a temporalidade e o transformismo. (CACCIOLA, 1994, [nota 46], p. 80, *destaques nossos*)

O ponto é que a escala hierárquica das Ideias de Schopenhauer seria atemporal e não uma explicação genética, realista, empírica e histórica. É muito importante notar que classificar os seres vivos em uma escala de complexidade não é o mesmo que afirmar que há uma relação genética, sucessiva e cronológica dessa ascensão, com uma espécie descendendo de outra. Contudo, o desdobramento dessa escala é temporal e rigidamente causal. Se a escala fixa é alheia ao tempo, seu desdobramento é histórico. Inclusive a proposição de uma das teses da antinomia depende justamente da temporalidade do mundo como representação, formulada nos seguintes termos por Kuno Fischer:

Tese: Nosso conhecer é um produto orgânico e tem como pressuposição todo o processo de graus de organização animal e humana, o mundo das plantas, a história do desenvolvimento do Universo e da Terra

¹³ Há pelo menos mais dois livros que abordaram relações entre Schopenhauer e Darwin mas que, infelizmente, não foram possíveis de serem lidos e comentados nessa revisão, a saber, Mont (1876) e Weng (1911).

Antítese: O mundo todo em sua multiplicidade, variedade e regularidade tem, como sua pressuposição e como seu *Träger* (suporte), o sujeito que conhece. (cf. CACCIOLA, 1994, [nota 38], p. 77)

Há uma grande proximidade entre a questão da evolução e a antinomia, pois parece tratar-se de umas das teses ou de “um dos lados do mundo”: quando se assume o ponto de vista objetivo do mundo como representação, recai-se numa linha do tempo de transformações materiais e históricas. Nos *Parerga*, essa escala atemporal parece ter sido de fato temporalizada por Schopenhauer.

Devido a uma das teses da antinomia basear-se na causalidade e temporalidade do mundo como representação, esperava-se encontrar uma posição sobre o transformismo ou evolucionismo na tese publicada de Santos (2020), dedicada exclusivamente ao tema d’*A antinomia da faculdade de conhecimento de Schopenhauer*. A ausência do tema se explica pelo privilégio da análise lógica em sua interpretação da antinomia através da lógica para-consistente. Infelizmente, a autora não aborda o texto dos *Parerga*, em que a mesma problemática da antinomia retorna quando Schopenhauer afirma que os fenômenos cosmológicos e geológicos não tiveram uma existência objetiva já que não havia sujeito, tratando-se de uma “existência meramente hipotética”. A descrição da história da natureza

não é propriamente verdade, mas é apenas um tipo de linguagem figurativa. Pois é a descrição de fenômenos que, *como tais*, nunca existiram, pois são fenômenos espaciais, temporais e causais que, *como tais*, absolutamente só podem existir na representação de um cérebro que tem como forma de seu conhecer o espaço, o tempo e a causalidade e que, por consequência, sem um tal cérebro são impossíveis e nunca existiram. Essa descrição enuncia somente que *se* naquele tempo existisse um cérebro, tais processos assim se apresentariam. (SCHOPENHAUER, PP §85, nota 18, p. 192-3)

Em um curto artigo dedicado à análise do intelecto nos *Suplementos*, Pedreira fez um comentário simples, mas que traz um ponto importante:

Porém, o fato de a ideia de homem ser a mais elevada, não significa afirmar que se trata de uma evolução dada a partir das ideias/objetidades inferiores, dado o conceito de assimilação por dominação, pois Schopenhauer não faz nenhuma menção a uma espécie de evolucionismo, já que foi anterior a Darwin. Não foi objeto de suas preocupações filosóficas discorrer sobre como as diferentes formas de objetidades surgem na evolução histórica. (PEDREIRA, 2013, p. 104)

O ponto do autor é que a teoria da assimilação por dominação é uma teoria que não se preocupa com evolução histórica, mas tem em vista idealmente o processo em que uma Ideia engloba e domina as inferiores para se objetivar. Chama a atenção o argumento que Schopenhauer não faz menção a um evolucionismo porque foi anterior a Darwin. Percebe-se, então, que se assume evolução como sinônimo de darwinismo. De fato, Schopenhauer não fez uma evolução ao molde darwiniano em sua obra. Agora, quanto ao ponto de não ter sido uma preocupação de Schopenhauer discorrer sobre as objetidades surgindo na ordem do tempo, é

preciso considerar que essa preocupação aparece nos *Parerga*, mesmo que tardiamente e com um status ontológico ambíguo.

A concepção histórica parece estar, além de pressuposta em uma das teses da antinomia, em certo estado de latência na gênese do intelecto. Os autores acima, que frisam a ahistoricidade da escala, fazem contraste com o uso corriqueiro do termo “evolução” (e suas variações), apresentado por Mattioli em pelo menos quatro artigos, cujos temas circulam ao redor da gênese do cérebro/intelecto na natureza, junto ao problema da teleologia e da antinomia. Por exemplo (os destaques são nossos):

Schopenhauer defende a tese de **caráter naturalista/evolucionista** segundo a qual as funções epistêmicas do sujeito (transcendental) devem ser conduzidas às funções orgânicas do cérebro. (MATTIOLI, 2011, p. 222).

[...] a consideração objetiva do intelecto busca mostrar como nossas faculdades subjetivas, por sua vez, são frutos de **um processo evolutivo de formas orgânicas** complexas na série dos fenômenos da vontade. (MATTIOLI, 2018a, p. 207).

Com efeito, em sua consideração teleológica da natureza, Schopenhauer procura oferecer uma teoria acerca da gênese do intelecto que o localiza num **estágio tardio da evolução dos organismos**, remetendo-o a uma função do cérebro. (MATTIOLI, 2018b, p. 83).

[...] sua filosofia da natureza, contudo, remete a gênese do próprio intelecto ao desenvolvimento material das manifestações da vontade no mundo orgânico, o que já pressupõe não apenas o princípio de individuação e a lei de causalidade, mas também uma conformidade a fins, uma teleologia inerente **ao processo evolutivo daquelas manifestações da vontade**. (MATTIOLI, 2018b, p. 88).

Mattioli (2013, p. 68) considera que já em Schopenhauer há um ultrapassamento do quadro teórico do idealismo kantiano ao buscar compatibilizar transcendentalismo e narrativa evolucionista, e isso se passa “sem que Schopenhauer estivesse disposto a admiti-lo integralmente”. Segundo o autor, Schopenhauer realiza uma investigação genético-etiológica objetiva do intelecto para completar o conhecimento acerca de sua natureza, origem, função e limites, partindo da experiência externa e de interações físicas, químicas e biológicas do mundo (MATTIOLI, 2013, p. 76). Neste artigo em específico, ao tratar do surgimento do cérebro na natureza, ele utiliza o termo evolução em vários momentos:

Ele [o cérebro] é o último produto da natureza e pressupõe todos os outros na série causal da **escala evolutiva**. (MATTIOLI, 2013, p. 66).

Nesse sentido, ele [o intelecto] seria dependente da **história evolutiva** do próprio mundo e dos organismos que o habitam [...] (*Ibid.*, p. 79).

[...] a legitimidade desta consideração objetiva é concedida pela tese meta física de que por trás de todo fenômeno está a vontade, que se manifesta como na natureza produzindo **formações orgânicas em gradativa evolução**. (*Ibid.*, p. 80).

Ao abandonar as premissas do idealismo transcendental em sua metafísica, complementando-a enfim com uma **teoria da evolução orientada cientificamente**, Schopenhauer é obrigado a se confrontar com uma contradição que é elaborada por ele de dois modos distintos. (*Ibid.*, p. 83).

Se por um lado o sujeito é condição de possibilidade da história material das manifestações da vontade, por outro ele não é senão um produto, um ponto de chegada dessa **evolução**. (*Ibid.*, p. 84).

O dilema epistemológico de associação entre idealismo transcendental e **teoria evolucionista** aparece aqui mais uma vez em toda sua complexidade, e o paradoxo permanece insuperado. No fundo, a tentativa de Schopenhauer de solucionar a antinomia de nossa faculdade cognitiva está fadada ao fracasso na medida em que uma solução definitiva obrigaria o autor do *Mundo* a se decidir entre duas alternativas inaceitáveis: ou abrir mão do idealismo subjetivo de sua epistemologia e do monismo de sua metafísica, ou do **evolucionismo científico-etiológico de sua filosofia na natureza**. (*Ibid.*, p. 77-8).

Na leitura de Mattioli, o tema do “evolucionismo” aparece no centro da questão da antinomia da faculdade de conhecimento, da gênese objetiva do intelecto e da teleologia. É perceptível uma diferença marcante com as abordagens anteriores: de Cacciola, que frisou a ahistoricidade da escala de seres em *O mundo*, assim como a solução para-lógica de Santos da antinomia. Mattioli não identifica solução para a antinomia, isso é, não haveria uma real conciliação entre o idealismo transcendental kantiano e o naturalismo evolucionista da gênese etiológica do cérebro na natureza.

É claro que usar o termo "evolução" é algo muito distinto de argumentar que se trata realmente de um evolucionismo e estabelecer os critérios para essa afirmação. E é preciso notar que o termo é usado num sentido bastante amplo, não remetendo a “teoria darwiniana”, mas sim ao desenvolvimento gradual dos organismos no tempo, levando ao surgimento e desenvolvimento do cérebro. Mattioli interpreta esse processo como necessariamente temporal e evolutivo – o que se justifica, pois as formas da natureza objetiva são justamente a causalidade no espaço e no tempo, fundamentadas no princípio de razão do devir. Mas Mattioli (2013, p. 77) sustenta que essa gênese do intelecto não se deve ao princípio de razão do devir e à etiologia, isto é, não é o nexo causal que originou o intelecto na natureza:

Mas o que teria levado a natureza a produzir algo como um aglomerado orgânico dotado de faculdades cognitivas? Aqui, a etiologia é complementada por uma *Naturphilosophie*; poderíamos dizer até mesmo que, nesse registro conceitual, a primeira é destituída de sua função explicativa pela segunda. (MATTIOLI, 2013, p. 77).

A origem do intelecto remonta à metafísica da vontade, que está por trás da ação de todas as forças primordiais e da força vital: “é a busca pela satisfação de necessidades cada vez mais delicadas e complexas que leva a natureza à produção de organismos com morfologias cada vez mais adaptadas ao caráter sutil dessa necessidade” (MATTIOLI, 2013, p. 77). O autor aponta que é a vontade que tem a predominância na determinação dos processos naturais, e não meramente o princípio de razão. Ou seja: não é o fluxo temporal-causal por ele mesmo que dá origem ao intelecto, mas a *Naturphilosophie* da vontade.

Também Matthias Koßler (2002), em *Sobre o papel do discernimento [Besonnenheit] na estética de Arthur Schopenhauer*, faz uso do termo evolução para designar o desenvolvimento da faculdade de conhecimento (destaques nossos):

O ponto de partida de uma análise sobre as consequências que resultam do aumento do discernimento tem que ser a **doutrina da evolução da faculdade de conhecimento** (*die Lehre von der Evolution des Erkenntnisvermögens*) que Schopenhauer esboça no quadro de sua metafísica da vontade. (KOBLER, 2015, p. 24).

A esse desligamento precede uma progressiva “separação da vontade e do intelecto”, que já está investida na **evolução da faculdade do conhecimento** (*der Evolution des Erkenntnisvermögens*) e se conserva no interior do gênero humano, caracterizado pelo discernimento, que chega até nos casos excepcionais da genialidade ao estado em que a relação com a vontade é completamente abolida. (*Ibid.*, p. 28).

O tema de gênese do intelecto parece cobrar a historicização daquela hierarquia lógica construída em *O mundo*. Mas, e como já foi dito no primeiro capítulo, “evolução” é um termo polissêmico, e sua história contextual mostra usos ambíguos entre o sentido lógico e histórico, mesma ambiguidade existente em “desenvolvimento”. O uso pode manter ambos os sentidos como possíveis.

Em um artigo sobre o conceito de vontade e de vida em Schopenhauer, Sá Moreira (2011) pondera que Schopenhauer se aproxima em alguns aspectos do transformismo ou evolucionismo e em outros do criacionismo, mas não pode ser considerado como nenhum dos dois, ocupando uma posição intermediária. Defende-se, no presente trabalho, uma posição próxima à de Sá Moreira. O autor toma o cuidado de elucidar que evolucionismo não é sinônimo de darwinismo e que Schopenhauer escreve no contexto de um diálogo com teorias evolutivas que não a de Darwin. Segundo o autor, “[e]m função do estatuto metafísico da origem das espécies, Schopenhauer defende uma posição fundamentalmente essencialista. Não é difícil encontrar em sua obra alguns argumentos contrários às teorias evolutivas ou transformistas da época” (SÁ MOREIRA, 2011, p. 56). Sá Moreira identifica dois pontos centrais de crítica feita por Schopenhauer ao transformismo. O primeiro é Schopenhauer negar a aleatoriedade na origem de espécies, pois a vontade, apesar de desprovida de conhecimento, possui direcionamentos:

A crítica schopenhaueriana contra o transformismo e o evolucionismo centra-se em dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, a origem das espécies não poder supor aleatoriedade, pois a essência de todo o existente é vontade. Embora o em-si do mundo possa ser classificado como ímpeto cego (desprovido de intelecto), não deve ser interpretado como um impulso aleatório (desprovido de sentido). Fenômenos como a formação do cristal e o desenvolvimento de um feto são plasmações da vontade, para as quais não se pode atribuir conhecimento, mas possuem um claro direcionamento. O mesmo ocorre com todos os atos inconscientes e involuntários no ser humano: não acontecem à luz da consciência, mas, ainda assim, possuem um sentido determinado. (SÁ MOREIRA, 2011, p. 56).

Schopenhauer faz essa crítica à impossibilidade da aleatoriedade na origem das formas já em 1818, em *O mundo* (M I 172 [1818], p. 168). O alvo do filósofo não poderia ser a teoria de Darwin. No entanto, é uma crítica que certamente seria direcionada a um evolucionismo darwiniano ou darwinista, que se baseia em variações aleatórias (porém, selecionadas naturalmente pela utilidade e vantagem). Todavia, em outras teorias, a transformação das espécies era vista como um movimento teleologicamente guiado: a evolução da Terra e da vida foi vista como movimento direcionado, seja por tendências internas à complexidade, por um desdobramento de um plano divino que culmina com o homem, ou pelo movimento ser guiado por Deus ou pelas leis da natureza criadas por Ele. O ponto é que a crítica à aleatoriedade não exclui um evolucionismo teleologicamente guiado em Schopenhauer – característica que se vê, por exemplo, em Chambers e Spencer. *Se há* um evolucionismo em Schopenhauer (como quer, por exemplo, Lovejoy), uma de suas características é, justamente, não ser aleatório, mas direcionado e progressivo. Por outro lado, a crítica de Schopenhauer, de que não há aleatoriedade na origem das espécies pode o aproximar mais de uma concepção criacionista, segundo a qual um ato sobrenatural cria as espécies ajustadas perfeitamente ao meio ambiente.

O segundo ponto da crítica ao transformismo identificada por Sá Moreira é a negação, por Schopenhauer, de que as espécies se adaptem gradualmente ao longo do tempo ao meio ambiente, visto que a adaptação ocorre num nível metafísico:

A segunda objeção fundamental, dirigida especificamente a Lamarck, propõe que é impossível que uma espécie adapte-se gradualmente ao ambiente no qual está inserida. A espécie e o ambiente devem ser harmônicos entre si, antes mesmo do surgimento da espécie. Para Schopenhauer, caso a espécie não estivesse previamente adaptada ao ambiente em que viverá, não poderia sobreviver e se extinguiria antes de qualquer possibilidade de adaptação gradual no tempo. As tentativas de explicar a origem das espécies a partir de um organismo vivo primitivo originário e no tempo seriam análogas à tentativa de redução de todas as forças físicas a apenas uma. O pensador mantém a independência metafísica de cada espécie (como Ideia), sem descartar as analogias mútuas entre as espécies e o surgimento gradativo delas durante o desenvolvimento da Terra. O erro fundamental dos evolucionistas teria sido a suposição do tempo como elemento essencial ao processo adaptivo. Toda adaptação das espécies entre si e aos ambientes deve ser a temporal (metafísica). (SÁ MOREIRA, 2011, p. 56-7).

A negação do tempo como fator determinante para a adaptação é um dos pontos centrais que distancia Schopenhauer de uma teoria evolutiva. Para o filósofo, o ambiente como um todo se harmoniza metafisicamente “antes” de se objetivar: tanto o inorgânico se adapta às espécies por vir, como as espécies se adaptam ao ambiente e às outras espécies (por ex., relações entre presas e predadores) para se objetivar numa harmonia mínima e necessária para a manutenção da luta. A mútua adaptação é metafísica e alheia ao tempo, bastante oposta a um gradualismo e evolucionismo empírico.

Segundo Sá Moreira, a posição de Schopenhauer parece ser intermediária entre o evolucionismo e o criacionismo, apresentando aproximações parciais, mas diferenças importantes:

A teoria biológica e fisiológica de Schopenhauer não pode ser entendida como um evolucionismo ou mesmo como um criacionismo. Sua teoria parece ocupar uma posição intermediária entre essas duas hipóteses. Ela aproxima-se levemente do evolucionismo ao julgar que existe uma sucessão de espécies no tempo. Entretanto, não aceita que o tempo esteja envolvido no processo de mútua adaptação entre espécies e ambientes. Ela aproxima-se levemente do criacionismo porque postula uma origem metafísica e ordenada das espécies, entretanto não aceita que este plano seja produto de uma inteligência divina, ou seja, não postula qualquer deus artífice e transcendente. A vontade é, ela mesma, seu próprio produto, de modo imanente e inconsciente. A hipótese schopenhaueriana caracteriza-se como uma espécie de essencialismo, pois considera essências metafísicas (as Ideias) como princípio de constituição das espécies.

[...] Ou seja, temos em Schopenhauer uma hipótese biológica que estabelece a sucessão de seres vivos a partir dos mais simples, ganhando gradativamente maior complexidade, admitindo fenômenos como a extinção, mas que não é um evolucionismo ou transformismo, mas sim o desenvolvimento (*Entwicklung*) daquilo que a vontade metafisicamente é, sempre foi e sempre será. (SÁ MOREIRA, 2011, p. 57).

Sá Moreira (2011) identifica algumas diferenças entre algumas teorias da evolução e a teoria de Schopenhauer, como o anti-reducionismo e a negação do ancestral comum devido a aceitação da geração espontânea:

A hipótese schopenhaueriana diferencia-se de algumas teorias da evolução por (1) prescindir de um “ancestral comum”, ou seja, um indivíduo orgânico específico que tenha originado todas as vidas posteriores, pois os primeiros indivíduos das espécies inferiores surgem por geração espontânea, sem a necessidade de um indivíduo pré-existente; (2) por explicar o surgimento da vida orgânica no inorgânico sem reduzi-la ao inorgânico; (3) explicar o surgimento dos seres orgânicos mais simples sem a necessidade de provar a existência de “sementes invisíveis” no ar. O fato de que não observamos gerações espontâneas de animais superiores dever-se-ia à extrema complexidade de condições ambientais para esse acontecimento. Nestes, a reprodução a partir de um ser vivo anterior, seja ela sexuada ou assexuada, substitui a geração espontânea como principal mecanismo biológico de manifestação das respectivas Ideias. (SÁ MOREIRA, 2011, p. 58).

Trata-se de diferenças marcantes com o evolucionismo darwiniano. No entanto, não seriam tão distantes de outras teorias. Por exemplo, também Lamarck propõe que as bases da escala surgem espontaneamente da matéria, prescindindo de um ancestral comum localizado temporalmente, na medida em que a escala é continuamente reiniciada em seus níveis mais baixos, como nos infusórios e vermes para a série animal. Pelo menos nesse sentido, o modo como Schopenhauer considera as séries dos seres vivos não é tão distante da de Lamarck pois, para o filósofo, as formas mais simples surgem espontaneamente (fungos, parasitas e infusórios) e posteriormente as espécies englobam umas às outras, tornando-se mais complexas, seguindo a escala ascendente de objetivação da vontade. Não existe *um* ancestral comum em Schopenhauer, pois a escala hierárquica é reiniciada sempre que as condições das leis naturais

são cumpridas para que as forças orgânicas se apoderem da matéria disponível (como a matéria orgânica apodrecida de árvores). Não há um único ancestral comum físico, mas uma certa base delimitada de seres simples que reiniciam a cadeia em vários pontos temporais distintos. Nos *Parerga*, Schopenhauer chega a nomear esses “animais mais ínfimos” surgidos espontaneamente da “putrefação orgânica ou do tecido celular das plantas vivas, como primeiros mensageiros e precursores das gerações animais vindouras” (PP §91 [1851], p. 206). Essa escala remete não estritamente às espécies, mas a certos tipos, com cada continente desenvolvendo independentemente espécies análogas em ambientes e condições análogas: se na América surgem a lhama e a onça, no Velho Mundo surgem o camelo e o tigre (M II, cap. 24). Mas, certamente, Schopenhauer seria muito crítico de noções de um único ancestral comum universal físico, como o LUCA (*last universal common ancestor*).¹⁴

Acerca do anti-reducionismo de Schopenhauer, alguns autores, como Zambonini (1935) identificaram nesse ponto uma crítica-chave às teorias evolutivas de Lamarck e de Darwin. Em contrapartida, Lovejoy (1911/2021) interpreta que anti-reducionismo significaria que a evolução para Schopenhauer estaria num processo aberto e anti-mecanicista, em que novidades no funcionamento legal da natureza podem surgir conforme objetivações da vontade se tornem mais complexas. Poderia ser, conforme o autor, uma evolução aberta e criativa, próxima ou talvez precursora de como Bergson compreendeu a evolução.

Em sua tese publicada, Sá Moreira (2019) analisa a noção de caráter em Schopenhauer e, ao tratar da diversidade entre seres humanos, comenta que ela se explicaria parcialmente para Schopenhauer por fatores como as condições climáticas, ambientais e a dispersão regional. O autor nota que a teoria de Schopenhauer, “embora sempre ligada a um essencialismo, dá margem, via de regra, a possibilidades consideráveis de adaptações e transformações complexas na representação” (SÁ MOREIRA, 2019, p. 167). Para o autor, não seria possível contrapor a teoria biológica de Schopenhauer com as de Darwin ou de Nietzsche apenas com conceitos gerais como “fixismo” e “transformação/evolução”. Para ele, a teoria biológica de Schopenhauer apresenta grande complexidade, pois a despeito do essencialismo metafísico, considera, que “as espécies de seres vivos aparecem sucessivamente no tempo, das mais simples às mais complexas, segundo processo *semelhante* à descrição *mais geral* de evolucionismo:

¹⁴ Em um artigo dedicado às teorias no século XVIII antecedentes ao evolucionismo intitulado *Evolutionism in the Enlightenment*, Bowler (1974) aponta algo curioso acerca da relação entre a geração espontânea e a evolução. A princípio, a geração espontânea colabora para a emancipação do criacionismo, pois, se é a matéria que faz surgir a vida, não é necessário recorrer à intervenção divina. No entanto, apesar disso, a geração espontânea esconde um aspecto muito importante do evolucionismo darwiniano: que toda a vida na Terra possui uma história em comum. Essa relação de familiaridade fica oculta quando se assume que novos seres surgem corriqueiramente da matéria.

aparecimento no tempo de espécies uma derivada de outra, das mais simples às mais complexas” (SÁ MOREIRA, 2019, p. 168).

Em sua tese *Materialismo agônico: a relação entre mente e matéria na filosofia de Schopenhauer* (2020, p. 88-9), Oliveira aborda, na seção “Materialismo da força vital e o problema do ‘evolucionismo’”, a questão do pretense “aspecto ‘evolutivo’ no materialismo científico que vai diametralmente de encontro ao idealismo forte (de matriz kantiana)”. Segundo o autor, esse aspecto parecia estar subjacente na teoria dos graus de objetivação da vontade, em que Schopenhauer assumiria subrepticamente uma sucessão no tempo, embora o tempo não seja essencial para a materialização das ideias. O autor se apoia na interpretação de Sá Moreira (2011) e afirma que o materialismo de Schopenhauer não é um evolucionismo *stricto sensu*, mas, mesmo que não se possa falar numa “evolução”, Schopenhauer flerta com o aspecto temporal do materialismo científico.

Lefranc (2011, p. 102-10) aborda rapidamente a questão de um transformismo em Schopenhauer, em meio a um capítulo dedicado a outros temas, como um possível vitalismo em Schopenhauer, a prioridade da fisiologia e a justificação da palavra “vontade” para a essência do mundo. O autor comenta que muitos aproximaram Schopenhauer de Bergson, mas que o kantiano Schopenhauer nunca aceitaria a concepção de temporalidade do francês, pois, para Schopenhauer, o tempo é uma forma *a priori* pertencente ao fenômeno e as espécies seriam intemporais. Abordando a crítica a Lamarck, Lefranc questiona: “nos atreveríamos a falar num transformismo atemporal?”. Infelizmente, Lefranc não analisa o texto dos *Parerga*. Mas realmente, é incoerente considerar um transformismo em um filósofo, para o qual as transformações (adaptação, harmonização para a luta) ocorrem em âmbito metafísico alheio ao tempo e as mudanças não ocorrem *devido* ao tempo, mas meramente se desdobram *segundo* o tempo.

Arnauld François, no artigo *Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia* (2011), analisa e interpreta a noção de Ideia em Schopenhauer como ato simples e processo de atualização, tendo Bergson como referência. Nessa leitura, a noção de Ideia, ao invés de impossibilitar uma filosofia da vida e um evolucionismo, seria justamente aquilo que o possibilita. Essa chave de leitura explicaria aquele evolucionismo dos *Parerga*, que parece ir contra tudo o que Schopenhauer defendia até então:

Um exame mais aprofundado da noção schopenhaueriana de “Ideia”, cujo presente artigo esforça-se por bem conduzir é antes de tudo um ato, talvez um ato da própria natureza daquilo que Bergson denominou o “simples”. Desse modo, compreender-se-iam os textos tardios e pouco conhecidos de Schopenhauer, nos quais ele parece contra o que sustentou até então, aceitara Ideia de evolução. (FRANÇOIS, [resumo do artigo], 2011, p. 41).

François notou o caráter evolucionista do texto pouco conhecido e tardio dos *Parerga*, e o quis compreender através de uma análise de algumas definições da noção de “Ideia” em Schopenhauer e das distinções entre Ideia e espécie, Ideia e conceito, e entre ideal e real. No entanto, talvez a interpretação de François realize alguns saltos em sua argumentação ou dependa de um certo ângulo específico, articulando os conceitos em direções que encontrariam contradição com outros pontos da obra de Schopenhauer. Por exemplo, quando o autor relaciona o ato de vontade com a simplicidade de Bergson, ele afirma que a Ideia não seria uma essência imutável – no entanto, parece ser dessa forma que Schopenhauer pensa as Ideias, sim, como um ato de criação da vontade, mas que cria uma essência imutável, fixa e alheia ao tempo e ao espaço:

Se a caracterização mais fundamental da espécie schopenhaueriana, como Ideia, é de ser um *simples*, e se a simplicidade é o traço essencial do ato, então temos razão em dizer que a espécie schopenhaueriana é um ato, longe de ser uma essência imutável suspensa acima da realidade cintilante do vir a ser. Schopenhauer é conduzido a uma concepção da vida como movimento, e o que o conduz a essa concepção é o que, a primeira vista, mais parecia afastá-lo dela: sua teoria da espécie vivente como Ideia. (FRANÇOIS, 2011, p. 37).

A solução de François em compreender a formulação evolucionista dos *Parerga* consiste em compreender a noção de Ideia como ato simples na chave bergsoniana de atualização. Mas talvez essa solução force o texto de Schopenhauer em sentidos que parecem contradizer outros momentos da obra em que o filósofo reitera a Ideia como essência imutável metafísica.

Nos textos analisados até aqui, o tema do evolucionismo não é central, aparecendo relacionado a outros temas como o conceito de vida, a teleologia, a antinomia da faculdade do conhecimento e a gênese objetiva do intelecto enquanto cérebro. O “evolucionismo” de Schopenhauer é o tema central do artigo de Arthur O. Lovejoy (1911/2021)¹⁵, *Schopenhauer como um evolucionista*. A presente dissertação surgiu especialmente a partir deste artigo e, em grande parte, se construiu como análise, diálogo e resposta a ele. A tese geral do artigo é que Schopenhauer converteu seu sistema em um evolucionismo em 1851 com o texto dos *Parerga*. Este evolucionismo de Schopenhauer teria sido negado por comentadores pois eles tentaram harmonizar o sistema inteiro, embora este evolucionismo seja inexistente na teoria das ideias

¹⁵ LOVEJOY, A. O. *Schopenhauer como um evolucionista*. Tradução Stéphanie Sabatke, Renata Achlei, Luan Corrêa da Silva. Revista *Voluntas*: v. 11, n. 3, p. 328-252, 2020. O texto original de 1911 foi publicado em *The Monist* e depois em 1959 em *The forerunners of Darwin*. O autor foi professor de John Hopkins, fundador da disciplina e do clube de História das Ideias e autor de *A grande cadeia do ser* (2005). Seu grupo de estudos publicou uma coletânea de trabalhos analisando diversos autores em seus papéis como possíveis precursores de Darwin – nesta coletânea, o presente artigo sobre Schopenhauer foi republicado com leves alterações: mudanças de algumas palavras, e a adição de um pequeno parágrafo com uma citação dos *Parerga* (V369), em que Schopenhauer fala que a relação do homem com o macaco não exclui com o tigre.

de 1818. É central para a metodologia adotada na presente pesquisa a crítica de Lovejoy ao modo como os textos tardios de Schopenhauer são interpretados à luz das primeiras formulações e sob a pressuposição de que os textos são harmonizáveis:

Um exame de seus escritos com esta questão em vista faz parecer provável que no início de sua atividade especulativa ele não aplicou uma construção evolucionista sobre a concepção da Vontade; mas deixa muito claro que nos seus escritos posteriores ele adotou de forma bastante explícita e enfática uma tal construção, conectando com os seus princípios metafísicos um esquema completo de evolução cósmica e orgânica. Excepcionalmente, essa mudança significativa na doutrina de Schopenhauer acerca de um ponto bastante fundamental não foi até o momento, pelo que sei, totalmente estabelecida. Não apenas as histórias da filosofia mais lidas, mas até mesmo tratados excepcionais sobre o sistema de Schopenhauer, representam sua atitude em relação ao evolucionismo integralmente à luz de suas primeiras afirmações; e mesmo onde suas expressões posteriores sobre o assunto não são esquecidas, seu significado claro tem sido frequentemente negado, na suposição de que essas expressões devem de alguma forma se harmonizar com a posição tomada em seu tratado mais antigo e famoso (LOVEJOY, 2021, p. 240).¹⁶

Segundo Lovejoy, em *O mundo*, Schopenhauer se centra no aspecto atemporal, negativo, e de “outro-mundo” de sua filosofia, em que os objetos são tidos como apresentação ilusória da Vontade; ele não se centraria na consideração de que a Vontade é uma entidade que se apresenta sob a aparência de um mundo de objetos. Lovejoy aponta que as passagens acerca da atemporalidade não podem ser aplicadas ao mundo temporal, exatamente porque não remetem a ele:

Com essa preocupação, Schopenhauer tem prazer em deter-se na atemporalidade da verdadeira natureza da Vontade. No entanto, até mesmo em seus momentos mais místicos e niilistas, ele é obrigado a lembrar-se de que o Absoluto, de certa maneira, assume uma forma temporal, essa ênfase na eternidade do verdadeiro não impede, por si só, o seu representar do lado temporal das coisas como um processo gradual de expansão e diversificação. As passagens nas quais Schopenhauer fala da atemporalidade da Vontade não devem ser citadas, como por vezes têm sido, como compreendendo em si mesmas qualquer negação de uma concepção desenvolvimentista do mundo no tempo; pois tais passagens não são de modo algum pertinentes ao mundo no tempo. (LOVEJOY, 2021, p. 240).

Quanto a noção de espécie enquanto Ideia, Lovejoy (2021, p. 240) afirma que se trata de um “detalhe subsidiário e um tanto arbitrário de seu sistema, assumido acriticamente de Schelling, que leva Schopenhauer, nesse período, a pronunciar-se em favor da constância das espécies orgânicas”. O mundo das Ideias Platônicas ou das essências arquetípicas dos fenômenos teria uma existência ideal, menos real que a multiplicidade dos objetos fenomênicos. As ideias teriam um papel funcional no esquema da doutrina de Schopenhauer, estabelecendo

¹⁶ Lovejoy critica a "condição atual da historiografia das ideias científicas e filosóficas" que ignora o evolucionismo de Schopenhauer e que sua posição "seja representada como essencialmente antievolucionista em histórias da filosofia tão respeitáveis como as Höffding, Windelband, Kuno Fischer", além também por RádI, Von Hartmann e Schultz (LOVEJOY, 2021, nota 23, p. 248). Para além desses, a "maioria das histórias da filosofia que não contradizem o fato ao menos não o mencionam". Contudo, o tema teria sido trabalhado corretamente, porém de modo conciso, por Frauentãdt e por Daqué. (*Ibid.*, p. 248).

os limites de diversidade em que os fenômenos podem variar. Indivíduos são todos diferentes entre si, mas as formas ou os tipos são determinados pelas naturezas das Ideias (LOVEJOY, 2021, p. 240). As ideias se relacionam primariamente com tipos de processos naturais, considerados como os graus hierarquicamente ordenados da objetivação da vontade,

[m]as é evidente que Schopenhauer também inclui entre as Ideias os arquétipos atemporais de cada espécie de organismo. Mesmo partindo do fato de que, segundo princípios schopenhauerianos, a forma pura de cada espécie seja eterna, como deve ser uma Ideia Platônica, não se poderia inferir necessariamente, através de nenhuma lógica convincente, que as cópias temporais dessas formas precisem ser imutáveis. (LOVEJOY, 2021, p. 240).

O modo como Lovejoy interpreta a crítica de Schopenhauer a Lamarck é peculiar. Segundo ele, em *Sobre a vontade*, encontra-se “uma crítica em parte desfavorável a Lamarck que, à primeira vista, é inegavelmente lida como se ele ainda mantivesse até aquela data a posição não-evolucionista de seu tratado anterior” (LOVEJOY, 2021, p. 241). Lovejoy considera que, “deslocada de seu contexto”, a crítica a Lamarck “é incontestavelmente interpretada mais naturalmente como uma rejeição, não apenas dos detalhes da hipótese de Lamarck, mas também da doutrina geral de uma transformação gradual das espécies no tempo.” (LOVEJOY, 2021, p. 241). Lovejoy cita que essa foi a interpretação de Fischer e de Rádl, mas que eles negligenciaram a passagem de algumas páginas a frente em que Schopenhauer afirma a origem das espécies por descendência uma da outra, tendo como base a unidade de plano manifesta na estrutura esquelética e a impossibilidade de explicá-la por meio da teleologia. Assim, Schopenhauer argumentaria em favor do transformismo, apontando para uma de suas principais evidências, a saber, a homologia na estrutura interna dos vertebrados (LOVEJOY, 2021, p. 242). Tendo em vista essa passagem, Lovejoy considera que não faz sentido que haja uma contradição enorme em páginas tão próximas no mesmo escrito, ainda mais tendo em vista que Schopenhauer revisava cuidadosamente os textos. No entanto, como Lovejoy não conseguiu acesso à primeira edição de *Sobre a vontade*, ele não tinha como saber que a crítica a Lamarck pertence a 1836, e o trecho que afirma a descendência das formas pertence a 1854. Assim, quando ele diz “algumas páginas depois”, em verdade, essas páginas estão separadas por quase vinte anos.

O argumento de Lovejoy é que a crítica a Lamarck não é a negação da teoria da descendência, mas sim a uma teoria específica de como “a Vontade” atua na formação das espécies: Lamarck colocou a vontade antecedente *no tempo* e com desejos conscientes, ou seja, com conhecimento. Para Schopenhauer, a vontade atemporal faz surgir órgãos metafisicamente antes que qualquer necessidade seja sentida e independentemente do esforço do animal empírico. Conforme Lovejoy, Schopenhauer faz uma objeção a Lamarck, que certamente

também faria a Darwin, dirigida à suposição de que as espécies se formaram pela ampliação gradual e cumulativa de pequenas características, as quais em seu primeiro aparecimento seriam tão pequenas e triviais a ponto de não serem funcionalmente significativas ou úteis na luta pela sobrevivência (LOVEJOY, 2021, p. 244). Lovejoy caracteriza a teoria da descendência de Schopenhauer como mutacionista:

Schopenhauer, depois de sua definitiva adoção ao evolucionismo, sempre insistiu não somente na primazia do fato da variação na explanação tanto da forma da espécie quanto da adaptação, mas também da doutrina que, embora uma espécie descenda da outra, ela descende *pronta*. Em outras palavras – e em palavras do século XX – Schopenhauer foi, em sua visão referente às espécies, um mutacionista, a inda que de um tipo extremo e peculiar. (LOVEJOY, 2021, p. 244).

Quanto ao texto dos *Parerga*, Lovejoy considera este “talvez o mais importante dos últimos escritos do autor, mas que tem sido surpreendentemente negligenciado”, texto que em sua época (1911), segundo ele, não possuía tradução para o inglês. Segundo Lovejoy (2021, p. 244), com “a publicação desse trabalho (1850) ele anunciou inequivocamente – o que permaneceu sua visão final – que a filosofia da natureza à qual a sua metafísica da Vontade propriamente conduzia era de um tipo franco e completamente evolucionista”.

Lovejoy estabelece algumas características desse evolucionismo schopenhaueriano. A descrição das condições requeridas para a produção de novas espécies denuncia a “estranha fraqueza de Schopenhauer para o ocultismo” (LOVEJOY, 2021, p. 245). Schopenhauer se declara a favor da teoria da descendência por ser a única explicação possível da homologia do esqueleto dos vertebrados (*Ibid.*, p. 245). Schopenhauer é, além de um evolucionista, um mutacionista, profético da teoria de DeVries antes que de Darwin, mas assumiu mudanças muito bruscas, “verdadeiramente saltatórias” (*Ibid.*, p. 246). É provável que tenha sido o conhecimento do evolucionismo mutacionista de Robert Chambers que levou Schopenhauer a desenvolver uma doutrina similar (*Ibid.*, p. 247). As opiniões transformistas em biologia eram parte, no *Parerga*, de um esquema evolucionista completo, incluindo o desenvolvimento dos elementos químicos a partir da *Urstoff* (estofa ou matéria primordial) indiferenciada, a formação do sistema solar em acordo com a cosmogonia de Laplace e uma geologia evolucionista à luz de Cuvier (*Ibid.*, p. 247).

Fica assim claro que por volta de 1850 Schopenhauer havia formulado a sua concepção da “objetivação da Vontade” em termos integralmente evolucionistas e incorporado em sua filosofia um sistema completo de cosmogonia e filogenia. (LOVEJOY, 2021, p. 248).

Conforme Lovejoy, o evolucionismo de Schopenhauer é formulado na mesma época em que Spencer estabelecia os princípios da teoria que ficou reconhecida “como a primeira tentativa detalhada, por qualquer filósofo do século dezenove, de generalizar a concepção de

evolução e dar-lhe o papel principal em seu sistema” (LOVEJOY, 2021, p. 248). Entre os dois haveria um grau de semelhança e uma identidade de essência lógica por trás das diferenças terminológicas e as ênfases dada pelos autores. Para ambos, a natureza derradeira está além da transformação temporal. Para Spencer, a evolução pertence ao “cognoscível”, e a verdadeira realidade ao Incondicionado; e para Schopenhauer, a evolução está no mundo da vontade objetivada, e por trás está a Vontade em si mesma: “ambos os sistemas consistem em uma filosofia da natureza evolucionária projetada mediante um pano de fundo de uma metafísica essencialmente mística e negativa” (LOVEJOY, 2021, p. 248). Ambos caem numa mesma inconsistência quando tratam de seu Absoluto como fundamento do movimento temporal das coisas, a saber, a dificuldade do status ontológico ambíguo de fenômenos cosmológicos e geológicos anteriores ao surgimento da consciência. Para Lovejoy (2021, p. 249), Schopenhauer e Spencer tinham cosmologias evolucionistas com o mesmo tipo de configuração metafísica. A grande diferença entre os dois é o antimecanicismo radical de Schopenhauer:

O evolucionismo de Schopenhauer, da Vontade constantemente em expansão e multiplicadora de si mesma, contudo, é radicalmente antimecanicista. Por conta disso, o universo, até mesmo o universo físico, não pode ser um sistema imutável fechado, no qual nada verdadeiramente novo jamais emerge. A característica primária da Vontade é que ela nunca está satisfeita com o que obteve e, portanto, sempre se dirige à próxima conquista. A sua objetivação, na última fase do pensamento de Schopenhauer, torna-se necessariamente progressiva e cumulativa. Em suma, uma filosofia que concebe a gênese e o movimento do mundo temporal no que diz respeito à Vontade fornece, necessariamente, uma explicação da biografia do cosmos muito diferente daquela apresentada por uma filosofia que pretende contar a história inteira segundo a mecânica e em concordância com o princípio que afirma que o conteúdo último da natureza nunca sofre aumento ou diminuição. (LOVEJOY, 2021, p. 250).

Segundo Lovejoy (2021, p. 50) Spencer visava uma unificação de todo o conhecimento, que levava a uma redução das ciências das mais complexas às mais simples (da fisiologia à química, à física, à mecânica de moléculas). Reducionismo que é a contrapartida de um projeto de evolução baseada na disposição da matéria do universo. Schopenhauer, por outro lado, defendia a irredutibilidade das ciências, especialmente, da biologia: efeitos fisiológicos são irredutíveis a forças físicas e químicas. Caso se seguisse o reducionismo, o enigma do mundo seria resolvido, finalmente, num cálculo matemático. Lovejoy argumenta que, de início, essa posição se devia à doutrina das ideias platônicas e que, depois da conversão ao evolucionismo, a irredutibilidade leva a assumir que surgem novidades no universo e a irrupção de novas leis naturais não redutíveis aos graus mais baixos:

Mas o porquê de Schopenhauer adotar essa doutrina da irredutibilidade e descontinuidade das leis científicas num período em que ele aparentemente não tinha adotado o evolucionismo não é totalmente claro. Ele parece ter sido levado a tal visão por sua concepção das Ideias Platônicas. Uma vez que, para cada uma das divisões gerais da ciência, as quais correspondem aos graus de objetivação da Vontade, há uma Ideia específica, Schopenhauer parece ter sentido que a distinção entre as diversas

Ideias proibia a suposição da completa redutibilidade das leis de uma ciência às de uma anterior. Mas na medida em que toda a noção de Ideia Platônica é uma parte irrelevante para a lógica do sistema schopenhaueriano, essa explanação não nos leva muito longe. Quaisquer que fossem seus motivos, permanece o fato de que, nos pontos onde uma típica fase de automanifestação da Vontade passa para uma mais alta, novos modos de ação, essencialmente diferentes tipos de ser, devam ser reconhecidos. Consequentemente, quando ele, por fim, ordena os graus de objetivação da Vontade em uma ordem sequencial e temporal, convertendo, assim, o seu sistema em um evolucionismo, essa afirmação fez, do seu, um evolucionismo tal que implica a reiterada produção de novidades absolutas no universo, e a irrupção, de tempos em tempos, de leis naturais suplementares, se não contraditórias, às leis ou generalizações pertinentes ao fenômeno de uma ordem mais baixa. (LOVEJOY, 2021, p. 251).

Conforme Lovejoy, a concepção de teleologia de Schopenhauer antecipou a sua conversão ao evolucionismo e outros desenvolvimentos posteriores do campo. O filósofo era contrário à noção de desenho (*design*) para fundamentar as adaptações, e também era contra a intenção do mecanicismo em eliminar a noção de propósito e finalidade, encontrando a teleologia sem antropomorfismo da vontade como propósito cego (LOVEJOY, 2021, p. 251). Segundo Lovejoy, a concepção de teleologia é precursora de Bergson, quem também negou o finalismo radical e o mecanicismo, mas sem abrir mão da finalidade para compreender o desenvolvimento do organismo.

Para Lovejoy, é curioso que autores assemelhem Schopenhauer a Darwin, pois ele teria se postado fortemente contra o evolucionismo do naturalista. Apesar de ter adiantado a ideia de “luta pela existência”, Schopenhauer nunca a considerou uma explicação para formação e adaptação dos organismos. Schopenhauer teria negado Darwin, pois a “hipótese darwiniana faz das espécies e de suas características adaptativas meramente o resultado de um tipo de pressão mecânica de forças externas” (LOVEJOY, 2021, p. 252). Tal doutrina “atribui ao próprio organismo e às suas potências internas um papel essencialmente passivo; o desenvolvimento é, assim por dizer, extorquido dos seres vivos por circunstâncias externas”. Para Schopenhauer, importa a tendência interna que se expressa e é característica da natureza dos organismos. (*Ibid.*, p. 252).

Segundo François (2011, p. 41), Lovejoy era um correspondente de Bergson, e enviou este artigo ao autor de *Evolução criadora*, que respondeu:

Pareceu-me que Schopenhauer deixou-se hipnotizar pela “coisa em si” de Kant, e que sua Vontade, sendo intemporal, não poderia realmente ter de vontade senão o nome. É por esse motivo que eu o dispus, ele também, dentre aqueles que pensam que “tudo está dado”. Mas é possível que, por uma feliz inconsequência, ele não tenha se agarrado ao seu princípio. (BERGSON, carta à Arthur Ocken Lovejoy de 10 de maio de 1911, In: *Correspondences*, ed. André Robinet: PUF, 202, p. 410; *apud* FRANÇOIS, 2011, p. 41).

E François comenta, discordando de Bergson, no fim do artigo comentado pouco acima:

O evolucionismo de Schopenhauer é uma “feliz” inconsequência, mas, ainda assim, uma “inconsequência”. Esperamos ter sugerido o contrário: resulta, tal como mostramos, da dupla decisão de interpretar a vida em termos de Ideia e de compreender a Ideia como um ato simples, isto é, um processo de atualização. (FRANÇOIS, 2011, p. 42).

Ou seja, François discorda da opinião de Bergson que este evolucionismo seria uma inconsequência, apoiando-se na interpretação da Ideia schopenhaueriana à luz das noções, curiosamente, do próprio Bergson.

Acerca do texto de Lovejoy, Lemanski (2016, p. 269-270) esclarece que ele introduziu a tese de uma teoria modificada (*veränderten Lehre*) em Schopenhauer, depois apoiada por outros autores. A mudança seria vista no fato de que inicialmente Schopenhauer derivava a constância das espécies pela teoria platônica das Ideias e mais tarde, em 1850, apresenta aspectos evolutivos da filogênese e do mutacionismo. A teoria da descendência e metafísica da vontade se converteriam numa transformação evolucionista de seu sistema, que não se conforma ao mecanicismo cartesiano, ao adaptacionismo lamarckista, ao pré-formismo teológico e nem à pressão mecânica de forças externas de Darwin. Há certas afinidades com o darwinismo, mas Schopenhauer é mais adequadamente considerado como um protagonista da filosofia do XIX (cf. LEMANSKI, 2016, p. 269-270).

Lemanski esclarece acerca da hipótese da *generatio in utero heterogeneo* que, através de Lovejoy, ela foi retomada e discutida várias vezes na primeira metade do século XX, como por Paul Schultz em *Arthur Schopenhauer in seinen Beziehungen zu den Naturwissenschaften*, e comentada por Hans Herrig em *Schopenhauer und Darwin* como uma teoria infantil (*kindliche Theorie*) e concepção mitológica (*mythologische Vorstellung*) (LEMANSKI, 2016, nota 83, p. 270). Quanto à hipótese de a teoria ter mudado, tal como defende Lovejoy, Lemanski comenta que os estudos filológicos de Schopenhauer estão no “jardim de infância dogmático”, devendo-se muito à crença acrítica dos intérpretes na uniformidade do sistema assegurado pelo próprio Schopenhauer (cf. *Idem*, nota 75, p. 269). Essa questão será tratada com mais detalhes no próximo capítulo.

A presente pesquisa se deve principalmente ao texto de Lovejoy. Mas foi a descoberta de dois textos de Lemanski que deram maior embasamento ao problema de pesquisa, assim como um direcionamento metodológico mais preciso. O maior deles se intitula *Die ›Evolutionstheorien‹ Goethes und Schopenhauers: eine kritische Aufarbeitung des wissechaftsgeschichtlichen Forschungsstandes* (LEMANSKI, 2016), isto é, trata-se de uma revisão crítica das pesquisas Goethe e Schopenhauer quanto à discussão se eles teriam formulado uma teoria de evolução. O autor levanta e analisa a bibliografia disponível em sites como Philpapers, Jstor e ResearchGate, estabelece quais são os textos relevantes e analisa os

pontos principais dos autores. Ao final, faz uma crítica da pesquisa e estabelece parâmetros que precisam ser esclarecidos, bem como a metodologia adequada para que uma pesquisa traga avanço científico. Segundo o autor, em relação ao problema da "*Evolution*" em Schopenhauer, é necessário considerar a hipótese de uma mudança na teoria e, para verificá-la apropriadamente, faz-se necessária uma abordagem filológica dos textos (cf. LEMANSKI, 2016). O segundo texto de Lemanski é como um resumo desse texto anterior. Trata-se da seção *Evolutionstheorie* publicada no *Schopenhauer Handbuch* (SCHUBBE, D; KOSSLER, M. (Orgs), 2018). O autor realiza um mapeamento geral do problema na obra de Schopenhauer e analisa rapidamente a recepção da questão nos séculos XIX e XX. Nesse curto texto, Lemanski reformula a questão do debate, questionando se Schopenhauer merece ser incluído na história da teoria da evolução e não se ele foi um precursor de Darwin:

Charles Darwin é geralmente considerado como o “inventor” (*Erfinder*) da teoria da evolução. No entanto, muitos historiadores da ciência vêm já na Antiguidade primórdios e antecipações individuais das teorias de desenvolvimento atuais da biologia. O fato do termo “teoria da evolução” ter sido colocado no título entre aspas não é, portanto, uma indicação de precedência de Schopenhauer sobre Darwin, mas diz respeito à questão crítica se Schopenhauer deve ou não ser incluído nesta história da teoria da evolução. (LEMANSKI, 2018, p. 336, *tradução nossa*).

Seguindo a revisão em ordem cronológica feita por Lemanski (2016)¹⁷, possivelmente o primeiro texto a identificar semelhanças entre Darwin e Schopenhauer é o artigo *Schopenhauer and Darwinism* (1871) de David Asher (um amigo e correspondente de Schopenhauer). Neste artigo, Asher dedica uma parte do texto a uma biografia, à algumas noções gerais do sistema e depois oferece um resumo da “Metafísica do amor sexual”. A comparação com Darwin é feita rapidamente. A conclusão do artigo é que Schopenhauer teria antecipado o naturalista, chegando dedutivamente àquilo que Darwin provou indutivamente (ASHER, 1871, p. 330).

Darwin lê este artigo e retira dele uma frase de Schopenhauer, citada no início do capítulo XX, “Secondary sexual characters of man - continued”, na segunda edição revisada e aumentada de *The descent of man and selection in relation to sex* (1882), quando trata das características buscadas pela espécie humana num parceiro sexual:

Nenhuma desculpa é necessária para tratar esse assunto em detalhe; pois, como o filósofo alemão Schopenhauer observa, “o alvo final de todas as intrigas de amor, seja cômica ou trágica, é realmente de importância maior que qualquer outra finalidade na vida humana. Trata-se nada menos do que a composição da próxima geração... Não é o bem e a desgraça de qualquer indivíduo, mas da raça humana inteira a vir, a qual está aqui em jogo.” (*Schopenhauer and Darwinism*, in ‘Journal of Anthropology’, Jan. 1871, p. 323) (DARWIN, 1882, p. 585-6, *tradução nossa*).

¹⁷ Foram analisados todos os textos a que se conseguiu acesso. Para aqueles em que isso não foi possível, conta-se com a síntese feita por Lemanski (2016, 2018), infelizmente, sem ter a totalidade das respectivas argumentações dos autores.

Assim, o próprio Darwin parece ter confirmado a opinião de Asher que há semelhanças entre a teoria da seleção sexual e a metafísica do amor de Schopenhauer, mesmo que essa opinião não tenha sido fruto de uma leitura direta da obra do filósofo.

Schopenhauer e Darwin dividiram um certo momento histórico, a primeira metade do século XIX. Schopenhauer, mais velho que o naturalista, vem a falecer pouco depois da publicação de *A origem das espécies*. Há uma relação curiosa, apesar de ínfima, entre Schopenhauer e Darwin, pois um soube acerca do outro indiretamente: Darwin lendo o artigo de Asher, e Schopenhauer lendo um resumo no *Times*, como ele relata em uma carta em resposta à Von Doss:

Do livro de Darwin, li um resumo detalhado no *Times*: de acordo com este, não está de forma alguma relacionado com a minha teoria, mas se trata de um empirismo raso, insuficiente no assunto: é uma variação da teoria de Lamarck. (SCHOPENHAUER, [1860]. In: HÜBSCHER, 1978, p. 471-2, *tradução nossa*).

Deste trecho, pode-se reter o seguinte: Schopenhauer teve contato (mesmo que superficialmente) com as ideias gerais de Darwin e conclui que não havia nada em comum com a sua filosofia – julgamento do próprio Schopenhauer, que não pode ser ignorado – e que se tratava apenas de uma variação da teoria de Lamarck. A aproximação apressada feita por Schopenhauer talvez indique que ele não tenha compreendido a fundo as ideias de Darwin, pois as suas diferenças com Lamarck são enormes. A semelhança é que ambos defenderam uma teoria evolutiva de espécies mudando gradualmente no tempo a partir de um mecanismo materialista. É provável que Schopenhauer teria feito à Darwin as mesmas críticas que dirigiu a Lamarck: que não há gradualismo *entre* espécies, pois estas são graus fixos; que a forma animal não se deve ao tempo, pois este é a mera forma do fenômeno no qual a Ideia se desdobra; e o processo não se daria por meio de mecanismos materialistas e empíricos, pois é a Vontade atemporal que cria as formas animais em atos livres. Como as teorias de Lamarck e Darwin diferem em outros pontos, é difícil saber se o comentário de Schopenhauer vem de um contato superficial, de uma generalização apressada, ou de um comentário de pouca importância, visto ter sido enviado em uma carta a um amigo. Infelizmente, devido à sua morte em 1860, não se sabe como seria sua reação à teoria de Darwin e à sua repercussão, o que ele diria depois de uma leitura mais detida, ou como se postaria diante dos debates entre os darwinistas e os lamarckistas.

Comparando as teorias de Darwin e Lamarck, a teoria do francês ainda possui alguns elementos que o tornam mais próximo de Schopenhauer, como a abordagem fisiológica e o peso dado à “vontade” do animal. Segundo o filósofo, Lamarck cometeu o “engano genial” de ter identificado a vontade do animal no tempo, pois era desconhecedor da verdade trazida à luz

por Kant. Darwin estaria bem mais distante de Schopenhauer, com seu mecanismo populacional de seleção feita pelas condições do ambiente e a competição por recursos – apesar de talvez aprovar sua visão de natureza como uma luta pela existência.

Como será visto adiante, Schopenhauer cita nos *Parerga* o esquema evolutivo de Robert Chambers, em sua obra publicada anonimamente em 1844, *The Vestiges of the History of Creation*. Essa influência de Chambers foi notada pelo importante biólogo Ernst Mayr em dois livros: em *Evolution und die Vielfalt des Lebens* (1979) e *Growth of Biological Thought* (1992).

Curiosamente, um número de leigos, mais notavelmente Robert Chambers e Herbert Spencer, muito antes dos especialistas, perceberam que a hora havia chegado. Chambers, o autor de *Vestiges of the Natural History of Creation* desenvolveu evidências bastante consistentes e convincentes em favor da evolução e ajudou a convencer A. R. Wallace, Ralph Waldo Emerson, e A. Schopenhauer do evolucionismo. Como Diderot e Erasmo Darwin, esses leigos bem informados e bem educados viram o problema de uma forma “holística” e, portanto, reconheceram a verdade mais facilmente que os estudiosos que haviam caído em certos dogmas de longa data. Às vezes, a visão à distância é mais reveladora para a compreensão de grandes questões do que a dissidência míope do especialista. (MAYR, E. 1979, p. 139, tradução nossa).

Mesmo que Chambers tenha sido o único evolucionista britânico pré-darwiniano do século XIX, ele é uma figura pouco importante para merecer uma discussão alongada. Ainda assim, ele converteu algumas pessoas ao pensamento evolutivo. Os mais importantes desses foram A. R. Wallace, e parece que Herbert Spencer também foi influenciado. Na Alemanha, ele fez o filósofo Arthur Schopenhauer acreditar na evolução, e nos Estados Unidos o poeta e ensaísta Ralph Waldo Emerson. Não há dúvida que foi através de Chambers que muitas pessoas se tornaram acostumadas à ideia de evolução. Até mesmo Darwin admitiu, ‘Em minha opinião [a publicação do *Vestiges*] fez um serviço excelente em chamar a atenção do país ao tópico e remover preconceitos’. Foi valoroso para Darwin pela razão adicional que os críticos do *Vestiges* forneceram a Darwin o catálogo padrão de objeções à evolução, objeções a que Darwin tratou muito bem de responder na *Origem*. (MAYR, 1982, p. 384-5, tradução nossa).

Se por um lado, Schopenhauer negou a evolução aos modos de Lamarck e viu o mesmo tipo de teoria em Darwin, ele parece ter validado o evolucionismo ao modo de Robert Chambers. A proposta de Chambers se baseia majoritariamente no registro fóssil, em que se constata o progresso das formas animais. Schopenhauer teria retirado de Chambers a hipótese da *generatio in utero heterogeneo*, em que um certo “super-desenvolvimento” embrionário de uma espécie fixa daria origem a outra espécie fixa em um grau mais alto na escala progressiva das formas. Contudo, Schopenhauer corrige, nos *Parerga*, um erro na visão metafísica do Chambers, que, como inglês (que na verdade, era escocês), enxergava uma dicotomia entre materialismo crasso e superstição hebraica, distante da verdade trazida por Kant em sua *Crítica da faculdade de julgar*.

Zambonini trata da relação entre Schopenhauer e a teoria da evolução no texto *Schopenhauer und die moderne Wissenschaft*. Trata-se de uma fala realizada em 1910, depois

publicada em 1935 no *Schopenhauer-Jahrbuch*. É, portanto, praticamente simultâneo ao texto de Lovejoy. É importante notar o paradigma de referência do autor: a fala é proferida antes da síntese moderna, ou seja, antes da aceitação da teoria de Darwin. Por isso, o autor tem uma posição bastante crítica ao darwinismo. Chama-o de dogmático e tem expectativas de que alguns aspectos dele sejam negados, depositando confiança que algumas contribuições de Schopenhauer ainda serão consideradas e comprovadas.

Em 1910, Zambonini faz uma revisão da literatura acerca dos diferentes pontos de vista acerca da posição de Schopenhauer quanto à teoria do desenvolvimento (*Entwicklungstheorie*)¹⁸ e mostra que a questão, naquela época, já era debatida com posicionamentos diferentes. Na opinião do autor, Schopenhauer previu muitas das ideias darwinianas ainda em pleno valor e se afastou de alguns pensamentos do decadente darwinismo dogmático. Zambonini (1935, p. 59-74) busca provar que Schopenhauer antecipou ideias norteadoras da biologia, considerando os seguintes fatores. Schopenhauer teve uma ideia clara do desenvolvimento progressivo dos seres vivos em formas cada vez mais complexas. Segundo Zambonini, o *Nachlass* IV 132 possuiria inegavelmente um conceito evolucionista de vida quando Schopenhauer diz que “[o] único pensamento possível é que as plantas inferiores surgiram do inorgânico, destes restos em decomposição os animais inferiores, e destes, gradualmente, os superiores”. Segundo o autor, este pensamento isolado dos manuscritos encontra formulações análogas na obra publicada e comprovam que se trata de uma convicção antiga e profunda do filósofo que, já no primeiro volume de sua obra, escreve que a vontade se objetiva nas forças e na matéria inorgânica e, depois, a partir da geração espontânea, objetiva-se pela assimilação de germes existentes em seiva orgânica, plantas, animais e humanos. O conceito de desenvolvimento progressivo das formas de vida estaria nos *Parerga*, na consideração dos resultados da geologia e de um período exclusivamente de vida vegetal, seguido por períodos com vida animal separados por revoluções, em que a vida alcança formas de expressão mais elevadas, até o homem. Schopenhauer estaria convencido do desenvolvimento progressivo da vida, o que é uma consequência de sua metafísica da vontade que ascende nível a nível. Schopenhauer teria identificado como as causas que determinam a

¹⁸ Segundo ele, Voss, Frauenstädt, Schemann e Herrig contaram Schopenhauer entre os precursores de Darwin, e Noiré em *Monistic Gendanken* (Leipzig, 1875) teria dito que Schopenhauer antecipou com intuição extraordinária o aspecto mais profundo da teoria do desenvolvimento. Já Schultz, em *Schopenhauers Gedanken*, concluiria, de maneira incompleta e inexata, que o filósofo não aceitou o conceito básico da teoria do desenvolvimento. Schewe, que Schopenhauer aceita a teoria do desenvolvimento com imprudência e de vez em quando a rejeita. Para Wiebrecht, Schopenhauer deveria ser considerado como oponente da teoria. De Lorenzo interpreta Schopenhauer precursor de pesquisas biológicas modernas, mas de modo errado não supôs a formação gradual de novas espécies (cf. Zambonini, 1935, p. 62).

forma animal o modo de vida e as distintas finalidades, explicando um conceito lamarckiano. Teria reconhecido a semelhança dos vertebrados no *élément anatomique* de St. Hilaire, justificando pela unidade da vontade que as formas descendem uma das outras. Teria uma ideia de luta pela existência precisamente no sentido de Darwin, mais evidente no mundo animal e entre os homens. Zambonini conclui que há inegavelmente mais do que um mero germe dos princípios básicos da teoria da descendência no sentido darwiniano, o que justifica a posição daqueles que viram Schopenhauer como precursor de Darwin.

No entanto, Zambonini afirma que, em certos pontos, há uma absoluta oposição ao lamarckismo e ao darwinismo. Para Schopenhauer, as espécies seriam variações de um mesmo tema, e é na variabilidade dos indivíduos que se assume a constância das espécies. Além disso, não faria sentido o cuidado infinito da natureza em garantir a continuação da espécie se ela se alterasse. A oposição é implícita quando defende que não se pode reduzir níveis superiores de objetivação aos inferiores e nem ver espécies mais perfeitas como variação das menos perfeitas. Além disso, Schopenhauer critica Lamarck por presumir que as armas das espécies não existiriam já em sua origem, mas surgiriam ao longo do tempo em incontáveis gerações. E Zambonini nota outro elemento interessante: que Schopenhauer critica o animal primordial também porque a natureza não quer depender a existência de uma espécie em um primeiro e único indivíduo ou um primeiro casal. Antes, ela repete o mesmo processo de surgimento sob as mesmas circunstâncias em lugares diferentes – concepção que tinha respaldo na geologia, pois fósseis mostrariam saltos de espécies análogas em regiões muito distantes. Ao defender um desenvolvimento progressivo de formas orgânicas e ao mesmo tempo negar o lamarckismo e o darwinismo, Schopenhauer imaginou o surgimento de espécies de forma original, mas já defendida pelo autor dos *Vestiges* (Robert Chambers) sem a clareza necessária. Zambonini considera que o conceito de formação de espécies por salto possui respaldo na noção de mutação da biologia moderna. Após o balanço dessas ideias, Zambonini espera ter provado que Schopenhauer apreciou ou previu os princípios básicos da teoria da descendência, que a superação do lamarckismo e darwinismo dogmático emergiram de sua intuição de gênio e que sua concepção ousada seria conciliável com a biologia moderna.

Zambonini aponta que Schopenhauer compreendeu antes de Darwin a relação íntima de parentesco entre macacos e humanos, tendo este surgido de pongos e chimpanzés. O autor lembra que, segundo Gwinner, em *Schopenhauers Leben* (1878, p. 536), em 1856, Schopenhauer teve a oportunidade de ver um orangotango várias vezes em Frankfurt e o declarou ser presumivelmente o antepassado de nossa raça (*Geschlechts*). Por fim, Zambonini, aponta aspectos da teoria de Schopenhauer que ainda podiam receber confirmações da ciência

e faz uma defesa de Schopenhauer relativa ao tema da geração espontânea, defendendo-o contra aqueles que criticaram sua crença equivocada na *generatio aequivoca*. Contudo, Zambonini pondera essa defesa deve ser contextualizada pela época, pois o erro se basearia justamente nas ciências experimentais, que ainda debatiam acerca da veracidade da teoria.

O professor e anatomista Lubosch trata da evolução em Schopenhauer no escrito *Über den Würzburger Anatomen Ignaz Döllinger, Eingeleitet and Abgeschlossen durch Erörterungen über Schopenhauers Evolutionismus* (1915). Devido a data, é preciso se atentar que ele utiliza termos distintos dos considerados atualmente. Lubosch utiliza o anatomista Döllinger para apresentar os problemas e o contexto da época e mostrar como Schopenhauer, por meio de diferenças e semelhanças, enquadra-se em seu *Zeitgeist*, afirmando que não havia contradição entre a teoria de Schopenhauer e outras de seu tempo. Nesse contexto, haveria um confronto entre teoria pré-formistas e as epigenéticas num contexto da presença das ideias de Goethe, St. Hilaire e Schelling, em que a investigação era pautada em noções como as de tipo, unidade de plano, ideia, razão pré-contida, entre outras. O único epigeneticista que haveria na época seria Lamarck, a quem Schopenhauer nega em harmonia com sua época. Para Lubosch, elementos como o conceito de vida, de finalidade e de objetivação crescente dos organismos não pela epigenética, mas pelo desdobramento de um plano único mostrariam que Schopenhauer expressou a ideia de evolução tal como os poetas Herder e Goethe e os acadêmicos Meckel, Döllinger e St. Hilaire. Schopenhauer conceberia evolução e transformação de um tipo por metamorfose em animais ascendentes, e propunha uma relação entre explicação filosófica e a mecânica da natureza.

Segundo Lubosch, entre 1846 e 1847, Schopenhauer deu uma expressão feliz à sua concepção juvenil de transformação das Ideias. A teoria da *generatio in utero heterogeneo* explicaria como a cobra se torna lagarto, o falcão a águia, e o macaco o humano. Na leitura do autor, o fator determinante do “tornar-se diferente” (*Anders-werden*) não seria colocado no mundo exterior como em Darwin e nem no esforço do animal adulto como em Lamarck; antes, estaria na vontade dos pais, em uma qualidade pré-formada que se manifestaria na mistura e remetendo a um nível de organização que flui de fontes mais profundas, a saber, do metafísico e real da natureza. Lubosch critica aqueles que viram em Schopenhauer um oponente da teoria da evolução, o que decorre de os comentadores identificarem “evolução” com “transformismo”. Quanto a esta afirmação de Lubosch, mostra-se o quão importante é compreender a polissemia dos termos, especialmente por se tratar de um texto de 1915. Parece que por evolução Lubosch compreende as mudanças ascendentes e pré-formadas no desenvolvimento de um tipo, que gera a passagem de uma espécie em outra por metamorfoses em âmbito embriológico, doutrina, por

sua vez, distinta de “transformismo”, segundo a qual a espécie se transforma gradualmente no tempo.

Vandenrath, no artigo *Schopenhauer und die heutige Evolutionslehre* (1976), tem o interesse de comparar a teoria metafísica de Schopenhauer com noções da teoria evolutiva, da biologia e outros aspectos da ciência de sua época, ou seja, na década de 1970. Para o autor, nem Schelling nem Schopenhauer podem ser tidos como precursores da teoria da descendência, porque, para ambos, as espécies são equivalentes às Formas. Ele considera que, para Schopenhauer, a vontade é una e há um parentesco interno dos fenômenos com um tipo básico que se mostra mais claramente nas objetivações mais altas. A vontade, única força primordial e eficaz, é representada numa sequência de objetivações equiparadas às Ideias de Platão, concebidas como atos originais e atemporais, que excluem qualquer desenvolvimento. A teoria da descendência só surgiria com Darwin, pouco antes da morte de Schopenhauer. Segundo o autor, no entanto, a teoria da descendência teve uma longa história no pensamento europeu: desde Anaximandro (para quem homens surgiram de peixes), passando por Aristóteles (que concebeu mudanças nas formas mais baixas para as mais altas) e Leibniz (quem perguntou se as mudanças geológicas transformaram os seres vivos). Segundo Vandenrath, a analogia das formas é o que Schopenhauer elogia em Lamarck, Cuvier, Kiehmeyer e Geoffroy St. Hilaire. Schopenhauer rebateu a teoria evolutiva na hipótese de Lamarck, reafirmando a tese da vontade metafísica e da idealidade de tempo e espaço, em uma crítica que mostra profundidade no pensamento de Schopenhauer e, ao mesmo tempo, prova a sua inspiração em Goethe e na noção deste de “planta primordial”.

Na opinião de Vandenrath, o elemento que mais faz a teoria de Schopenhauer parecer ultrapassada à luz da ciência atual é a escala temporal, especialmente da história humana. Segundo o autor, tendo em vista o que Schopenhauer já sabia na época e as amplas perspectivas que ele considerava, é surpreendente que ele e seus contemporâneos aceitassem que a história humana tinha 6.000 anos. Vandenrath identifica essa tese no capítulo XV dos *Parerga*, no diálogo sobre a religião:

Pois, sem dúvida, doutrinas de fé apoiadas meramente na autoridade, no milagre e na revelação são expedientes adequados apenas para a infância da humanidade; qualquer um convirá, porém, que uma espécie cuja inteira duração, segundo as indicações concordantes de todos os dados físicos e históricos, não teve até agora mais que cem vezes do período de vida de um homem de sessenta anos, ainda se encontra na primeira infância. (SCHOPENHAUER, P II cap. XV, 2014, p. 217)¹⁹.

¹⁹ Há outro trecho em que Schopenhauer traz essa data de 6.000 anos, data que remete originalmente da análise da Bíblia pelos cronologistas acerca da idade da Terra, e que Schopenhauer mantém no tocante a origem do ser humano: “Mas deve-se saber que as cabeças ruins são a regra; as boas, a exceção; as eminentes, sumamente raras; o gênio, um *portentum*. Do contrário, como poderia o gênero humano, composto de aproximadamente oitocentos

Segundo Vandenrath, o filósofo deve ter percebido que 6.000 anos é um período relativamente curto de tempo, já que deduz que o homem está na fase infantil de sua história e tem um longo período de maturidade pela frente. Para o autor, o modo como Schopenhauer concebeu as mudanças está estritamente ligado a essa escala de tempo, pois ele, em sua época, não teria como ter ideia da vastidão do tempo e do espaço, nem de como uma forma de vida surge de outra por hereditariedade, mutação, recombinação genética, seleção e isolamento. Assim, Schopenhauer localiza a origem do homem nos macacos superiores, mas não poderia ter adivinhado a relação por descendência comum, vendo no macaco o último passo antes do humano em uma escala e concebendo a origem direta de chimpanzés e orangotangos, o que mostraria o quanto Schopenhauer estava distante de compreender o processo real de desenvolvimento de uma espécie, apesar de estar correto ao afirmar que a cor de pele original da espécie humana é negra e que teve seu surgimento na África.

Para Vandenrath (1976, p. 46), o elemento mais importante presente em Schopenhauer confirmado posteriormente é o pensamento não-antropocêntrico, aceitando o homem como um animal entre outros, o que resultaria no seu “partidarismo apaixonado pelos animais contra seus algozes, o povo”: o homem não é fundamentalmente diferente dos outros seres, tendo como diferença apenas o intelecto, que é secundário e existe em inumeráveis graus, enquanto a Vontade é perfeita e completamente presente tanto no inseto como no homem. Schopenhauer negava (tal como depois Darwin, Huxley e Haeckel) o sentimento de singularidade do homem como um ser separado das outras formas de vida por uma distância intransponível, crendo em sua salvação por Deus, na encarnação com uma alma imortal e em seu papel central na Criação. Não haveria em Schopenhauer, para Vandenrath, essa compreensão antropocêntrica e finalista do homem como a glória da criação ou da história natural. Sem ser depreciativo, Schopenhauer via o homem como um animal, e nele a vontade alcançaria o mesmo que visa em outras espécies. Por não pensar antropocentricamente e conceber a Vontade como uma busca sem fim, Schopenhauer estaria imune a uma visão finalista da história natural direcionada para um reino final da humanidade.

É possível confrontar o argumento de Vandenrath de que Schopenhauer não pensava antropocentricamente. Em alguns pontos, Schopenhauer considera que o humano guarda um lugar especial na natureza, por exemplo, na ética: a espécie humana é a única com possibilidade de atingir a salvação ou redenção pela negação da vontade, a única capaz de liberdade transcendental. Também na estética, sendo a única espécie capaz de contemplar Ideias e ter

milhões de indivíduos, mesmo depois de seis milênios, ter ainda tanto a descobrir, a inventar, a cogitar e dizer?” (SCHOPENHAUER, M II 161 [1844], p. 177).

conhecimento não-interessado dos objetos. Além disso, ele concebe o humano como o grau mais alto de objetivação, como topo da pirâmide e, nos *Parerga*, quando a escala é temporalizada, ele aparece como o ponto final e último estágio do processo de desenvolvimento (PP §85 [1851], p. 196). Schopenhauer não quebra em todos os aspectos com uma visão antropocêntrica, mantendo em diversos pontos uma singularidade especial do ser humano.

Goldschmidt (1984), em *Schopenhauer lecteur de Lamarck: le problème des causes finales*, analisando a reabilitação das causas finais feitas por Schopenhauer, interpreta que ele aceitou tardiamente, nos *Parerga*, um evolucionismo em sentido amplo, ainda que restrito, relacionado a uma história da natureza, que resolveria uma contradição em sua negação do transformismo de Lamarck e a consideração em *O mundo* que a etiologia é acompanhada, através de outro ponto de vista, da filosofia. Segundo o autor, o nome de Lamarck estaria por trás das seções 27 e 28 de *O mundo*, em que Schopenhauer trata da teleologia, mas teria sido omitido devido ao filósofo discordar do modo como o naturalista concebia a adaptação, que, para Schopenhauer, deve ser compreendida a partir da idealidade do tempo. Segundo Goldschmidt (1984, p. 215), a teleologia externa se reduz à uma teleologia interna mais profunda, e, por isso, a metafísica da vontade pode tratar do problema científico do transformismo.

Para Goldschmidt (1984, p. 220), Schopenhauer aceitaria a teoria de Lamarck como uma confirmação de sua teoria, mas em detrimento de seu maior mérito, o transformismo, criticando-o no nível da ciência. De todos os cientistas que Schopenhauer cita, Lamarck seria o único que causa contradição e fornece uma explicação científica e que obscurece a verdade metafísica. Assim, a resposta de Schopenhauer a Lamarck seria duplamente motivada: por um lado, elogia a profunda visão do naturalista, e, por outro, quando Lamarck a justifica pela lenta e contínua adaptação por geração, enxerga nele apenas um “naturalismo”, um “materialismo aquecido”, uma “física sem metafísica”. O transformismo constituiria essa tal “física”, e, por isso, não seria surpreendente o comentário feito acerca de Darwin e seu “empirismo raso e “insuficiente” da ignorância que o tempo é ideal e que a indestrutível Vontade exclui uma história da vida (GOLDSCHMIDT, 1984, p. 221).

Segundo Goldschmidt, a depreciação da história política dotada de valor metafísico (como se tem em Hegel) teria levado Schopenhauer à desconsideração das mudanças da vida e a interpretação dos organismos como atos da vontade feitos “de uma vez por todas” impossíveis de imaginar por serem pré-empíricos. Goldschmidt (1984, p. 222) pondera que essa verdade filosófica não tornaria inadmissível a hipótese evolutiva. Schopenhauer criticaria a transferência do poder efetivo da vontade para a passagem do tempo, que é mera forma

intuitiva. Contudo, esse ato metafísico da vontade, pelo qual o animal é constituído com seus órgãos poderia através da ciência etiológica, considerar esse ato espalhado por um período mais ou menos longo, pois se trataria apenas de uma hipótese científica, deixando intacta a verdade filosófica, que se restringiria ao âmbito da história natural e aos conceitos de causalidade e finalidade. Para Goldschmidt (1984, p. 222), nos *Parerga*, Schopenhauer parece assumir essa hipótese e a levar em conta o problema do transformismo que havia sido interpretado anteriormente como uma ingenuidade materialista e empírica. Neste texto, Schopenhauer definiria a relação dos resultados da geologia com a sua metafísica buscando conciliar as ciências físicas e biológicas ao seu idealismo: esse “acordo não é evidente e o que torna essa tentativa de conciliação dramática, mesmo comovente, é que a aceitação de dados científicos se une ao esforço de manter os direitos da filosofia” (GOLDSCHMIDT, 1984, p. 222, *tradução nossa*), a saber, apesar de tratar empiricamente a “completa história da natureza”, restaria o problema metafísico quanto à essência das forças e o condicionamento do mundo pela consciência.

Segundo Goldschmidt, apesar desse relato da história natural da Terra não tomar Lamarck como uma posição explícita, ele “rasteja sob a caneta do autor” e, ao aceitar um esquema evolutivo, distancia-se do eternalismo aristotélico e da atemporalidade do mundo. Para o autor, seria difícil ignorar que há, nos *Parerga*, “como uma adesão tardia, um pouco restrita, sem dúvida, a um evolucionismo, ou seja, no sentido mais amplo, ao conceito de história, a qual se admite finalmente uma virtude explicativa, pelo menos no nível dos fenômenos” (GOLDSCHMIDT, 1994, p. 224, *tradução nossa*). Os resultados estariam relacionados especialmente à cosmologia e a geologia, introduzindo uma biologia transformista se não aberta, pelo menos implicitamente. Segundo Goldschmidt, é “muito bonito que a consciência científica do filósofo tenda, apenas trinta anos depois, a reconciliar com sua própria visão metafísica essa teoria no ponto preciso que, em primeiro lugar, havia causado contradição” (*Ibidem*). Por outro lado, pelo fato de o nome de Lamarck não receber um lugar de honra no sistema, atesta a repugnância de Schopenhauer pela concepção de um tempo que pudesse criar, “e quanto custou a ele perdoar Lamarck por ter contaminado sua “concepção muito justa e muito profunda da natureza” com esse “empirismo raso” que é a ideia de evolução” (*Ibidem*).

Há outros trabalhos acerca do tema da pesquisa publicados na Alemanha, que foram listados e analisados por Lemanski (2016), cuja revisão possibilita montar um quadro mais completo do debate assim como notar os principais argumentos e noções em jogo.

Noiré (1875, *apud* LEMANSKI, 2016, p. 268) viu similaridades entre a teoria de Schopenhauer e as teorias de desenvolvimento quanto às noções de *scala naturae*, teleologia e na luta pela existência, assim como entre a auto divisão da vontade e a “divergência das formas” de Darwin. A superioridade de Schopenhauer se mostraria na explicação conceitual do que outros teóricos da evolução interpretaram mecanicamente. Segundo Noiré, há contradições internas nas explicações da constância das espécies, na concepção das leis da natureza, do caráter, da teoria da descendência, e na tendência ao idealismo kantiano e ao pessimismo. Assim, apesar de grande verdade, a teoria também teria unilateralidade.

Prochnow (1910, *apud* LEMANSKI, 2016, p. 268-9) viu a conexão de Schopenhauer com o idealismo kantiano e a teoria platônica como uma forma de auto-engano (*Selbstmissverständniss*). Segundo ele, Schopenhauer agregaria várias hipóteses e, entre elas, haveria um parentesco com a teoria do desenvolvimento. O “sentimento interno” de Lamarck seria idêntico à vontade de Schopenhauer. Ambos surgem interiormente e provocam uma adaptação ativa em que o organismo se forma a partir de dentro. A doutrina da descendência seria baseada na ordem crescente da *scala naturae*, já que, no tempo, os estados de matéria mais organizados se seguem dos mais brutos. Schopenhauer teria antecipado a luta das espécies, as leis de Haeckel e Dollo e experimentado uma configuração do lamarckismo. Para o autor, é uma pena que ele seja pouco conhecido pelos biólogos.

Para Steppi (1987, *apud* LEMANSKI, 2016, p. 273-4), a concepção schopenhaueriana do alinhamento perfeito dos órgãos animais a propósitos e as transições das partes biológicas em desenvolvimento de maneira interdependente teriam antecipado a adaptação neodarwinista, a teoria da seleção, a lei biogenética básica de Haeckel e a descendência do homem pelo macaco, além de ter preparado o conceito posterior de mutação. Segundo o autor, Schopenhauer diferiria de Darwin apenas no que diz respeito à consideração anti-histórica da sequência de estágios e a teleologia. Schopenhauer teria recusado explicitamente as teorias francesas de descendência como as de Lamarck e Geoffroy, simpatizando amplamente com a teoria catastrofista de Cuvier porque os quatro estágios consecutivos (mineral, orgânico, animal e humano, antes vistos de modo platônico) se separaram por uma catástrofe geológica, a última tendo ocorrido há seis mil anos quando o homem se originou. Para o autor, Schopenhauer, enquanto “aluno de Cuvier”, afastou-se dos desenvolvimentos recentes das ciências de seu tempo e defendia um pré-formismo.

Para Schröder (1989 *apud* LEMANSKI, 2016, p. 274-5), a filosofia de Schopenhauer possuía traços evolucionistas latentes nos primeiros anos devido a um mal-entendido platônico, contando com aspectos de aporias, contradições e paradoxos resolvidos só nos últimos

trabalhos, em que o platonismo fica em segundo plano e se intensifica o evolucionismo da metafísica da vontade. Schopenhauer lidaria com a questão fundamental das teorias evolutivas, a saber, como a finalidade pode surgir sem causas finais.

Rhode (1991, *apud* LEMANSKI, 2016, p. 275) analisou como componentes científicos cumprem funções metafísicas em Schopenhauer. Segundo ele, a definição vitalista oculta no conceito de força vital de Schopenhauer concordaria essencialmente com o impulso formativo de Blumenbach. Schopenhauer rejeitaria a teoria de Lamarck, pois a era do *homo sapiens*, de 6.000 anos, não seria suficiente para uma evolução gradual. Assim, o filósofo explicaria a descendência do homem com a teoria do cataclismo de Cuvier, da história da Terra numa constante mudança por desastres naturais e desenvolvimento da vida em níveis cada vez mais altos de objetivação de vontade.

Adam (2011, *apud* LEMANSKI, 2016, p. 275) defende que as considerações filogenéticas de Schopenhauer não receberam a devida atenção nas ciências da natureza ou humanas. Quatro pesquisadores teriam notado que a teoria de evolução de Schopenhauer poderia existir: Schultz, Zambonini, Schröder e Spierling, mas a interpretação destes seriam sucintas ou questionáveis. Adam vê Schopenhauer como precursor de Darwin tendo em vista justamente a passagem que fez Vandenrath negar a relação de Schopenhauer com a teoria da evolução, a saber, que a história da espécie humana tem 6.000 anos. Adam vê a teoria da Terra segundo Schopenhauer como miríades de processos em andamento.

Wuketits (2016 *apud* LEMANSKI, 2016, p. 276), influenciado por Lovejoy, considera que o século XVIII realizou com Lamarck a transformação histórico-científica de uma concepção de natureza estática para dinâmica e, assim, não surpreende que Schopenhauer tenha em seus primeiros escritos defendido a constância das espécies e depois tenha feito uma transição para espécies em mudança. Com base nas ideias evolucionistas posteriores – como mudança das espécies, mutacionismo, a geração em útero heterogêneo, a hipótese dos desenvolvimentos paralelos em relação a novas espécies de plantas e animais e a competição pela existência – Wuketits diz que Schopenhauer poderia ser considerado como um representante do pensamento evolutivo no sentido mais estrito. No entanto, por também enxergar inconsistências e ideias obscuras em Schopenhauer (a metafísica da vontade e o magnetismo animal), Wuketits interpretou Schopenhauer como um “pioneiro bizarro” da teoria da evolução e por isso teria permanecido em grande parte despercebido como evolucionista.

A revisão de literatura feita por Lemanski (2016), assim como a sua apreciação crítica dos trabalhos, reforçam a perspectiva e o método da presente pesquisa. Há dois pontos importantes. Primeiro, que diferentes interpretações são possíveis, apesar de baseadas mais ou

menos nos mesmos textos e elementos do pensamento Schopenhauer. O segundo é que alguns autores apontaram que a teoria de Schopenhauer se transformou e apresenta contradições em alguns âmbitos. Tendo isso em vista, a presente pesquisa deixa em suspenso a intenção de harmonizar todas as formulações e resolver incongruências, visando manter as contradições, caso apareçam, que podem indicar caminhos para analisar se houve mudanças na teoria de Schopenhauer.

Lemanski (2016) reitera em sua apreciação crítica que a leitura filológica é necessária para verificar hipóteses de mudanças nas teorias. Segundo ele, isso teria sido feito em alguma medida por Lovejoy, e, apesar de considerar os trabalhos de Schröder e Steppi muito bons, eles teriam falhado ao misturar as formulações de textos distintos e ler apenas as edições finais, sendo, por isso, incapazes de identificar os pontos de alteração. Tendo em vista uma leitura filológica, é valoroso o capítulo “Schopenhauer e la evolluzione” de Ignazio Volpicelli (1988), em que o autor analisa os textos principais do autor e cita as formulações da obra publicada junto às formulações presentes nos *Handschriftliche Nachlass*, ou seja, os cadernos manuscritos de Schopenhauer. Os cadernos são particularmente interessantes, pois a partir deles se percebe de maneira mais datada os momentos em que se desenvolvem as ideias que só depois são publicadas.

Marco Segala (2013), em *Additions and Omissions: the Genesis of Parerga und Paralipomena from Schopenhauer's Manuscripts*, nota a importância dos *Cadernos* para a construção da obra publicada de Schopenhauer, especialmente os *Parerga*. Segundo o autor, Schopenhauer acumula um material escrito imenso que depois é compilado como capítulos de sua obra, por exemplo, o longo capítulo 19 dos *Suplementos*. No caso dos *Parerga*, os *Cadernos* mostram que alguns pensamentos da obra podem ser traçados até antes da publicação de *O mundo*. Estes teriam sido omitidos por não possuírem ainda uma formulação robusta a ponto de serem publicados e articulados no sistema, sendo incorporados apenas décadas depois. Seria o caso das críticas aos idealistas e à filosofia acadêmica, assim como aos assuntos místicos e ocultos, como a visão de espíritos, o magnetismo animal e a magia. Assim, os *Parerga* teriam em sua gênese o compilado de escritos independentes, elementos omitidos das obras anteriores e materiais descartados ou sem valor suficiente naquele momento para publicação. Segundo o autor, é possível notar uma diferença entre os manuscritos anteriores e posteriores a 1844: estes seriam constituídos de notas, textos e fontes coletadas para a preparação de novas edições de obras já publicadas e para os *Parerga*: “A sua função era, não tanto articular o sistema, mas encontrar a chave para uma nova exposição do sistema – uma exposição mais adequada ao público do que aos leitores acadêmicos” (SEGALA, 2013, p. 161). Assim, para o autor, os

Parerga não consistiriam em uma monografia, mas em uma coleção de ensaios, cada qual com a sua própria história e visando alcançar o público. Infelizmente, o Segala não analisou a história da construção do capítulo VI dos *Parerga*, o principal desta pesquisa. Mas uma coisa é certa: os manuscritos são muito importantes para compreensão da gênese desta obra.

Recentemente, outros textos buscaram fazer aproximações entre as teorias de Darwin e Schopenhauer. Schiano (2012), em *De Schopenhauer à Darwin, le théâtre de l'évolution*, realiza um texto de caráter poético, tecendo relações sobre como Schopenhauer e Darwin mudaram o modo como se compreendia o homem em meio ao “teatro” da natureza e da vida, exaltando especialmente os aspectos pessimistas de um mundo aleatório, cego e repleto de sofrimento e sem finalidade.

Giaculli (2017), no artigo intitulado *Una possibile conferma postuma: punti di congiunzione tra Schopenhauer e Darwin*, busca apontar as características compartilhadas por ambos os autores e considerar se a teoria biológica de Darwin possivelmente reafirmaria alguns aspectos do modo como Schopenhauer interpreta a natureza. A autora analisa “a rejeição da explicação teológica da natureza, a ideia de luta pela existência, a importância da conservação, a unidade da descendência, as semelhanças orgânicas, mentais e afetivas entre os seres vivos” (GIACULLI, 2017, p. 130). A autora aponta as dificuldades da comparação, visto as grandes diferenças entre o filósofo e o naturalista e levanta rapidamente a questão se Schopenhauer se aproximou ao longo da vida de uma teoria de mudança de espécies. A aproximação se fundamenta na conclusão de *Sobre a vontade*, em que Schopenhauer afirma que sua metafísica será cada vez mais confirmada pelas ciências empíricas posteriores (cf. VN [1854], p. 215).

A autora analisa não termos teóricos estritos, mas perspectivas da natureza mostrando como é plausível aproximar as visões de Schopenhauer e Darwin. Um ponto particularmente interessante para esta pesquisa é que a autora mostra que uma grande diferença seria a teoria da heterogênese de Schopenhauer, a *generatio in utero heterogeneo*, totalmente divergente do modo como Darwin concebeu a geração de novas espécies. Contudo, considera-se que pode ser justamente por Schopenhauer ter buscado uma explicação do surgimento de uma espécie a partir de outras no âmbito fenomênico e material do mundo (isto é, uma espécie fixa sai do útero ou do ovo de outra espécie fixa). Esse seria um elemento que aproxima Schopenhauer de uma hipótese evolutiva, na medida em que o leva a uma teoria filogenética de descendência. É claro que essa filogênese difere dos mecanismos de Darwin, mas é, possivelmente, o que o aproxima de uma teoria evolutiva em geral.

Muitos intérpretes veem na noção de luta pela sobrevivência a maior aproximação entre Darwin e Schopenhauer. Mas é importante levar em conta que não é *exclusivo* de

Schopenhauer e Darwin analisar a natureza do ponto de vista de um conflito: esse elemento aparece em muitos filósofos, como Thomas Hobbes, mas também em Heráclito e até em Lineu. Enxergar uma luta na natureza os aproxima, mas na medida em que também os une a uma gama de outros autores. Além disso, há aspectos bastante divergentes acerca da noção dessa luta. Em Schopenhauer, há uma luta metafísica das Ideias pela matéria tendo em vista sua objetivação e, uma vez objetivadas, uma luta para a manutenção da forma contra outras ideias que tentam se apoderar da matéria do corpo, inclusive forças físicas e químicas. Há uma luta metafísica, fisiológica e fenomênica, travada contra forças, espécies e humanos, luta que é transposta para a essência metafísica, levando à afirmação de que a vontade é uma auto discórdia. Esses elementos são estranhos ao modo como Darwin compreendeu a luta na natureza, influenciado particularmente por Malthus, que teorizou acerca da competição na sociedade, visto que recursos são limitados e a população cresce exponencialmente. A luta em Darwin é empírica, material, estatística e populacional, com pressões seletivas e maior taxa de sobrevivência e reprodução naqueles mais aptos na conquista dos recursos limitados. Assim, apesar de ser possível fazer aproximações neste âmbito de “visões de natureza”, também é importante marcar as enormes diferenças. Por exemplo, o modo como Schopenhauer interpreta a natureza inclui a predominância da explicação metafísica, o idealismo transcendental, a ética da negação da vontade de vida, entre outros elementos que são absolutamente estranhos à visão darwiniana. Ou seja: eles não veem a natureza da mesma maneira, a despeito de a identificarem como uma luta pela sobrevivência.

Frezzatti (2014) em seu estudo sobre a relação entre Nietzsche e Darwin, pondera que aspectos gerais como “evolucionismo, uso da história, o combate ao criacionismo e à metafísica, a visão de mundo são tentadoras para uma aproximação entre os pensamentos de Nietzsche e Darwin. Porém, eles são inadequados”. Segundo o autor, essas afirmações cobriam delimitar e justificar os elementos de coincidência. De modo análogo, uma aproximação entre Schopenhauer e Darwin deve tomar cuidados com as aproximações muito amplas e gerais que acabam por dizer pouco. Por exemplo, em seu trabalho *Evoluzione e vita in Schopenhauer e Bergson*, Baccelli (2013-14; 2017), aproxima Schopenhauer a Darwin com comparações muito gerais e rápidas que acabam sendo um pouco superficiais ou unilaterais. À diferença de Giaculli (2017), Baccelli buscou aproximar Schopenhauer e Darwin em termos teóricos mais estritos, o que a levou a posicionamentos um pouco complicados. Por exemplo, ela aproxima Darwin e Schopenhauer por ambos constatarem uma força totalizante que guiaria a vida. Considera, ainda, que a descoberta do DNA comprova a unidade dos seres vislumbrada na vontade, e que Schopenhauer estava próximo do naturalismo por conceber uma *escala*

naturae, devido a essa ser uma noção presente em Buffon e Lineu. Não seriam aproximações totalmente equivocadas, mas demasiado amplas e gerais, de forma a ter um significado superficial. Também, a autora usa diversas vezes um argumento que soa insuficiente, ao defender que a metafísica de Schopenhauer ainda deve ser considerada como uma explicação possível para o surgimento da vida porque a ciência ainda não conseguiu chegar a essa resposta pelos seus próprios métodos.

Luís Aguiar de Sousa²⁰, em *Se Schopenhauer tivesse lido Darwin – um contraste entre a filosofia moral de Schopenhauer e Darwin*, busca aproximá-los em relação à noção de compaixão para o filósofo e de empatia para o naturalista. Segundo o autor, a relação é interessante não somente porque Schopenhauer valorizava o ponto de vista objetivo como complementar ao subjetivo, mas por ter sido um dos filósofos que inscreveu o homem na natureza em continuidade com outros seres, e não como um ser a parte, criando um efeito de antecipação do darwinismo. Uma diferença entre a noção de compaixão/empatia seria o pressuposto, pois Schopenhauer assume a existência de uma natureza ou caráter humano, de uma Ideia eterna, do qual decorre a noção de compaixão como sentimento irreduzível. Isso exclui a investigação genealógica da compaixão, que seria irreduzível ao princípio de razão. O ponto de vista de Darwin coloca esses pretensos fenômenos originários ou últimos em um ponto de vista genealógico: espécies não têm naturezas eternas e próprias, essencialmente diferentes umas das outras, e os sentimentos se relacionam a traços empíricos que aparecem e são preservados caso promova a sobrevivência e a reprodução. Sousa considera curioso que Schopenhauer não tenha aplicado à moral o mesmo tipo de análise feita à sexualidade, em que indivíduos pensariam satisfazer seus interesses pessoais, mas agiriam em prol da perpetuação da espécie. Algo similar poderia ter sido pensado em relação à compaixão: um sentimento individual e ilusório, mas que é ação da espécie para promover sua conservação. Sousa faz uma reflexão muito interessante que pode iluminar pontos da presente pesquisa, a saber, que a metafísica de Schopenhauer pode ganhar nova luz se considerada como descrição de caráter quase metafórico daquilo que Darwin elucidou empiricamente.

Julian Young (2005), em seu livro *Schopenhauer*, lê a metafísica da vontade em uma chave evolutiva que ultrapassa o texto do próprio filósofo. Na seção “Evolutionary idealism”, o autor argumenta que o idealismo de Schopenhauer não poderia ser radical, baseando-se em

²⁰ Este texto não possui ano e nem datação de página. Encontra-se publicado pelo próprio autor, pesquisador da filosofia de Schopenhauer e autor da tese *O autoconhecimento da vontade. Um estudo sobre o conceito de subjectividade no sistema filosófico de Schopenhauer* (2013), em sua página na plataforma de divulgação de trabalhos acadêmicos, academia.edu.

argumentos acerca das condições de evolução do cérebro na natureza com o problema se a evolução do intelecto e o idealismo transcendental kantiano se conciliam: “Schopenhauer defende que, através do que sabemos pela ciência natural, especialmente a fisiologia do cérebro e a biologia evolutiva, nós podemos alcançar a mesma conclusão – idealismo radical – que Kant alcançou através da reflexão filosófica” (YOUNG, 2005, p. 28, *tradução nossa*). Para Young (2005, p. 31), Schopenhauer não forneceu uma prova convincente do idealismo radical, mas o apelo à psicologia evolutiva providencia um idealismo parcial: a imagem do mundo ou o modo como as coisas se apresentam à experiência não correspondem a como são.

Young se aproveita da abertura do texto de Schopenhauer para aprofundar consequências de uma visão evolutiva-genética do cérebro para a tese idealista e testar a validade do idealismo transcendental sem se restringir à letra do texto schopenhaueriano. Mesmo que não haja em Schopenhauer um evolucionismo explícito, o seu texto dá margem para que um leitor faça uma leitura evolutiva. Há uma brecha que permite ao leitor se apropriar da hipótese e lhe dar novos rumos com considerações atualizadas, medindo sob a luz da ciência contemporânea a sua plausibilidade e consequências. Assim, um ponto que pode iluminar, portanto, as ocorrências do termo “evolutivo” em comentadores de Schopenhauer é que, mesmo que Schopenhauer não tenha formulado de fato uma teoria evolutiva explícita, há uma abertura na concepção de gênese objetiva e instrumental do intelecto que pode ser explorada às últimas consequências por intérpretes, como o caso de Young e de Mattioli, colocando a hipótese do idealismo schopenhaueriano em teste em termos mais atuais.

Young (2005, p. 77, *tradução nossa*) considera que há uma certa semelhança entre a teleologia de Schopenhauer e o criacionismo: “as ideias platônicas são atos de vontade de forma ‘que haja leões’, ‘que haja antílopes’, e assim por diante”. Para o autor, a noção de espécies como Ideias platônicas estaria próxima da concepção cristã, da vontade criadora de todas as coisas, refletindo a versão cristã do platonismo, em que o esquema das Ideias seria conteúdo da intenção criativa de deus. Contudo, o autor identifica duas diferenças. A primeira é a influência de Espinosa: o criador não está separado da criação, pois a vontade cria a si mesma, concepção oposta ao Demiurgo de Platão e ao Criador da teologia. O segundo é o pessimismo: há um caráter demoníaco na natureza e não divino, bondoso e senciente. A natureza não se importa pelos indivíduos, mas apenas com as espécies e a continuação do sistema de Ideias, com o qual ela parece estar satisfeita. Para conservar seu sistema de Ideias, a natureza faz uma superpopulação do “mundo com membros de uma espécie – diga-se, antílopes – para que haja indivíduos suficientes para mantê-la, mas também um excesso para alimentar outra – diga-se, leões” (YOUNG, 2005, p. 80, *tradução nossa*). Como consequência, dor e morte não seriam

exceções de um estado geral benigno, pois a luta e a guerra são os meios pelos quais a vontade escolheu e se realiza, o que deve ser visto com horror moral, porque os indivíduos são tratados como meios para a vontade atingir seu grande design e sem qualquer perspectiva de melhora ou progresso moral, mas tão somente a perpetuação do sistema de Ideias. Young identifica a estrutura do argumento do design em Schopenhauer, mas de maneira invertida, pois a “Criadora” teria as qualidades contrárias ao Deus cristão, designer do melhor dos mundos possíveis. Segundo Young, o tradicional argumento do design se baseia na harmonia da natureza, na completa adaptação mútua do organismo e do ambiente, como um intrincado relógio que só é concebível como obra de um relojoeiro, e como a ordem é benigna, deve-se considerar o criador do mundo como todo poderoso e benevolente. Segundo Young (2005, p. 81), Schopenhauer concordaria com o argumento, salvo o ponto do mundo ser bom, pois este seria o pior dos mundos possíveis feito por uma vontade sádica. Assim, Young identifica a estrutura do argumento do design em Schopenhauer, algo que o aproxima de um criacionismo de espécies, mas com a vontade cega e sedenta como “designer” no pior dos mundos possíveis e no qual o sofrimento e dor são os meios pelos quais a vontade realiza o que quer. Talvez se possa falar que Schopenhauer faça inversões em relação ao argumento do design em vários pontos, mas não realize a sua superação, por basear-se na harmonia adaptativa teleológica.

Na interpretação de Young (2005), não seria possível aceitar a noção de uma vontade cega no cerne da teleologia. Primeiro, porque Schopenhauer atribui valor moral e condenação à vontade, o que não poderia ser feito se ela fosse realmente cega. E, segundo, porque a vontade seria uma designer equipada com as faculdades humanas de reconhecer as dificuldades a serem enfrentadas e intencional ferramentas. A teleologia estaria na base da metafísica, na medida em que a vontade exhibe direcionamentos, comportamentos dirigidos a alvos ou atributos fisiológicos que preenchem propósitos específicos. Contudo, para Young (2005, p. 85), a noção de teleologia de Schopenhauer traz certos desconfortos quanto a noções problemáticas, sintomáticas do período e que pressentem a resolução da questão por Darwin alguns anos depois

A razão pela qual a teleologia demanda vontade [...] é que ‘nós não podemos conceber claramente uma causa final exceto como um objetivo ou fim intencional. Causalidade ao inverso é impossível, então quando dizemos que a girafa tem um pescoço longo para conseguir alcançar as folhas de árvores altas, ‘alcançar as folhas’, tem que ser de alguma forma localizado em algo que aconteceu antes do pescoço da girafa ter existido, e o único modo em que conseguimos isso é localizar o ‘alcançar as folhas’ como o conteúdo do desejo criativo do mundo-vontade. [...]

Pois o que Darwin mostrou foi precisamente como eliminar o enigma das causas finais sem o apelo à intenção da ‘vontade-mundo’ nem benevolente nem malévol. Ele mostrou que a demonstração de forma “Xs fazem ou possuem Y em ordem de/com os fins de Z’ é redutível s à “Xs sem Y, os quais não podem então Z, tendem a ser eliminados na luta pela sobrevivência antes de reproduzir’. Então, por exemplo, a girafa tem um pescoço longo simplesmente porque girafas privadas de pescoço longos

na aleatória distribuição de características (genes) passaram fome em lugares de árvores altas. (YOUNG, 2005, p. 85-7, *tradução nossa*).

Apesar de acentuar uma leitura evolutiva do idealismo de Schopenhauer, Young não o considera precursor de Darwin por não ter antecipado nem a evolução contínua das espécies e nem a revolução do conceito de teleologia. Segundo o autor, como a explicação de Darwin se tornou parte do senso comum, é difícil apreciar o quanto ela era revolucionária. Seu impacto seria não que humanos descendem de macacos, mas sim a verdade conceitual que o ‘design’ podia ser produzido por causas naturais. Young conclui que, por Schopenhauer utilizar um argumento desviante de design, lê-lo “é estudar a ‘arqueologia’ do pensamento, estudar como o mundo se apresentava para a mente pré-darwiniana – embora uma mente vividamente ciente da tolice de chamar este o ‘melhor dos mundos possíveis’” (YOUNG, 2005, p. 87, *tradução nossa*). O autor aponta que um elemento não-darwiniano em Schopenhauer é o filósofo aceitar uma longa história no tempo até que a Vontade consiga realizar seu sistema de Ideias, mas que, uma vez alcançada essa objetivação, ela fica satisfeita com a mera manutenção das espécies vigentes num sistema fixo de Ideias, sem aceitar uma contínua e indefinida evolução das espécies (Young, 2005, p. 251). Apesar disso, Young analisa Schopenhauer enquanto um precursor da psicologia evolutiva: Schopenhauer identificou o intelecto humano como uma ferramenta de sobrevivência num ambiente competitivo, do que se segue que as coisas não aparecem ao cérebro como são em si mesmas. Uma abordagem com argumentação muito semelhante foi feita por Steven Pinker. Schopenhauer também teria adiantado noções de Richard Dawkins, para quem os humanos são vistos como máquinas de sobrevivência dirigidas pelos genes que controlam o comportamento para maximizar as chances de sobrevivência. Para Young (2005, p. 242-4), poder-se-ia considerar Schopenhauer, se não o pai, o avô da psicologia evolutiva e da sociobiologia.

Baptista e Aldana recentemente produziram artigos sobre a relação entre Schopenhauer e a biologia evolutiva²¹. Segundo os autores (2017, 2019), o conflito interno da vontade e a disputa dos seres vivos por tempo, espaço e causalidade em Schopenhauer tem o mesmo espírito da preservação das raças favorecidas na luta pela existência de Darwin. Haveria

²¹ *Schopenhauer y Charles Darwin: el origen de la vida y de las especies* (2017) e *Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate?* (2019). Os artigos possuem uma estrutura bastante similar: os autores selecionam e organizam trechos da obra de Schopenhauer em quadros temáticos, montam um histórico do pensamento evolutivo ocidental, apontam as noções consensuais entre os pesquisadores e quais questões ainda são debatidas na biologia evolutiva, por fim, fazem uma análise comparativa notando aproximações, distinções e as noções que o filósofo teria antecipado e realizam uma lista de conclusões. É possível fazer uma crítica aos artigos de Baptista e Aldana. Pode ter ocorrido certo exagero na busca por aproximações e antecipações, o que se explica na medida em que este era exatamente o objetivo dos autores. Contudo, a busca desenfreada por precursores pode levar a uma visão acrítica de história. Aqui, comenta-se uma pequena parcela das múltiplas afirmações dos autores.

uma gradação no desdobramento dos seres vivos, mas com o elemento metafísico das Ideias platônicas independentes umas das outras e a adaptação entre ser vivo e ambiente remeteria as espécies prototípicas. Não haveria o conceito de transmutação de espécies concebida como na proposta darwiniana, que considera inúmeras formas transitórias extintas entre as espécies. A transmutação só seria concebida por Schopenhauer nas espécies inferiores, que são exigidas para o surgimento das espécies superiores, tidas como Ideias pré-concebidas em sua forma e que se desdobram de forma paralela. A abordagem metafísica de Schopenhauer, baseada nas Ideias de Platão, junto à falta de razoamento matemático, o deixaria distante da seleção natural, que se baseia em inferências da população média, além de não ter interpretado o ambiente como agente seletor e não via a Terra como um espaço geográfico e evolutivo. Para um leigo, a teoria da evolução das espécies seria automaticamente entendida como “a teoria de Darwin” e, por isso, algumas revisões gerais afirmam equivocadamente que Schopenhauer antecipou o naturalista inglês. No entanto, é preciso reiterar que houve outras teorias evolutivas. Schopenhauer teria antecipado menos Darwin e mais a ortogênese, um modelo de desdobramento das espécies que considera que os organismos se desenvolvem e evoluem de acordo com forças internas e formas preconcebidas, o que seria coerente com a noção de Ideia platônica (BAPTISTA; ALDANA, 2017; BAPTISTA *et al*, 2019).

Segundo os autores, Schopenhauer e Lamarck usaram expressões similares para se referir à força por trás das mudanças corporais, como “o desejo do organismo em atingir um fim”, mas Schopenhauer não teria aceito nem organismos de transição ou Ideias intermediárias, além de não usar o modelo de evolução por uso e desuso. Contudo, Schopenhauer teria usado uma argumentação lamarckiana ao tratar do embranquecimento da pele negra ao longo dos séculos e, ao especular sobre um eventual desaparecimento da espécie, usaria um modelo saltacionista. Schopenhauer aceitaria a geração espontânea em níveis baixos, mas negaria a criação de espécies novas; consideraria a variabilidade interindividual apenas em humanos, não em animais e plantas, e negaria um ancestral comum universal (cf. BAPTISTA; ALDANA, 2017; BAPTISTA *et al*, 2019).

Para Baptista e Aldana, haveria na teoria de dominação por assimilação, segundo a qual o homem precisou assimilar todos os estágios anteriores de objetivação, a essência do que se concebe atualmente como a origem comum de todas as espécies, pois guardaria analogia com a observação que novas espécies conservam estruturas e mecanismos de espécies precedentes (cf. BAPTISTA; ALDANA, 2017, p. 286). Ele teria antecipado o conceito da biologia moderna de conhecimento inato dos organismos que os leva a desenvolver condutas em situações que ainda não experimentaram, assim como o conceito de instinto anteciparia o

conceito moderno de padrão fixo de ação, isto é, de uma resposta não aprendida e uma sequência motora altamente estereotipada diante de um estímulo específico (BAPTISTA *et al*, 2019, p. 288). A descrição da “Metafísica do amor sexual” anteciparia argumentos da sociobiologia, dos padrões de comportamento na atração entre um casal com a finalidade de reprodução. E, apesar de misógina, a teoria do amor sexual anteciparia a discussão moderna da psicologia evolutiva sobre a relação entre os sexos e as influências na construção da mente masculina e feminina, assim como o funcionamento do inconsciente da psicologia evolutiva contemporânea (BAPTISTA *et al*, 2019, p. 288-9).²²

Segundo Baptista et al (2019, p. 292), a concepção de origem e desenvolvimento das espécies teve um papel secundário nos esforços de Schopenhauer em providenciar um meio para a salvação; mas ele teria integrado o acelerado crescimento do conhecimento evolutivo de sua época com os postulados fundamentais do papel das Ideias no aparecimento dos fenômenos. A partir da metafísica das Ideias platônicas, e tendo em vista o conhecimento acumulado das ciências naturais, Schopenhauer faria um “esforço constante para conciliar o conceito de protótipo estável derivado da Ideia (metafísica) com a evidência acumulada da mudança na cadeia dos seres (física), muitas vezes com o preço de aparentes contradições” (BAPTISTA *et al.*, 2019, p. 292). Uma dessas contradições, segundo os autores, seria a noção de espécie pré-concebida enquanto Ideia, mas que pode sofrer certa mudança no tempo; essa não teria sido interpretada como parte de um processo de especiação (*Ibid.*, p. 292).

A revisão de literatura leva a algumas conclusões. Uma delas é uma corroboração da hipótese que possivelmente Schopenhauer mantenha formulações parcialmente incoerentes ao longo dos escritos. Assim, faz-se necessário manter um olhar neutro diante dos textos sem a pretensão de acomodar todas as formulações. Apesar de alguns autores identificarem um certo

²² Outras aproximações feitas pelos autores: a análise das desvantagens do desenvolvimento da razão, como a vulnerabilidade à enfermidade, é próxima ao tema central da medicina evolutiva, que estuda a relação entre desenvolvimento da memória e da abstração com a estruturação de sintomas obsessivo-compulsivos. A enfermidade como processo curativo seria análoga a teoria do “valor adaptativo dos sintomas”. A insistência de Schopenhauer do corpo como condição do conhecimento da vontade é uma contribuição ao desenvolvimento do conceito de mente corporizada (*embodied mind*). O uso de Schopenhauer das causas finais e eficientes despreveria processos investigativos na medicina evolutiva. A tendência à harmonia externa e interna é uma precursora metafísica da proposta da interdependência e determinação recíproca da vida com a geografia. Não há suporte o suficiente para uma analogia entre os modelos evolutivos de morfologia construcional e panbiogeografia, apesar de terem semelhanças superficiais com o “design restritivo e baseado na Ideia” de Schopenhauer e sua descrição do ambiente físico que espera futuras espécies. Os autores assemelham a teoria de Schopenhauer com o modelo “natural drift”, ou deriva evolutiva, quando acidentes e o acaso guiam o processo evolutivo (cf. BAPTISTA; ALDANA, 2017; BAPTISTA *et al*, 2019). No artigo *Psychotherapists: Should we meet Arthur Schopenhauer?*, Baptista (2017) afirma que Schopenhauer antecipou alguns elementos da neurociência cognitiva e da psicanálise e psicologia evolutiva. Ele chega a conclusões em comum com a leitura de Young (2005) acerca de Schopenhauer ter adiantado aspectos da sociobiologia e a teoria do gene egoísta de Dawkins, mas não a evolução contínua das espécies segundo Darwin e nem a abordagem darwiniana de teleologia.

evolucionismo em Schopenhauer, especialmente Lovejoy (1911), parece haver certo consenso que ele não se dá nos termos da teoria de Darwin e Schopenhauer estaria mais próximo de outros modelos evolutivos. Mas, para além de termos teóricos estritos, há algumas noções e visões de natureza próximas entre o filósofo e o naturalista: o mais citado é a natureza interpretada como uma luta pela conservação ou sobrevivência, mas mesmo nesse aspecto em comum, os pressupostos e a significação dada para essa luta por Darwin e Schopenhauer são destoantes.

O sentido concebido pelo termo "evolução" é determinante. Por vezes, ele é utilizado num sentido muito amplo e, às vezes, como algum sinônimo de “teoria de Darwin”. Além disso, é preciso se atentar para o fato de que alguns intérpretes escreveram textos antes da teoria de Darwin ser aceita e, assim, possuem um paradigma de referência distinto. A mistura de sentidos e a polissemia do termo “evolução” pode estar na raiz de muitas confusões de interpretação, também porque, às vezes, o termo é usado vagamente apenas para indicar “desenvolvimento”.

Percebe-se que as interpretações giram em torno mais ou menos dos mesmos elementos do pensamento de Schopenhauer. Lemanski (2018) sintetizou quais são os textos principais em discussão:

Na história da recepção (*Rezeptionsgeschichte*), foram considerados especialmente os §§25-9 da terceira edição de *O mundo como vontade e representação*, nos quais Schopenhauer trata dos graus de objetivação da vontade e a teleologia. Aqui muitos autores viram a antecipação de um elemento teórico darwinista, circunscrito em palavras-chave como “luta pela existência”, “sobrevivência do mais apto” e, também, “adaptacionismo”. Da segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, especialmente o capítulo “Anatomia comparada”, em que está contida a análise da teleologia. Muitos botânicos e zoólogos intérpretes de Schopenhauer vêem referências particulares à doutrina de descendência e adaptação, bem como um exame dos naturalistas relevantes na época. Nos capítulos 24, 26-28, 44 [do segundo tomo], muitos intérpretes encontraram paralelos com teóricos evolucionários e, sobretudo, examinaram os temas da “matéria”, “teleologia”, “instinto”, “vontade de vida” e “amor sexual”. Especialmente o último aspecto oferece pontos de comparação com a “seleção sexual” de Darwin e o mutacionismo moderno. No segundo volume de *Parerga e Paralipomena*, o capítulo 6 foi examinado de forma mais intensa na presente pesquisa temática. A antropogênese encontrada no §91, no qual Schopenhauer introduz a expressão “*generatio in utero heterogeneo*” [...], foi vividamente discutida. Schopenhauer explica que os primeiros humanos nasceram na Ásia do pongo e na África do chimpanzé. Os críticos de uma teoria da evolução em Schopenhauer, por outro lado, referem-se principalmente a uma passagem do §174 (cap. XV), em que Schopenhauer explica que a humanidade tem apenas 6.000 anos. (Lemanski, 2018, p. 336, *tradução nossa*).

Foi notado que há modos diferentes de formular questões próximas: se Schopenhauer foi um evolucionista e quais seriam as características desse evolucionismo; se Schopenhauer mereceria ser considerado na história da ideia de evolução; quais conceitos de Schopenhauer são antecipações de conceitos de Darwin ou da biologia evolutiva; e quais são elementos comuns entre Schopenhauer e Darwin – seja em aspectos teóricos estritos ou em aspectos mais

gerais, no sentido de uma visão de mundo; e qual a validade da teoria de Schopenhauer em relação à ciência atual.

Autores identificaram pontos diferentes da obra em que apareceriam elementos evolucionistas ou que possibilitasse a leitura em uma chave evolutiva. Alguns o identificam na noção de escala de objetivações da vontade, que vai do mais simples ao mais complexo – ao que se pode contra-argumentar que se trata de uma escala atemporal, ideal e lógica, ao invés de real, cronológica e empírica, apesar de Schopenhauer parecer operar com certa ambiguidade. Outros viram um evolucionismo, ou interpretaram evolutivamente, a teoria da gênese e desenvolvimento do intelecto na natureza, que aparece em *Sobre a vontade na natureza* e nos *Suplementos*. Outros creditaram uma teoria evolutiva à formulação do cap. VI dos *Parerga*, na “completa história da natureza” e a teoria da descendência das espécies e do homem a partir dos macacos superiores, junto aos seus movimentos de migração e transformação decorrente da mudança de região.

A revisão da literatura indica posições diferentes que um leitor pode ter diante da obra de Schopenhauer. Apesar de impeditivos de pensar a metafísica da vontade dentro do paradigma evolutivo, o leitor consegue ver proximidades, semelhanças e, o que é bastante interessante, *significado* na doutrina de Schopenhauer dentro do paradigma evolutivo. Apesar da doutrina de Schopenhauer refletir conceitos pré-darwinianos, o leitor faz paralelos com a evolução, a despeito desse, diga-se, “descompasso conceitual”. Pode-se ler a doutrina da gênese do intelecto de Schopenhauer numa chave evolutiva contemporânea ou interpretar a evolução sob a luz de algumas noções de Schopenhauer. Ou ainda, se pode interpretar Schopenhauer como uma certa verdade metafórica e filosófica do que depois Darwin analisou empiricamente.

A aproximação entre Schopenhauer e uma teoria evolutiva depende do recorte feito da obra, da interpretação feita, dos elementos priorizados e também daqueles ignorados. Caso o leitor priorize determinados aspectos, se torna mais forte o aspecto ideal da filosofia de Schopenhauer. Caso se priorize outros, aproxima-se mais de uma hipótese evolucionista. Seja como for, deve-se tomar cuidado com a unilateralidade de leitura, por exemplo, selecionar apenas os textos que são interessantes para provar uma hipótese e ignorar aqueles que a contrariam. É frutífero manter em mente que Schopenhauer é um universo de misturas de elementos.

As leituras que visam atualizar as teses de Schopenhauer são interessantes para indagar a sua validade, mas não colaboram para o estudo exegético, isto é, na compreensão das teses originais e suas relações internas e externas. A presente pesquisa busca ler Schopenhauer em seu contexto histórico, que corresponde à época das ciências naturais anteriores ao surgimento

da teoria darwiniana, mas que já conta com algumas teorias acerca do surgimento e das transformações da vida na ordem do tempo. É de maior interesse considerar Schopenhauer dentro de seu período histórico e em como ele engloba influências variadas, lendo-o num trabalho arqueológico da mente pré-darwiniana, como disse Young (2005). É dentro de seu contexto que se mostra a genialidade de Schopenhauer.

3 A CRONOLOGIA COMPLEXA E A MISTURA DE VOZES

[...] talvez alguém venha a obter daí a impressão como se um velho lesse o livro de um jovem em voz alta e, todavia, frequentemente o deixasse cair, para entregar-se a excursos próprios sobre o tema.
(SCHOPENHAUER, QR [1847], 2019, p. 25)

O conceito central da pesquisa é o de espécie em sua relação com o tempo na metafísica de Schopenhauer. O problema da pesquisa é se essa relação se transformou ao longo da obra e se as últimas formulações, do *Parerga*, poderiam ser consideradas evolucionistas. Trata-se da tese de Lovejoy (1911), segundo a qual Schopenhauer converteu tardiamente seu sistema num evolucionismo que era inexistente em 1818, evolucionismo que, segundo o autor, não seria notado caso o leitor busque harmonizar todos os escritos ou interprete as últimas formulações sob a luz da teoria platônica de *O mundo*.

Essa hipótese, para ser conferida, requer uma metodologia específica: a leitura cronológica e filológica da obra, assim como a suspensão provisória do pressuposto que o sistema é inteiramente harmonioso. Para um autor como Schopenhauer, este é um ponto delicado e que requer esclarecimentos. A leitura filológica não é comum na pesquisa-Schopenhauer, que prioriza uma interpretação que concebe todas as formulações como parte de uma unidade em mútua conciliação e sustentação. Não se defende que a abordagem filológica seja a ideal na pesquisa-Schopenhauer para toda e qualquer problemática, mas, sim, que algumas leituras podem se beneficiar de uma leitura cronológica e pela análise dos movimentos da obra. O objetivo da presente pesquisa e da revisão de literatura fez necessária a adoção dessa metodologia, pois ela possibilita a verificação das mudanças no sistema.

A leitura filológica foi recomendada por Lemanski (2016) para verificar a hipótese de mudança na teoria, fazendo-se necessário ler as formulações separadamente e checar as mudanças feitas nas reedições das obras. Um método similar foi utilizado por Brandão (2008), que será abordado mais à frente. Essa leitura guarda duas dificuldades: primeiro, as reedições com adições de conteúdo e a mistura de vozes e, segundo, as noções de pensamento único, orgânico e de sistema. Este capítulo visa esclarecer essas dificuldades e justificar a organização da segunda parte do trabalho, que segue uma cronologia simples, contudo, verificando a cronologia real e complexa da mistura de vozes.

O presente capítulo apresenta a cronologia das publicações e reedições da obra de Schopenhauer, analisando alguns pontos expressos principalmente nos prefácios; exemplifica que tipo de mudanças são identificadas nas reedições; aborda a relação do sistema de base com

os seus textos complementares – visto o “evolucionismo” de Schopenhauer pertencer a um texto complementar tardio relativamente a um sistema estabelecido há décadas; analisa a censura feita por Lovejoy (1911) àqueles que buscaram harmonizar o sistema; aborda que tipo de harmonia se poderia esperar entre os escritos e que consequências uma mudança causaria em um pensamento único e orgânico; por fim, considera a forma como Segala (2018) compreendeu uma aparente mudança no pensamento de Schopenhauer através da análise do contexto e intenção da obra.

No prefácio à primeira edição de *O mundo como vontade e como representação*, redigido em 1818, Schopenhauer esclarece que o livro é a comunicação de uma *Weltsanschauung*, uma visão ou intuição de mundo. O livro guarda uma unidade, é um pensamento único, decomposto em partes apenas para fins de comunicação. Assim, o *conteúdo* é diferente da *forma* (linhas e páginas). O pensamento único é orgânico: uma parte contém o todo, assim como o todo contém as partes. Por isso, o leitor apreende a unidade do pensamento depois de ler o livro duas vezes. Em sua primeira leitura, conhece as partes em uma sequência. Na segunda, elas serão iluminadas e esclarecidas pelo conhecimento do todo. O livro não tem uma sequência lógica linear, isto é, não ascende como um prédio, em que primeiro há uma base que dá o fundamento e, depois, as partes se erguem umas sobre a outras já firmemente estabelecidas até por fim alcançar um topo sustentado pelo todo e que não sustenta mais nada. Mesmo assim, há certo ordenamento, apresentando ao leitor primeiramente o que se precisaria de menos pressupostos para compreender.

O Mundo está dividido em quatro livros, organizados sob dois pontos de vista: o da vontade e o da representação. Segundo Schopenhauer, o leitor pode iniciar a leitura por qualquer um deles, mas só se compreende um com a compreensão de todos. Schopenhauer faz algumas exigências ao seu leitor: ele precisa conhecer a obra de Kant, ler o apêndice “Crítica da filosofia kantiana”, também *Sobre a visão e as cores* e a *Quadrúplice raiz* – esta última é a tese de doutoramento de Schopenhauer (1813), que estaria contida no Livro I se já não estivesse sido publicada. Também é proveitoso que o leitor conheça Platão e os Vedas. Quando Schopenhauer afirma, em 1818, a unidade de seu pensamento, é a este corpus que ele se refere.

Após a publicação de sua obra, Schopenhauer sofre algumas desilusões: a tiragem de *O mundo* não é vendida, o livro é praticamente ignorado e seus cursos na Universidade não conquistam público. Essa falta de repercussão de suas ideias elucida a introdução de sua próxima publicação, *Sobre a vontade na natureza*, de 1836, em que Schopenhauer diz quebrar seu silêncio de dezessete anos para apontar àqueles que deram atenção à sua filosofia algumas confirmações empíricas de pesquisadores imparciais (VN [1836], p. 43). Segundo ele, seu

sistema é o único que mantém uma fronteira firme com as ciências empíricas, ao contrário dos outros sistemas que flutuam no ar, pairando acima do chão da realidade (VN [1836], p. 44).

Segundo Schopenhauer, as ciências empíricas confirmam a sua “verdade fundamental”. No que esta consiste, ele explica numa única frase que possui duas páginas de extensão. Mas, em resumo: o cerne, o ponto central do sistema e a verdadeira metafísica consistem na verdade fundamental e paradoxal da distinção entre aparência, ou representação, e coisa em si, e que essa última, o substrato de toda a realidade, é imediatamente conhecida em cada um como vontade. O intelecto, e com ele o seu produto, o mundo como representação, é um resultado secundário e tardio da vontade, sendo esta fundamentalmente distinta e plenamente independente daquele (VN [1836], p. 44). Essa verdade, esse dogma fundamental e paradoxal da doutrina “é o pensamento central que condiciona todas as outras partes de minha filosofia” (VN [1836], p. 46). Na conclusão do escrito, ele reitera a unidade de seu pensamento: “Atrevo-me a dizer, no geral, que nunca houve um sistema filosófico que fosse tão completamente talhado de *uma só peça* como é o meu, sem lacunas ou remendos. Ele é, como eu disse no prefácio ao mesmo [*o Mundo*], o desdobramento de um pensamento único” (VN [1836], p. 210).

Em 1844, é publicada a segunda edição de *O mundo* junto ao Tomo II, os *Suplementos* ou *Complementos* (ambos traduzem o termo *Ergänzungen*). Trata-se de uma obra bastante extensa e organizada com a mesma divisão em quatro livros que o Tomo I. Schopenhauer, em 1844, enumera em *O mundo* as seções que antes eram separadas apenas por quebras de linhas e adiciona remissões entre os dois Tomos, indicando a relação de complementariedade entre seções específicas de *O mundo* e seus respectivos capítulos dos *Suplementos*. Os textos de *Sobre a vontade na natureza* e *Os dois problemas fundamentais da ética* estariam contidos no Tomo II, caso não estivessem já publicados separadamente, e são considerados como pressupostos (cf. M II [1844], p. 231 e p. 553). Neste entrelaçamento, todos os escritos se constroem como uma única grande obra. E ele reafirma: “quem quiser conhecer bem a minha filosofia, de modo geral faço a exigência de que leia cada uma das linhas que publiquei” (M II [1844], p. 553).

O prefácio à edição de 1844 é bastante esclarecedor quanto ao significado dos *Suplementos* no sistema e é também enigmático quanto a possíveis mudanças na teoria. Schopenhauer diz não ter encontrado nada na obra que devesse ser retirado e que suas convicções fundamentais se confirmaram. As alterações feitas no Tomo I diriam respeito a objetos secundários e não-essenciais, consistindo em pequenos acréscimos para melhor esclarecimento (M I [1844], p. XXXVII). Ele marca a distinção entre uma correção e uma complementação: a *Crítica à filosofia kantiana* recebeu “correções significativas e acréscimos

pormenorizados, que não podiam ser trazidos num livro suplementar”. Já em relação ao sistema de *O mundo*, que recebeu seus *Suplementos*, diz o filósofo:

Nestes casos escolhi a forma do aumento e da melhoria, visto que os vinte e cinco anos transcorridos desde a composição do primeiro tomo produziram na minha maneira de exposição e no tom da sua apresentação uma mudança tão marcante que não se poderia amalgamar, num todo, o conteúdo do segundo tomo com o do primeiro sem que em tal fusão ambos sofressem. (SCHOPENHAUER, M I [1844], 2015, p. XXXVII-XXXVIII).

Ao que Schopenhauer adiciona o instigante trecho:

Por consequência, ofereço as duas obras separadas e nada mudei da primeira exposição, mesmo lá onde eu, agora, amiúde me expressaria de maneira completamente diferente. Em verdade, quis estar em guarda para não corromper o trabalho dos meus anos juvenis com críticas rigoristas da idade avançada. O que, nesse sentido, seria para corrigir far-se-á por si mesmo no espírito do leitor com a ajuda do segundo tomo. (SCHOPENHAUER, M I [1844], 2015, p. XXXVIII).

Este trecho é bastante significativo e ao mesmo tempo enigmático àquele que busca mudanças na teoria de Schopenhauer. Pois, se por um lado, ele diz que nada encontrou que devesse ser mudado, por outro, afirma que já não se expressaria daquela forma, mas que manteve suas formulações por não querer corromper o trabalho de juventude com críticas. Então, o leitor faz essas correções por si mesmo em seu espírito, tendo como ajuda o segundo tomo. Essa colocação, no mínimo, deixa seu intérprete confuso: como saber e distinguir quais são esses momentos a que ele se refere? Quais formulações ele não mais faria, mas não quis corrigir? Além disso, deixar essa tarefa de correção ao seu leitor poderia levar a especulações e suposições subjetivas.

Schopenhauer esclarece que o tempo e a diferença entre os períodos de vida estão na base da complementariedade dos tomos, cada um fornecendo o que é próprio de cada idade:

Ambos [os tomos] possuem, no sentido pleno do termo, uma relação de complementariedade um com o outro, na medida em que esta se baseia no fato de uma idade da vida do ser humano, em termos intelectuais, ser justamente o complemento da outra. Por isso se verá que não apenas cada tomo contém aquilo que o outro não contém, mas também que o mérito de um reside precisamente naquilo que falta ao outro. Se, portanto, a primeira metade da minha obra possui em relação à segunda a vantagem daquilo que somente o fervor da juventude e a energia da primeira concepção podem atribuir, ao contrário, a segunda metade excederá a primeira pela maturidade e completa elaboração dos pensamentos, já que estas são frutos extraídos unicamente de um longo decurso de vida e dedicado trabalho. Pois, quando tinha a força para conceber originariamente o pensamento fundamental do meu sistema e de imediato segui-lo em suas quatro ramificações, destas retornando à unidade do seu tronco e, em seguida, expondo o todo de maneira clara, ainda não podia estar na condição de elaborar todas essas partes do sistema com o acabamento, a riqueza e a completude que só uma meditação de muitos anos sobre isso permite e que é exigida para explicitar e comprovar o sistema mediante inumeráveis fatos, apoiá-lo na mais diversas provas, iluminá-lo nitidamente de todos os lados, colocar os diferentes pontos de vista em novo contraste, separar de forma pura os variados materiais e os apresentar numa ordem sistemática. Por isso, embora fosse mais agradável ao leitor ter toda a minha obra numa única peça, em vez de, como agora, em duas metades para serem trazidas juntas em seu uso, queira ele pensar que para isso seria exigido de minha parte a realização num único período de vida daquilo que apenas em dois períodos é

possível, na medida em que, para tanto, teria de possuir numa só e mesma idade as qualidades divididas pela natureza em dois períodos de vida completamente diferentes. (SCHOPENHAUER, M I [1844], 2015, p. XXXVIII).

Segundo o filósofo, as duas metades devem ser trazidas juntas, o que seria vantajoso ao leitor, que “encontrará algumas compensações, pelo desagradável uso simultâneo de dois tomos, na variedade e no alívio que traz o tratamento do mesmo objeto pela mesma cabeça, no mesmo espírito, porém em anos bem diferentes” (M I [1844], p. XXXVIII). Um último ponto importante a partir deste prefácio é que é preciso que o leitor conheça e leia o Tomo I antes de ler o Tomo II para que este faça sentido: “do contrário, ser-lhe-ia muito difícil conceber a coerência do sistema que só o primeiro tomo apresenta, enquanto as principais doutrinas são fundamentadas mais pormenorizadamente e desenvolvidas por completo no segundo tomo.” (M I [1844], p. XXXVIII). Ou seja, a compreensão do complemento traz mais dificuldade se não contar com o conhecimento do sistema de base.

Ao adicionar mútuas remissões entre os Tomos, Schopenhauer induz seu leitor a pressupor que os capítulos complementares se encaixam sem contradições com as seções do Tomo I, consistindo apenas na complementação e desenvolvimento em detalhes de uma ideia já apresentada na obra de 1818. Mas talvez não seja sempre esse o caso: um exemplo é a análise de Brandão quanto ao conceito de matéria, em que a complementação pode trazer elementos novos e às vezes conflitantes:

Por exemplo, remeter o primeiro livro de *O mundo* aos quatro primeiros capítulos dos seus *Complementos* exige um esforço de acomodação entre eles e uma interpretação retroativa que o próprio Schopenhauer camufla sob a promessa de que aquilo que se lê no segundo volume de *O mundo* já foi tratado na sua primeira edição. (BRANDÃO, 2008, p. 17-8).

Quanto às alterações feitas nos quatro livros do Tomo I, a comparação das edições mostra que elas, de fato, são poucas. Muitos são comentários que reformulam e explicitam o originalmente apresentado ou agregam à tese exemplos e citações da literatura. Algumas adições são óbvias, pois citam diretamente obras posteriores à 1818. Mas há algumas bastante curiosas e determinantes, que serão abordadas conforme necessidade ao longo do trabalho. Mas mesmo pequenas mudanças são indicativas dos movimentos do pensamento do filósofo e indicam que elementos não constavam na formulação original.²³

²³ Alguns exemplos de adições de 1844: a frase: “cada animal só pode alcançar a sua existência pela supressão contínua da existência de outro; assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne” (M I 175, p. 171); o parágrafo acerca da negação da noção de alma cognoscente com liberdade empírica na §55 (M I 345, p. 338-9). Outra alteração interessante de 1844 é a adição de “(platônicas)” após as três ocorrências do termo “Ideias” no §28 (M I 182- 184, p. 177-180); a identificação do “cérebro” com entendimento (M I 24, p. 23); o aparecimento do termo “unité de plan” (M I 115, p. 113); assim como “a *forma substantialis* de Aristóteles designa exatamente Aquilo que aqui nomeio o grau de objetivação da vontade em uma coisa” (M I 170, p. 166); o parágrafo acerca da inocência das plantas (M I 186, p. 181-2); e a afirmação que a “harmonia vai só até onde torna possível a

As maiores mudanças no Tomo I estão na “Crítica da filosofia kantiana”, que sofreu correções e muitas adições. Cerca de 40 páginas são acrescentadas e muitas afirmações são reconstruídas. Talvez isso se deva ao refinamento da leitura dos textos kantianos que Schopenhauer pôde fazer desde a primeira edição.

Depois de lançar os *Suplementos*, Schopenhauer republica, em 1847, a segunda edição de sua tese de doutoramento de 1813, a *Quadrúplice raiz*. Ela é republicada com muitas correções, alterações e adições. Ainda, depois da segunda edição há trechos adicionados por Schopenhauer que postumamente são incorporados no texto por Frauenstädt (que também realiza leves alterações, como por exemplo, ajustar referências). No prefácio a esta reedição de 1847, Schopenhauer comenta que o texto original de 1813 era um escrito juvenil, com erros e máculas, e que às vezes não se atenta ao mais importante (lembrando-se, curiosamente, que a *Quadrúplice Raiz* era a introdução necessária ao *O mundo* de 1818):

Esta dissertação filosófica elementar, publicada pela primeira vez no ano de 1813, quando obtive com ela meu título de doutorado, tornou-se depois a infraestrutura de meu sistema inteiro. Por causa disso, ela não deve faltar no comércio livreiro, como se tornou o caso há quatro anos, sem que eu o soubesse.

Agora, porém, pareceu-me irresponsável enviar novamente ao mundo um tal trabalho infantil, com todas as suas máculas e erros. Pois considero que não pode mais estar muito distante o tempo em que não poderei emendar mais nada, somente com o qual, porém, primeiramente se inicia o período de minha autêntica influência, a qual estou certo que será longa [...]. Por isso, até onde era concernente, ajudei retrospectivamente o presente trabalho de juventude e, na brevidade e insegurança da vida, tenho até que considerar como uma sorte especial que ainda me tenha sido concedido corrigir, aos 60 anos, aquilo que escrevera aos 26. (SCHOPENHAUER, QR [1847], p. 23).

Na reedição, Schopenhauer diz ter tentado preservar a voz de seu eu-jovem – no que nem sempre foi bem-sucedido:

Ao fazê-lo [corrigir a obra], porém, foi meu propósito proceder com indulgência com o meu jovem homem e, tanto quanto possível, deixá-lo tomar a palavra e também falar até o fim. Só onde ele proferia algo incorreto ou supérfluo, ou também deixava de lado o melhor, eu tive, contudo, de tomar-lhe a palavra; e esse foi o caso com suficiente frequência, de modo que talvez alguém venha a obter daí a impressão como se um velho lesse o livro de um jovem em voz alta e, todavia, frequentemente o deixasse cair, para entregar-se a excursos próprios sobre o tema. (SCHOPENHAUER, QR [1847], p. 25).

Schopenhauer nota que com essa interferência, a obra perde sua unidade inicial e a mistura de vozes é perceptível ao leitor talentoso. Ele caracteriza as duas vozes: a do jovem é suave e modesta, confiante e esperançosa; porém, é ingênua: pois o velho, com sua voz firme, áspera e também indignada – indignação que será perdoada pelo seu leitor – notou o quanto a Academia e a sociedade pouco se importavam com a verdade:

CONSERVAÇÃO do mundo e dos seus seres, os quais, sem ela, há muito tempo teriam se extinguido” (M I 192, p. 187).

É fácil prever que uma obra retocada desse modo e depois de tão longo não pôde mais, de forma alguma, alcançar a unidade e a redondeza que só pertencem àquelas que são concluídas de um único molde. Já até mesmo no estilo e na exposição far-se-á sensível uma diferença tão inconfundível que o leitor talentoso jamais estará em dúvida se ele ouve o velho ou o jovem. Pois com efeito, há uma longa distância entre o suave e modesto tom do jovem homem, que expõe sua matéria cheio de confiança, sendo ainda ingênuo o suficiente para tão seriamente acreditar que para todos os que se ocupam com filosofia nenhuma outra coisa possa importar senão a verdade e que, por consequência, quem a promove será bem-vindo entre eles – e a voz firme, por vezes, porém áspera do velho, que no entanto finalmente teve que descobrir em que nobre sociedade de negociantes e submissos criados ele caiu, e o que ele têm propriamente em vista. Sim, se agora por vezes a indignação lhe brota de todos os poros, o leitor equânime não pensará mal dele [...] (SCHOPENHAUER, QR [1847], p. 25).

Por fim, Schopenhauer diz que se tem que aceitar essa mistura de vozes, pois não se trata de uma complementação separada; “também não importa que se saiba o que escrevi com 26 e o que escrevi com 60 anos” (QR [1847], p. 27), importa o conhecimento verdadeiro contido no escrito. Quanto a essas mudanças vistas na obra devido ao passar da idade, o prefácio de 1854 à segunda edição de *Sobre a visão e as cores* indica de que tipo são essas alterações em meio à verdade da doutrina. Neste texto, ele diz lamentar o mesmo que já havia lamentado na reedição de *Quadrúplice Raiz*: que há no texto uma mistura de vozes, no caso, com a revisão de uma mão quarenta anos mais velha. Segundo o autor, apenas elementos não essenciais se alteraram, e o escrito permanece tão verdadeiro quanto antes – assim como um homem tem uma essência imutável, embora sua forma varie:

Encontro-me na estranha situação de ter de revisar para uma segunda edição um livro que escrevi há 40 anos. Como o homem em seu âmago e em sua verdadeira essência permanece imutável e sempre o mesmo – ao contrário de sua casca, ou seja, sua aparência suas maneiras, sua caligrafia, seu estilo, suas tendências e gostos, seus conceitos, opiniões, entendimentos, conhecimento etc., que sofrem grandes modificações com o passar dos anos -, esta pequena obra de minha juventude permaneceu a mesma em sua essência, porque a sua matéria e o seu conteúdo continuam de fato tão verdadeiros como antes, mas revisei sua parte externa, sua apresentação e sua forma até onde era possível. Ao mesmo tempo, porém, é preciso considerar que a mão que revisa é 40 anos mais velha do que a que escreve, por isso, não foi possível evitar aqui o mesmo inconveniente que já tive de lamentar na segunda edição do tratado *Sobre o princípio de razão suficiente* (p.7), pois o leitor ouve duas vozes diferentes – a do velho e a do jovem – com tanta clareza que quem tem um ouvido apurado jamais terá dúvida sobre quem realmente está falando. (SCHOPENHAUER, VC, Prefácio à 2ª edição, [1854], 2003)

Chama a atenção a quantidade de fatores que Schopenhauer considera mutáveis a despeito de sua essência ser imutável: a aparência, a maneira, a caligrafia, o estilo, a tendência, o gosto, os conceitos, as opiniões, o entendimento, o conhecimento etc.

Em 1851, sete anos depois da publicação dos *Suplementos*, há a importante publicação dos *Parerga e Paralipomena*, com a qual Schopenhauer conquista fama. O segundo tomo são os *Paralipomena*. Trata-se, como consta em seu subtítulo, de *Pensamentos específicos, mas ordenados sistematicamente, sobre vários objetos*. São mais complementos. Também estes

estariam contidos em *O mundo* e seus *Suplementos*, como ele diz em 1859 no terceiro prefácio ao *Mundo*:

Sete anos após o aparecimento da segunda edição publiquei dois tomos intitulados *Parerga e Paralipomena*. Aquilo contido nesta última palavra são acréscimos à exposição sistemática da minha filosofia que encontrariam o seu lugar mais apropriado nos presentes tomos: contudo, tinha então de colocá-los onde podia, pois era bastante duvidoso se viveria para ver esta terceira edição. Tais acréscimos são encontrados no segundo tomo dos mencionados *Parerga* e facilmente se os reconhecerá nas epígrafes dos capítulos. (SCHOPENHAUER, M I, Prefácio à 3ª ed., [1859], 2015, p. XLV).

Nos *Parerga* se encontram as formulações mais importantes da presente pesquisa, especialmente no capítulo VI, “Sobre filosofia e ciência da natureza”. Schopenhauer segue adicionando conteúdo a esse livro após a sua publicação original de 1851, visando uma futura segunda edição, que não se concretizou devido a sua morte em 1860. As edições brasileiras são publicadas com esses adicionais, que, segundo o tradutor, trazem um ritmo um pouco “truncado” ao texto.²⁴

Em 1854, alguns anos depois de *Parerga*, é publicada a segunda edição de *Sobre a vontade na natureza*, um dos textos principais da presente pesquisa e no qual a mistura de vozes é bastante relevante. O propósito do escrito, como dito, é apresentar as confirmações da ciência empírica à metafísica da vontade. O texto recebe uma grande quantidade de acréscimos, do que se pode concluir que a busca por confirmações na ciência continua sendo um interesse de Schopenhauer, que nunca parou de relacionar seu sistema com a literatura científica. É particularmente interessante que, em 1854, ele adicione alguns casos problemáticos de serem explicados pela sua metafísica, como, por exemplo, o caso da extinção dos dodôs e o esquema osteológico comum a todos os vertebrados, que o leva a assumir que uma forma animal descende da outra. Assim, a revisão da reedição mostra problemas posteriormente enfrentados pelo filósofo, assim como a solução intentada por ele e a que tipo de hipótese essas dificuldades o levaram (na interpretação de Lovejoy, levaria a “conversão do sistema ao evolucionismo”). A edição final nubla a visão da construção da obra e pode criar ilusões que o jovem já possuía uma leitura muito ampla e abrangente das ciências, quando em realidade isso foi se construindo ao longo de muitos anos e, também, conforme o progresso de ciências como a anatomia comparada e a fisiologia na Europa do século XIX.

²⁴ “Tendo escolhido a edição de Hübscher como base, o leitor terá acesso a os adendos que Schopenhauer preparou para uma futura segunda edição autorizada dos *Parerga e Paralipomena*. Essa edição, entretanto, não chegou a ser publicada e os acréscimos aqui presentes muitas vezes deixam o texto final truncado e indevidamente túrgido pelas referências literárias e científicas, o que dificulta sem dúvida o reconhecimento do valor literário da obra” (RAMOS, F. C. Introdução. In: *Sobre a filosofia e seu método*. São Paulo: Hedra, 2010)

Sobre a mistura de vozes em *Sobre a vontade*, há um caso interessante que vale à pena citar para fins de ilustração de algumas alterações impossíveis de serem notadas até mesmo por aquele “leitor talentoso de ouvidos apurados”. No seguinte trecho do capítulo “Fisiologia e patologia”, em que os textos sublinhados são adições de 1854, lê-se frases intercaladas e quase um coro de vozes entre o jovem e o velho, em que este vem para complementar as teses daquele, resultando num texto composto em que “dois Schopenhauers” se misturam:

Mas a verdadeira metafísica ensina – nos que esse eu físico é mero produto, ou, muito antes, a aparição de algo espiritual (a vontade) que a própria matéria é condicionada pela representação, na qual ela existe exclusivamente. Intuir e pensar serão explicados cada vez mais a partir do organismo, mas jamais o querer – pelo contrário: a partir deste será explicado o organismo; conforme demonstrarei sob a próxima rubrica. Eu estabeleço, pois, primeiramente *a vontade enquanto coisa em si* como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação [altera *Objektivität* para *Objektivierung*], o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo. Essa parte é ela mesma a vontade de conhecer objetivada (tomada representação), uma vez que a vontade necessita da cognição para seus fins. Essa função, porém, condiciona por sua vez o mundo como representação em sua totalidade, e com isso também o próprio corpo, na medida em que este é um objeto da intuição, e mesmo a matéria em geral, uma vez que esta só é dada na representação. Pois um mundo objetivo sem um sujeito em cuja consciência ele existe é decerto algo absolutamente impensável. A cognição e a matéria (sujeito e objeto) existem, portanto, apenas relativamente uma para a outra e constituem a *aparição*. (SCHOPENHAUER, VN [1836, sublinhados de 1854], 2015, p. 67–8)²⁵

Por fim, em 1859, um ano antes da morte de Schopenhauer, há a publicação da terceira edição de *O mundo* junto com a segunda edição dos *Suplementos*. Essas mudanças de 1859 são adições do Schopenhauer quando contava mais de setenta anos de idade e após ter publicado todo o restante de suas obras. Aqui, as confusões em relação à temporalidade da obra são mais gritantes, porque quatro décadas separam a primeira da terceira edição de *O mundo*. Alguns trechos são de 1859 e, no entanto, podem passar a impressão de terem sido escritos em 1818. Alguns exemplos: a citação acerca da escola védica não negar a existência da matéria, mas, sim, afirmar que ela depende da percepção mental (M I 4, p. 4), e a diferenciação entre *Stoff* e *Materie* e a crítica ao materialismo (M I 33, p. 32)²⁶. Schopenhauer troca o termo *Gattung* por *species*, *Geschlecht* por *genus*, e adiciona o termo *Klasse* acima das famílias (M I 81, p 81);

²⁵ Ao longo do trabalho, adicionaremos sublinhados para sinalizar os trechos adicionados nas reedições, com a data explicitada entre colchetes.

²⁶ Outra adição, de 1859, frequentemente citada é: “No fundo tudo isso assenta – se no fato de a vontade ter de devorar a si mesma, já que nada existe de exterior a ela, e ela é uma vontade faminta. Daí a caça, a angústia e o sofrimento” (M I 183 [1859], p. 179). Também a seguinte famosa metáfora é de 1859: “Vemos, pois, que DE FORA jamais se chega à essência das coisas: por mais que se investigue, obtêm – se tão somente imagens e nomes. Assemelhamo – nos a alguém girando em torno de um castelo, de balde procurando sua entrada e que de vez em quando desenha a sua fachada. No entanto, este foi o caminho seguido por todos os filósofos que me antecederam. (M I 118 [1859], p. 116)” É de 1859 a crítica ácida em M I 146 direcionada ao “tosco materialismo”, à “estúpida negação da força vital”, aos “átomos oníricos”, ao “éter imaginário”, às “teorias rasas, mecânicas, democritianas, bestas e verdadeira grosseiras” daqueles que negam Goethe para acreditar na teoria das cores de Newton (M I 146 [1859] p 143).

também em M I 192 e 195, *Gattung* é trocado por *species*. No quarto livro, o filósofo troca diversas vezes o termo “ético” (*etische*) por “moral” (*moralische*).

Se o texto da *Crítica da filosofia kantiana* recebeu muitos acréscimos e correções em 1844, em 1859 ele recebe um tanto mais de adições. Trata-se de um texto em que há uma mistura das vozes de “três Schopenhauers”, cada um com tom diferente, mas em prol de uma mesma tese. Essa mistura é vista, por exemplo, na crítica à prova físico-teológica (M I 605 - 610, p. 589-594). O seguinte resumo ordena a série da argumentação do texto e indica que elemento é trazido por cada voz (Jovem [1818], Maduro [1844] e Velho [1859]):

– Jovem: Kant destruiu a teologia especulativa com as três ideias da razão.

– Velho: Kant destruiu o teísmo. A filosofia acadêmica é uma filosofia de brinquedo, em sua exaltação a Leibniz.

– Maduro: Hume contribuiu criticando a teologia popular, deixada intocada por Kant.

– Jovem: A prova ontológica é um jogo de conceitos, refutado por Aristóteles. A prova físico-teológica é uma amplificação da prova cosmológica refutada em *A crítica da faculdade de julgar...*

– Velho: ...e pelo meu “Anatomia Comparada” em *Sobre a vontade na natureza*.

– Maduro: se Kant tivesse abordado a teologia popular, teria a quarta prova, a keraunológica, motivada pelo medo e esperança de ganhar algo por súplicas.

– Velho: Esse desejo é a origem dos deuses.

– Maduro: Hume criticou essa prova. Kant colocou em embaraço os professores de filosofia. É falsa a identificação de materialismo com ateísmo contra a visão teísta e finalística de natureza: essa é a mentalidade inglesa.

– Velho: ... essa mentalidade inglesa se mostra em Owen, ainda preso num velho debate entre inteligência ordenadora e materialismo, dizendo com infantil ingenuidade “teleologia, ou, teologia científica”, ignorando os avanços da *Crítica do juízo teleológico* e do meu *Sobre a vontade*.

– Maduro: Há um falso dilema entre teísmo/teleologia e materialismo, resolvido por Kant.

– Jovem: Kant disse que as ideias transcendentais eram princípios reguladores para o avanço do conhecimento, mas em verdade, elas a atrapalharam.

– [Em 1844 retira um texto do jovem dizendo que agora abordaria a ética kantiana.]

– Maduro: A noção de alma como substância imaterial, simples e pensante foi prejudicial às verdades de Cabanis, Flourens, Hall e Bell. E Kant em seus *Prolegômenos* disse que ideias razão seriam contrárias ao conhecimento racional da natureza.

– Velho: Foi mérito de Frederico ter possibilitado a obra de Kant, o que dificilmente seria ousado por um professor assalariado.

As três vozes vêm em defesa de uma mesma tese geral, mas cada uma com pontos diferentes da questão. O leitor que abre o texto não sabe quem argumenta daquela forma. Para fazer essa descoberta, é preciso comparar as edições. Tendo apenas a edição final, pode-se cair em enganos, como achar que o jovem em 1818 já possuía um conhecimento extenso de Kant e Hume e de alguns fisiólogos – algo que acontece ao longo do tempo.

Acerca da reedição de 1859, o velho adiciona bastante conteúdo à segunda edição dos *Suplementos*. Algumas adições são explícitas, pois estão em seções separadas, como é o caso da “Observação ao que foi dito sobre Bichat” (M II 301–304, p. 320-324) e o apêndice à “Metafísica do amor sexual” acerca da pederastia (M II 642–649, p. 668-675). Ao longo do livro, há muitos parágrafos que pertencem ao velho, além de adicionar muitas alusões para ilustrar suas teses, por exemplo, na teoria do risível e em sua teoria da hereditariedade.

O seguinte caso (um tanto extremo, é verdade) ilustra como eram as anotações de Schopenhauer nas edições físicas de sua obra, que depois são incorporados na reedição:

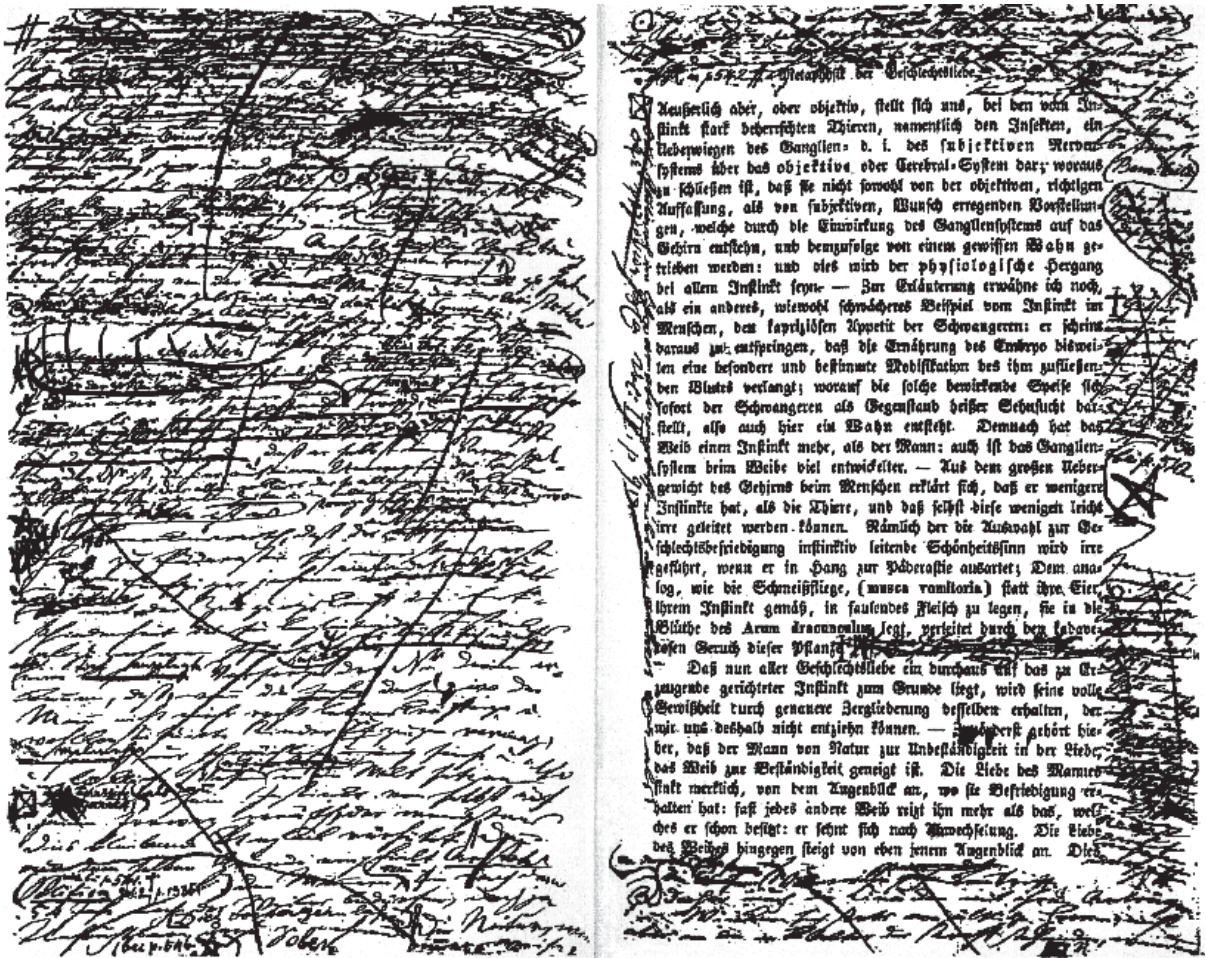


Figura 01: Anotações de Schopenhauer em sua edição física dos *Suplementos* de 1844. “Faksimile des Handexemplars zu Bd. II^o”. retirado de “Anhang”, Schopenhauer im Kontext.

O percurso histórico da obra, a recuperação dos prefácios e a leitura comparada das edições mostram que realizar uma leitura filológica de Schopenhauer é uma tarefa delicada, pois os textos não possuem uma cronologia simples, mas sim uma cronologia complexa e que fica oculta nas reedições. Para identificar e isolar o que pertence ao jovem e ao velho, é preciso mapear o que foi alterado e adicionado. Só assim é possível saber com certeza que elementos podem ter entrado na obra tardiamente. É por isso que Lemanski (2016) criticou autores que apontaram para uma mudança na teoria de Schopenhauer, mas utilizaram apenas a edição final dos escritos ou misturaram todas as formulações.

A leitura filológica não é comumente empregada para interpretar Schopenhauer. Diante da obra schopenhaueriana, é mais comum ler os textos lado a lado. Essa abordagem se justifica porque é coerente com o modo como Schopenhauer quis ser lido, ao defender que seu pensamento é único e que os textos devem ser trazidos juntos, além de ser coerente com as mútuas remissões entre as obras que o próprio filósofo faz questão de adicionar na obra inteira, inclusive na edição de 1859, “amarrando” todos os textos num único sistema. Nessa leitura, se misturam as formulações para se tirar delas uma síntese do posicionamento de Schopenhauer. Tal abordagem esconde os períodos diferentes em que Schopenhauer publicou, nublando a historicidade da construção da obra e impedindo de verificar seus movimentos, além de fortalecer o pressuposto que os textos são harmonizáveis dentro de uma visão de mundo una e consistente. A pesquisa deixa provisoriamente em suspenso a expectativa que os textos são absolutamente conciliáveis, que não possuem contradições e que os complementos são meros desenvolvimentos do que já estava no sistema de 1818.

Em alguma medida, o método filológico foi empregado por Eduardo Brandão em *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer* (2008). Este estudo mostra mudanças no desenvolvimento da obra quanto à concepção de matéria, especialmente a partir da década de 30 e que, conseqüentemente, trazem mudanças para a metafísica da natureza. Brandão utiliza uma separação artificial de fases em Schopenhauer e compara as diferenças entre as edições das obras. Segundo o autor, há dois sentidos para a noção de matéria: “Idéia que ganha espaço *gradualmente* na teoria da representação de Schopenhauer; assim, tomamos um cuidado que não é muito usual nos trabalhos sobre sua filosofia: datar suas obras e, especialmente, comparar sempre que necessário as suas edições” (BRANDÃO, 2008, p. 17). O autor reconhece que esse não é o procedimento mais comum na leitura de Schopenhauer e a vê como uma estratégia para percorrer “os labirintos” da filosofia de Schopenhauer, um “autor que raramente admite modificações no seu pensamento, preservando suas obras a todo custo e nelas apresentando contradições enormes, muitas vezes absolutamente consciente delas” (BRANDÃO, 2008, p.

17). Segundo ele, a teoria da representação é contraditória, especialmente a partir de *Sobre a vontade*. Quanto às contradições, Brandão enxerga sentido nelas e sugestões de direcionamentos do pensamento de Schopenhauer:

Na tentativa de compreender o filósofo no interior de suas contradições, percebe-se, por paradoxal que pareça, que elas fazem sentido na maioria das vezes: são recuos, mudanças e escolhas – e, em especial, no caso da noção de matéria – que denunciam as direções em que se articula o seu pensamento. Nosso objetivo levou-nos, assim, ao interior da sua metafísica da natureza: mas foi necessário, no mesmo movimento, visitar a estética e a moral – e não é essa a contrapartida esperada de um “pensamento único”? (BRANDÃO, 2008, p. 18)

Brandão distingue três fases em Schopenhauer: a primeira consiste nos escritos de *Sobre visão e as cores* e a *Quadrúplice raiz*, a segunda é *O mundo*, e a terceira são os textos a partir de *Sobre a vontade na natureza*. A divisão realizada na presente pesquisa é diferente, devido à hipótese que é na década de 50 que o sistema ganha uma formulação evolutiva e, portanto, busca rastrear a inserção da voz do velho Schopenhauer nos textos de juventude, a fim de identificar o que é adicionado nesta década e o que já estava na obra desde a primeira formulação.

A presente pesquisa foi bastante influenciada por Lovejoy (1911), quem censurou aqueles leitores que buscaram harmonizar todos os textos, o que teria nublado a constatação do evolucionismo de Schopenhauer. Entretanto, é necessário criticar esta posição do autor. Parece que não se pode considerar que Schopenhauer abandonou o seu sistema de juventude e a teoria das Ideias. Parece ser, sim, preciso fazer uma harmonização entre as formulações. Ela parece ser demandada, pois a voz do velho vem, em tonalidade mais madura e munida de mais evidências, em prol das teses do jovem e fazendo coro a elas, e não as negando – pelo menos nos textos complementares, o que pode ser diferente naqueles textos que foram *corrigidos*, a saber, a *Quadrúplice raiz* e a *Crítica da filosofia kantiana*. E, mesmo com algumas mudanças, é impressionante a coerência que Schopenhauer manteve num sistema ao qual se dedicou por décadas. Há correções, conceitos utilizados em outras direções, alguns desvios de significado, mudança de tom e ênfase, a entrada de novos elementos etc. Mas, em geral, o sistema guarda concordância e mútua sustentação – que, por sua vez, pode causar desconforto pelas contradições e paradoxos.

Mas, se há contradições, em que termos se daria essa harmonização? Ela não pode ser de uma coerência lógica estrita: paradoxos permeiam a filosofia de Schopenhauer e se acentuam com o tempo. Além disso, o próprio filósofo não concebia seu sistema como ascendente em termos lógicos e incorpora paradoxos no coração de seu pensamento: sua epistemologia é construída ao redor da antinomia da faculdade de conhecimento. Uma chave possível é pensar

a harmonia dos textos com base na noção de pensamento único e orgânico de *O mundo*, e, especialmente, na noção de dogma fundamental em *Sobre a vontade na natureza*, a saber: o mundo é vontade e representação, sendo que esta é secundária e acidental e aquela é primária. Outras teses orbitam este dogma e, como seu sistema não é arquetônico, a quebra de uma tese periférica não implica a demolição e queda do todo. Se algumas teses mudam, são as circundantes de seu dogma fundamental, que nunca se abalou. O “coração” do organismo é o mesmo: o mundo é vontade e o mundo é representação.

Talvez explorar a noção de um sistema enquanto organismo seja elucidativo.²⁷ Um organismo é uma unidade fechada em si e em relação simbiótica entre suas partes e o meio, que passa por muitas transformações durante sua vida devido à alimentação, crescimento, desenvolvimento e influências do ambiente. Apesar disso, mantém a unidade identitária que possui desde o nascimento. Talvez as transformações do sistema de Schopenhauer sejam como um organismo que se transforma enquanto cresce e interage com o ambiente, realizando trocas com o meio, enquanto mantém a sua identidade e unidade.

Explorando ainda a noção de organismo para pensar as transformações, o pensamento único faz com que um conceito estabelecido em uma parte do sistema gere consequências no corpo inteiro. O conceito de espécie não é importante apenas na metafísica da natureza, mas efeitos dele se estendem até a epistemologia, a estética e a ética. A noção de espécie é global na obra de Schopenhauer e articula todos os campos do pensamento único. Isso tem implicações importantes, pois alterar uma noção chave acarreta, em alguma medida, uma mudança no sistema enquanto um todo, gerando abalos no pensamento único inteiro devido à relação simbiótica entre as partes. Sendo assim, trata-se de um conceito que não poderia ser mudado sem consequências em outras áreas, como se um órgão fosse transfigurado, gerando efeitos dessa mudança no corpo inteiro, causando uma reorganização do organismo para se adequar àquela transformação pontual. Isso leva à hipótese que Schopenhauer não poderia abandonar a noção de “espécie fixa atemporal” sem que isso gerasse repercussões profundas e abalos no sistema, especialmente na estética e na ética, onde a noção de Espécie Humana ou Humanidade possuem papéis determinantes.

A noção de espécie só se esclarece com uma visão totalizante da metafísica da natureza. Primeiro, porque as espécies, tanto animais quanto vegetais, não existem isoladas.

²⁷ No prefácio de *O mundo*, a noção de pensamento único e orgânico aparece em contraposição à noção de sistema, que seria arquetônico (M I [1818], p. XXV). No entanto, em *Sobre a vontade*, Schopenhauer se refere à sua filosofia como um sistema, que possui raízes na efetividade (VN [1836], p. 44). Por isso, considera-se aqui seu pensamento como um sistema orgânico.

Relacionam-se com o todo da natureza, de modo que a mudança das espécies ou faunas no tempo envolve a mudança da totalidade da natureza no tempo como parte da progressão ascendente. Segundo, porque Schopenhauer faz um pensamento único e um sistema orgânico, em que uma parte sustenta o todo e o todo é sustentado pelas partes, ou seja, a noção de espécies complementa a totalidade do sistema, mas só é explicada dentro dele. Por isso, uma compreensão global é necessária para compreender o significado da noção de espécies, sendo preciso percorrer os diversos âmbitos e pontos de vista do sistema schopenhaueriano: epistemologia, metafísica da natureza, ética e estética.

Segundo Brandão (2008), a noção de uma unidade de pensamento na verdade cobraria que *fossem feitas* mudanças na obra. Mas Schopenhauer mantém intocadas formulações que entram em contradição. Segundo o autor, talvez se deva compreender então um pensamento único em elaboração, que mantém seu fundamento, mas altera sua estrutura:

[...] podemos perceber, na primeira edição de *O Mundo como Vontade e Representação*, uma mesma idéia unindo todos os momentos do texto – ainda que esta relação se estabeleça, em inúmeras passagens, carregada de contradições com outros textos publicados posteriormente. E talvez seja na fidelidade a este “pensamento único” que residam tanto a força quanto a vulnerabilidade da filosofia de Schopenhauer. Este custo que o próprio filósofo assume determina uma postura que o leva a manter intocados nas várias edições de suas obras (e refiro-me aqui particularmente à sua obra maior) trechos fundamentais para a estrutura do seu sistema, que no entanto tornaram-se ou parciais ou contraditórios: e porque estes textos são fundamentais na filosofia de Schopenhauer, não sofreram as modificações que seriam exigidas para a “unidade” de seu pensamento. Assim, talvez devêssemos entender que, se ao menos não estamos autorizados a falar em fases na filosofia de Schopenhauer (mesmo porque, textos das diferentes “fases” coexistem, aos olhos de Schopenhauer, sem o menor problema), devemos perceber um “pensamento único” em elaboração, o qual, mantendo sempre seu fundamento, altera entretanto a sua estrutura. (BRANDÃO, 2008, p. 212).

Marco Segala, em *Filosofar sem metafísica? Dos Suplementos aos Parerga* (2018), trata das mudanças que a noção de “metafísica” apresenta ao longo dos textos, aparecendo em *O mundo* como ontologia da vontade, e, em textos posteriores, como hermenêutica da experiência. O autor questiona como se deveria interpretar essa mudança, ainda mais considerando que Schopenhauer publica novamente o escrito, o que parece indicar que a metafísica ontológica nunca foi abandonada:

Esta passagem da metafísica que expressa uma ontologia para uma metafísica compreendida como hermenêutica da experiência, na verdade, capta os núcleos temáticos das principais obras de Schopenhauer em diversos momentos da sua reflexão filosófica: a temática ontológica surge com clareza em 1819, enquanto aquela da filosofia como interpretação da experiência é proferida nos textos de 1844 e 1851. Tudo ocorre como se Schopenhauer tivesse adquirido a consciência de que, de um ponto de vista teórico, a abordagem de 1819 era insustentável e reconduzia a sua filosofia ao dogmatismo que foi definitivamente posto em xeque pela *Crítica da razão pura*.

Todavia, esta interpretação não leva em conta que Schopenhauer nunca abandonou a versão de *O mundo como vontade e representação* publicada em 1819. Esta é

republicada em 1844 e em 1859 com adições e modificações que, contudo, não tocam o conteúdo. Surge então uma interrogação: por que em 1844 Schopenhauer escolheu republicar a metafísica ontológica de 1819 junto com a metafísica da experiência dos *Suplementos*? Curiosamente esta pergunta não é muito disseminada na pesquisa sobre a natureza da metafísica em Schopenhauer. (SEGALA, 2018, p. 113–4).

Segundo Segala (2018, p. 115), é possível compreender a republicação ao considerar que, apesar das diferenças que parecem indicar uma distância conceitual, os textos tardios “iluminam alguns aspectos da metafísica da Vontade que não foram enfatizados em *O mundo*, embora já estivessem presentes”. Para o autor, é preciso assumir que a ontologia de 1819 não foi abandonada e, para compreender a noção de metafísica enquanto hermenêutica da natureza, é preciso entender o contexto: “A minha proposta é interpretar as escolhas de Schopenhauer à luz do contexto, particularmente em relação aos eventos da metafísica e da ciência na primeira década do século XIX e depois a partir dos anos trinta.” (SEGALA, 2018, p. 116). Pelo contexto, compreende-se que a mudança foi motivada pelo silêncio e a incompreensão da obra de 1819 e tinha a intenção de que a nova edição pudesse ser avaliada positivamente, na medida em que a metafísica enquanto hermenêutica da experiência afastava Schopenhauer dos sistemas pós-kantianos dogmáticos que propuseram sistematizações definitivas sobre o saber do mundo. Esta perspectiva permitiu o diálogo entre o saber metafísico e o conhecimento científico em acelerado processo de mudança e que necessitava de uma metafísica que acomodasse essas transformações. Dessa maneira, a “noção de metafísica como hermenêutica da experiência não negaria a ontologia, mas abriria uma nova possibilidade de diálogo com a ciência” (SEGALA, 2018, p. 118) e Schopenhauer, com o texto dos *Suplementos* e dos *Parerga*, “não iniciava uma nova fase filosófica que renunciava à metafísica ontológica [...], mas inaugurava um filosofar que reconhecia para as ciências um lugar de relevo e de diálogo real com a metafísica” (SEGALA, 2018, p. 118).

A formulação do “tardio evolucionismo” nos *Parerga* talvez possa se enquadrar neste movimento da obra identificado por Segala, de uma metafísica que adquire novas formulações conforme considera o avanço das ciências, pretendendo manter um diálogo e uma relação de fundamentação com o conhecimento científico. Uma leitura como a de Segala levaria a assumir que, como as republicações indicam, Schopenhauer nunca abandonou a noção de espécies fixas e atemporais, mas sua ênfase mudou para dialogar com o rápido desenvolvimento da ciência.

Espera-se ter mostrado neste capítulo a complexa cronologia da obra de Schopenhauer, quais as dificuldades e, também, a necessidade em se fazer uma leitura filológica da obra quando se busca verificar possíveis mudanças em seu sistema. Por isso, esta pesquisa analisa os textos separadamente, apontando o que pertence a cada edição. A separação permite identificar como a noção de espécie em relação ao tempo foi abordada por Schopenhauer ao

longo de décadas de produção filosófica, e que tipos de problemas e noções foram inseridas, ao longo do tempo e dentro do sistema. Esta pesquisa se detém em textos selecionados da obra publicada, e não aborda outros materiais que seriam muito importantes para uma reconstrução filológica, como as cartas, os cadernos e as preleções de Schopenhauer, trabalho que em muito excederia a possibilidade desta dissertação.

4 AS ESPÉCIES EM O MUNDO COMO VONTADE E COMO REPRESENTAÇÃO

(...) os animais existiram antes dos seres humanos, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por consequência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse abrir-se. E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto (SCHOPENHAUER, M I 35 [1818], p. 35).

O mundo como vontade e como representação (1818) é a obra principal de Schopenhauer e constitui a base fundamental de seu pensamento. Os quatro livros que a constituem tratam, respectivamente, da teoria do conhecimento, metafísica da natureza, metafísica do belo e metafísica da ética. Os livros possuem perspectivas diferentes, abordando o mundo do ponto de vista da vontade ou da representação. A mudança de ponto de vista implica em modos diferentes de compreender e articular a noção de espécie, que conseqüentemente adquire nuances e abordagens diferentes. Dessa forma, as quatro partes do *Mundo* fornecem elementos para elucidar como, em 1818, Schopenhauer compreendia a noção de espécie enquanto parte integrante de seu sistema e sua visão de natureza e qual é a sua relação com a temporalidade do mundo e a atemporalidade da essência metafísica. Posteriormente, será possível analisar como essas noções se desenvolveram, se há mudanças e dificuldades na acomodação entre o conjunto de escritos de Schopenhauer.

4.1 A REALIDADE ENQUANTO REPRESENTAÇÃO, O PROBLEMA DO MATERIALISMO E A ANTINOMIA

Quando se pensa em uma possível evolução da natureza, fala-se da profusão e multiplicidade dos animais empíricos no mundo material em transformação temporal e gradual. Mas, para Schopenhauer, este mundo é uma representação do sujeito, existindo como tal unicamente para os entes cognoscentes, ou seja, os animais. Assim, o primeiro ponto a se esclarecer é o que é a representação, como se deve considerar a realidade material e qual o problema envolto em filosofias que se detêm somente neste lado do mundo.

Segundo Schopenhauer, a representação é uma relação entre o sujeito e o objeto: essa afirmação é uma verdade que pode ser expressa *a priori* e anuncia a forma geral e universal da experiência possível e imaginável, pois “o que existe para o conhecimento, portanto o mundo inteiro, é apenas objeto em relação ao sujeito, intuição de quem intui, numa palavra,

representação” (M I 3 [1818], p. 3). A representação tem como forma primária, básica e essencial a relação entre sujeito e objeto, enquanto tempo, espaço e causalidade são formas subordinadas. Estas formas são essenciais ao objeto e, devido à relação intrínseca com o sujeito, pertencem também a ele e podem ser conhecidas *a priori*: “neste sentido, podem ser vistas como o limite comum entre sujeito e objeto” (M I 30 [1818], p. 29).

As formas dos objetos são expressas pelo princípio de razão, tema da dissertação de doutoramento de Schopenhauer em que ele delimita os fundamentos suficientes das quatro classes de representação. Daí o título *Sobre a quádruplice raiz do princípio de razão suficiente*. Cada classe se fundamenta em uma raiz do princípio de razão ou fundamento (*Grund*) suficiente, respondendo à pergunta do porquê algo ser tal como é e não de outro modo. A primeira classe são as representações intuitivas, fundamentadas no princípio de razão do devir: a lei *a priori* de causalidade, função do entendimento. A segunda classe são as representações abstratas, os conceitos, conhecidos pela razão humana a partir do princípio de razão do conhecer. As representações de tempo e espaço são regidas pelo princípio de razão do ser e se fundamentam em formas puras do sujeito. A quarta classe são os motivos, fundamentados no princípio de razão da motivação e conhecidos através de uma junção entre o sujeito do querer e o sujeito do conhecer, que apreende a sua própria vontade na consciência mediante a forma interna do tempo.

A classe mais relevante para a presente pesquisa é a primeira, das representações intuitivas e remetem à causalidade, ao mundo material ou realidade empírica ou mundo material. Trata-se do mundo conhecido por todos os animais pelo entendimento e o mundo no qual existem estes organismos cognoscentes. Este mundo é investigado, enquanto representação, pelas ciências da natureza e pela abordagem materialista, que estudam, entre outros tópicos, as transformações materiais tomando como guia o princípio de razão do devir (ou seja, a causalidade ou transformação temporal dos estados da matéria), descrevendo uma sucessão de estados e o desenvolvimento progressivo da natureza indo do mais simples ao mais complexo.

Contudo, Schopenhauer é crítico da vertente materialista. Segundo o filósofo, o materialismo conceberia o objeto com uma existência independente do sujeito que conhece, pressupondo que a matéria, o tempo, o espaço e a lei de causalidade teriam uma existência absoluta: o materialismo “assume a lei de causalidade como fio condutor e com ela quer progredir tomando-a como uma ordenação de coisas a subsistir por si, *veritas aeterna*; em consequência, salta por sobre o entendimento, unicamente no qual e para o qual existe a causalidade” (M I 32 [1818], p. 31). Guiando-se por este fio condutor, o materialismo postula

estágios sequenciais, visando “encontrar o mais simples estado de matéria para, em seguida, desenvolver todos os outros a partir dele, ascendendo do mero mecanismo, ao quimismo, à polaridade, à vegetação, à animalidade” (M I 32 [1818], p. 31). Neste panorama, o último elo da cadeia causal seria a sensibilidade animal e o conhecimento, que surgiriam como “mera modificação da matéria, um estado produzido a partir desta pela causalidade” (M I 32 [1818], p. 31).

O problema desse procedimento, diz Schopenhauer, é que não se pensa realmente na matéria, mas tão somente na representação: “a mera matéria que imaginávamos pensar no materialismo, de fato não a tínhamos pensado mas tão somente no sujeito que a representa, no olho que vê, na mão que a sente, no entendimento que a conhece” (M I 32 [1818], p. 31). Ao ignorar que o objeto existe somente para um sujeito como sua representação, o materialismo cai numa petição de princípio, pois pressupõe, para desde um primeiro pretense estado da matéria, as formas da cognição animal que são o último elo da cadeia de causas: “seu último resultado, laboriosamente produzido, o conhecimento, já era pressuposto como condição absolutamente necessária no primeiríssimo ponto de partida” (M I 32 [1818], p. 31-2).²⁸ Para Schopenhauer, a afirmação que o conhecer é uma modificação da matéria é tão verdadeira quanto a que a matéria é uma modificação do conhecer e, por isso, o fim e o ideal da ciência da natureza de vertente materialista é impossível de ser levado às últimas consequências.

Segundo Schopenhauer, a ciência não se caracteriza por encontrar a verdade ou por ultrapassar a representação alcançando a essência íntima do mundo. Antes, o que caracteriza a ciência é ser um conhecimento sistemático guiado pelo princípio de razão (M I 34 [1818], p. 33). Ciências diferentes se baseiam em figuras diferentes como seu “órganon” e possuem uma classe de objetos específicos como problema. No caso, a ciência da natureza tem a matéria como problema e a causalidade como órganon, de forma que o seu objetivo seria reduzir todos os estados da matéria a um único, e depois derivar todos os outros estados possíveis deste primeiro – objetivo que, segundo Schopenhauer, não foi alcançado e não há perspectivas de que seja no futuro (M I 34 [1818], p. 33)²⁹.

²⁸ Na edição de 1859 (M I 33, p. 32), o filósofo explica que a *petitio principii* do materialismo poderia se basear tanto na *Materie* (matéria pensada em abstrato) ou nos estofos (matéria empírica formada, como elementos químicos) como se fossem totalmente objetivos. A partir disso, explicariam o que é imediato (a consciência do sujeito) pelo mediado (a matéria). Para Schopenhauer, o contrário é verdadeiro: o mundo objetivo é mediato e condicionado, e portanto tem “subsistência meramente relativa, pois passou pela maquinaria e fabricação do cérebro; por conseguinte, entrou em suas formas: tempo, espaço e causalidade: apenas devido às quais se expôs como extenso no espaço e fazendo efeito no tempo” (M I 33 [1859], p. 32).

²⁹ Pertence à 1859 a sentença: “Aqueles, porém, que tentam hoje em dia percorrer de novo o caminho desse antigo erro logo serão obrigados, como todos os seus predecessores, a retornar calados e envergonhados” (M I 35, [1859], p. 34).

Na ciência natural, pode-se considerar os estados da matéria segundo dois extremos contrários. Em um deles, a matéria é o menos possível objeto imediato, ou seja, como matéria bruta e estofa primário fundamental estudado pela química. O outro extremo é a matéria o máximo possível objeto imediato, o organismo humano estudado pela fisiologia. No primeiro extremo, a química busca alcançar a máxima divisão qualitativa da matéria em seus elementos fundamentais, e baseando-se na lei de homogeneidade, buscaria o “estado químico primário da matéria que precederia a todos os outros” (M I 34 [1818], p. 33), e que seriam meras formas contingenciais. Para Schopenhauer, é inconcebível como este “estado primário poderia alguma vez sofrer uma mudança química se não houvesse um segundo estado para fazer efeito sobre ele” (M I 34 [1818], p. 33). Esta dificuldade seria próxima àquela encontrada por Epicuro ao questionar, no domínio da mecânica, sobre o primeiro átomo que partiu da posição originária de movimento: essa “contradição que se desenvolve inteiramente por si mesma, impossível de ser evitada e resolvida, poderia ser considerada de maneira bastante apropriada uma ANTINOMIA química” (M I 35 [1818], p. 33).

Segundo Schopenhauer, o materialismo enquanto filosofia “porta desde o nascimento a morte no coração” (M I 35 [1818], p. 35), pois desconsidera o sujeito e as suas formas de conhecer, que estão pressupostos “tanto na matéria mais bruta, de onde o materialismo desejaria principiar, quanto no organismo, onde o materialismo desejaria chegar. Pois ‘nenhum objeto sem sujeito’ é a proposição que torna para sempre todo materialismo impossível” (M I 35 [1818], p. 35). Nesse contexto, Schopenhauer formula a antinomia da faculdade de conhecimento:

Por outro lado, a lei de causalidade e a consideração e investigação da natureza que dela se seguem conduzem-nos necessariamente à afirmação segura de que, no tempo, qualquer estado da matéria mais complexamente organizado deve ter sido precedido de um mais simples, vale dizer, que os animais existiram antes dos seres humanos, os peixes antes dos animais, as plantas antes destes e o inorgânico antes de qualquer orgânico; por consequência, a massa originária passou por uma longa série de mudanças antes que o primeiro olho pudesse abrir-se. E no entanto a existência daquele mundo inteiro permanece sempre dependente desse primeiro olho que se abriu, tenha ele pertencido até mesmo a um inseto: pois tal olho é o intermediador necessário do conhecimento, para o qual e no qual unicamente existe o mundo, que sem o conhecimento não pode ser concebido uma vez sequer: pois o mundo é absolutamente representação e precisa, enquanto tal, do sujeito que conhece como sustentáculo de sua existência. (SCHOPENHAUER, M I 35-6 [1818], p. 35).

A antinomia da faculdade de conhecimento une duas visões contraditórias às quais se é igualmente conduzido com necessidade: de um lado, a existência do mundo é “necessariamente dependente do primeiro ser que conhece, por mais imperfeito que seja; de outro, vemos esse primeiro animal cognoscente também necessariamente dependente de uma longa cadeia de causas e efeitos que o precede, na qual aparece como um membro diminuto”

(M I 36 [1818], p. 35).³⁰ O mesmo se aplica ao tempo, que é o pressuposto para o surgimento do primeiro ser cognoscente, pois a “longa série temporal cheia de inumeráveis mudanças mediante as quais a matéria ascendeu de forma em forma até a existência do primeiro animal cognoscente, todo esse tempo, ele mesmo, só pode ser pensado unicamente na identidade de uma consciência” (M I 36 [1818], p. 35). Isto é, a sucessão de representações e as noções de infinidade ao passado e ao futuro existem somente para o conhecimento, mas ao mesmo tempo, a “aparência que preenche esse primeiro presente tem de simultaneamente ser conhecida como ligada causalmente e dependendo de uma série de aparências que se estendem infinitamente no passado” (M I [1818], p. 36). Assim, o passado é tanto condicionado pelo sujeito quanto a sua condição, pois o primeiro presente que aparece na primeira consciência tem de ser pensado, “segundo o princípio de razão do ser no tempo, como consequência do passado” (M I [1818], p. 36).

A antinomia se resolveria, segundo Schopenhauer, pela distinção entre aparência e coisa em si, pois tempo, espaço e causalidade pertencem tão somente ao mundo objetivo como representação, que “não é o único, mas apenas um lado do mundo, por assim dizer o seu lado exterior” (M I 36 [1818], p. 36). Seguindo o princípio de razão, permanece-se sempre no âmbito da aparência e, por isso, a realidade do mundo como representação é unilateral. A abordagem filosófica de Schopenhauer se distingue do materialismo por não partir do objeto, mas sim da representação, cuja forma universal é a relação entre sujeito e objeto: não há uma relação segundo o princípio de razão entre estes dois polos, como se o objeto causasse o sujeito (materialismo) ou o sujeito causasse o objeto (idealismo fichteano) (M I 38 [1818], p. 37). A limitação da abordagem materialista expõe a necessidade de considerar que há uma dependência recíproca entre sujeito e objeto e leva a procurar a essência do mundo, a coisa em si, em algo completamente diferente dos polos da representação e que não possui essa “oposição originária, essencial e, portanto, indissolúvel” (M I 37 [1818], p. 37).

Em suma, o princípio de razão de devir leva à consideração de transformações da matéria causalmente interligadas que vão, na ordem do tempo, do menos ao mais complexo. O mundo como representação ascende em progressão temporal através das transformações materiais em crescente complexidade. Nesse sentido, o ponto de vista da representação é um desenvolvimentismo. Essa é uma tese necessariamente verdadeira, constituindo uma antinomia com a afirmação contrária e também verdadeira e necessária de que o mundo depende do sujeito

³⁰ Essa é a formulação do próprio Schopenhauer do problema. Posteriormente, comentadores forneceram outras formulações desta antinomia, sendo a mais famosa a de Zeller, que a colocou em termos lógicos (cf. SANTOS, 2020; CACCIOLA, 1994).

e passa a existir apenas com o primeiro ente cognoscente que representa esse mundo. A representação segundo o princípio de devir está próxima de um esquema evolutivo das aparências, mas que mantém o status de ser a representação, e não a realidade em si. Considerar a representação como realidade última seria, aos olhos de Schopenhauer, um grande equívoco do materialismo. O “mundo em evolução” é uma aparência dependente do sujeito e envolto em uma antinomia que se mantém em tensão por toda a obra do filósofo.

4.2 O CONHECIMENTO DA NATUREZA: INTUIÇÃO E CIÊNCIA

A natureza enquanto representação é conhecida pelos animais através da intuição empírica realizada pelo entendimento: “aquilo conhecido corretamente através do ENTENDIMENTO é REALIDADE, ou seja, a passagem correta do efeito, no objeto imediato, para a sua causa” (M I 28 [1818], p. 28). A diferença entre pedras, plantas e animais seria a capacidade desses entes de reagirem às transformações do vínculo causal que rege todos os corpos materiais. Enquanto no reino inorgânico há somente movimentos produzidos por causas em sentido estrito e nas plantas o movimento por estímulos, “o CONHECER, junto com o movimento por motivos condicionados pelo conhecimento, é o CARÁTER FUNDAMENTAL DA ANIMALIDADE (M I 24 [1818], p. 24). O homem possui a mesma faculdade dos outros animais, até o mais imperfeito deles, pois o entendimento possui sempre “a mesma forma simples: conhecimento da causalidade, passagem do efeito à causa e desta ao efeito, e nada mais” (M I 24-5 [1818], p. 24).

A diferença de entendimento entre os animais é apenas quanto ao seu grau. Enquanto plantas precisam esperar a influência externa de objetos por estímulo correndo o risco de definharem, em graus mais baixos, os animais conseguem reconhecer a relação entre os objetos mediados e o objeto imediato, ou seja, a relação entre objetos externos e o próprio corpo conhecido subjetivamente enquanto afetações sensíveis. Vale dizer, eles reconhecem a estimulação sensível por um objeto diferente de seu próprio corpo e conseguem em alguma medida reagir a ele. Estas espécies animais mais próximas das plantas possuem tanto entendimento quanto é exigido para a intuição e apreensão de objetos para buscar alimento. Em grau mais alto, os animais conseguem apreender cadeias causais entre objetos mediatos, ou seja, que não afetam imediatamente o seu corpo, e os animais mais inteligentes (como cães, elefantes, macacos e raposas) mostram o quanto o entendimento pode realizar sem a razão e seus conceitos abstratos (M I 28 [1818], p. 27). O grau mais alto de acuidade do entendimento, pertencente aos humanos e compreende cadeias causais bastante complexas operantes na

natureza e realiza descobertas no campo da ciência da natureza (M I 24-5 [1818], p. 24). Estas não são feitas pela razão, por conceitos ou dedução lógica: a conceituação é um passo posterior à descoberta intuitiva, pois os conceitos servem para fixar a compreensão imediata em vez de a produzir. As descobertas são apreensões súbitas de relações causais de objetos indiretamente conhecidos e consistem no “regresso imediato e correto do efeito à causa, seguido do conhecimento rápido da identidade da força natural que se exterioriza em todas as causas análogas” (M I 25 [1818], p. 25). O entendimento é capaz de descobrir causas ocultas na natureza, inventar maquinarias, trazer prudência para a vida prática e perceber os motivos das ações alheias e manipulações humanas (M I 28 [1818], p. 26-7).

Se a realidade existe apenas para o entendimento dos animais, sendo esta a faculdade que cria o mundo e descobre intuitivamente seu funcionamento, a abstração da descoberta em um corpo conceitual é feita pela faculdade da razão, que, segundo Schopenhauer, traz três vantagens: a linguagem, a ação planejada e a ciência (M I 74-5, [1818], p. 74). Segundo Schopenhauer, toda ciência (com exceção da lógica) se origina no conhecimento intuitivo que depois se estabelece racionalmente em forma abstrata. O caminho de investigação não vai de casos particulares em vista de alcançar conceituações maiores. Antes, a ciência se vale de esferas conceituais que contêm umas às outras e dirigem-se às esferas mais gerais intrínsecas no conceito do objeto. As esferas se delimitam e se determinam por exclusões, de modo que o particular é compreendido mediante o conhecimento do mais geral e a ciência consegue compreender por completo o objeto específico: o “caminho cognitivo do universal para o particular distingue a ciência do saber comum; conseqüentemente, a forma sistemática é uma marca característica, essencial da ciência” (M I 74-5 [1818], p. 74). Assim, o fim da ciência não é a certeza (que pode ser encontrada em casos singulares), mas a “facilitação do saber mediante a sua forma e, assim, a possibilidade aberta para a completude do saber” (M I 76 [1818], p. 75). É um equívoco afirmar que a cientificidade do conhecimento reside em sua certeza e segurança, pois o que a caracteriza é a “forma sistemática do conhecimento, fundada na descensão gradual do universal ao particular” (M I 76 [1818], p. 75). Com o conceito, a ciência promete conhecimento completo e abstrato dos particulares, como, por exemplo: “da ação dos corpos inorgânicos entre si, da constituição das plantas e dos animais, das mudanças sucessivas na superfície da Terra, das mudanças da espécie humana como um todo, da formação de uma linguagem etc.” (M I 74 [1818, sublinhado de 1844], p. 73).

O número dos princípios varia conforme a área específica: naquelas em que há mais subordinação, faz-se necessário a faculdade de julgar e nas que há mais coordenação, necessita-se mais memória, como no caso da história (que não possui nenhum princípio universal do qual

se possa deduzir eventos). As ciências classificatórias são as que mais possuem subordinações: é o caso da zoologia, botânica, física e química (na medida em que buscam reduzir todo fazer-efeito a poucas forças fundamentais) (M I 75 [1818], p. 74). Fundamentar a verdade dos juízos na intuição é obra da faculdade de julgar enquanto “poder de transmitir correta e exatamente para a consciência abstrata o que foi conhecido intuitivamente. Com isso, a faculdade de juízo é a intermediária entre o entendimento e a razão” (M I 75 [1818], p. 74). Sua tarefa é recolher e fixar o que foi apreendido intuitivamente em conceitos apropriados para a reflexão, de modo que determinados objetos reais sejam pensados sob um conceito e diferenciados parcialmente ou totalmente de outros (M I 77 [1818], p. 76).

Schopenhauer exemplifica o funcionamento da ciência com o caso do conhecimento de um animal individual a partir das esferas coordenadoras. Ele faz algumas alterações em 1859 acerca dos termos e as esferas de classificação animal. Em 1818 e 1844, ele considera que a coordenação passa pela espécie (*Gattung*), gênero (*Geschlecht*), família e ordem, e, em 1859, ele altera essas esferas para “*Species*”, “genus”, família, ordem e classe. Isto é, ele troca os termos alemães pelos latinos e adiciona uma esfera superior de coordenação, a da classe:

É mais fácil conhecer a constituição de um animal pela espécie (*Gattung* [1818, 1844], *Species* [1859]) a que pertence e assim ascender pelo gênero (*Geschlecht* [1818, 1844], *genus* [1859]), à família, à ordem, à classe (*Klasse* [1859]) à que pertence, que investigar por si mesmo esse animal em cada ocasião; porém, a verdade de qualquer proposição deduzida por silogismos é sempre condicionada e, ao fim, dependente de outra verdade que repousa não em silogismos, mas na intuição. (SCHOPENHAUER, M I 80 [1818, sublinhado de 1859], p. 80-1).

Para Schopenhauer, o procedimento científico tem a limitação de tratar apenas da aparência, realizando a “explanação”, ou seja, estabelecendo as relações entre representações segundo o princípio de razão. Conforme Schopenhauer, duas coisas não são explanáveis: o próprio princípio de razão, por ser o princípio de toda explanação e a coisa em si, que não está submetida a ele e permanece incognoscível no âmbito da ciência e da representação. Quando as ciências da natureza chegam em uma relação, à qual não se pode mais exigir um porquê, elas alcançam as *qualitates occulta*, as forças naturais obscuras e inexplicáveis, a essência íntima dos fenômenos: a ciência “não pode dar conta da gravidade, da coesão, das qualidades químicas, etc. que se exteriorizam na pedra, nem do conhecimento e da ação do ser humano” (M I 96 [1818, sublinhado de 1844], p. 95). Toda explicação mediante o fio condutor do princípio de razão é sempre relativa, deixando algo inexplicável e pressuposto: é o caso do espaço e o tempo na matemática; da matéria, qualidades, forças originárias e leis naturais mecânica, física e química; “da diversidade das espécies e da vida mesma na botânica e na zoologia; do gênero humano com todas as suas características de pensamento e querer na história escrita” (M I 97

[1818], p. 96). Ou seja: para Schopenhauer, a diversidade das espécies e da vida escapa ao conhecimento produzido pelas ciências classificatórias, pois remete, em última instância, às qualidades ocultas, ao ponto limite o qual a ciência não pode mais alcançar e do qual a filosofia retoma a investigação assumindo um outro ponto de vista.

As ciências da natureza consistem, segundo Schopenhauer, na descrição de figuras, na morfologia ou na explanação das mudanças e na etiologia. A “morfologia considera as formas permanentes; a etiologia, a matéria que muda segundo a lei de sua transição de uma forma a outra” (M I 114-5 [1818], p. 112). À morfologia corresponde “aquilo que inapropriadamente se denomina história natural” (M I 115 [1818], p. 112)³¹; é especialmente botânica e zoologia e ensina a conhecer “em meio à mudança incessante dos indivíduos, diversas figuras orgânicas permanentes, determinadas de modo fixo e que constituem grande parte do conteúdo da representação intuitiva” (M I 115 [1818] p. 112). Sob a morfologia, as “figuras são classificadas, separadas, unidas, ordenadas pela história natural segundo sistemas naturais e artificiais, depois são subsumidas em conceitos” (M I 115 [1818] p. 112). Esses sistemas possibilitam o conhecimento do todo, por meio da qual é “demonstrada uma analogia infinitamente nuançada no todo e nas partes, a qual atravessa todas essas figuras (*unité de plan*), e em virtude da qual assemelham-se a diferentes variações de um tema não especificado” (M I 115 [1818, sublinhado de 1844] p. 112)³². A morfologia apresenta as “figuras inumeráveis, infinitamente variadas, aparentadas por uma inegável semelhança de família”, mas que, sem um conhecimento mais profundo de seu significado, permanecem “eternamente estranhas, como “hieróglifos indecifráveis” (M I 115, [1818] p. 113).

Curiosamente, em 1818 Schopenhauer não considera importante entender o processo de reprodução dessas figuras e nascimento dos indivíduos, ou seja, o modo como uma forma fixa se mantém causalmente na matéria. Seria algo misterioso e pouco importante, visto que a procriação faz sempre surgir o semelhante:

A passagem da matéria para essas figuras, ou seja, o nascimento dos indivíduos, não é um assunto de privilegiada consideração, visto que todo indivíduo provém por procriação de um outro semelhante a ele, procriação que, em toda parte misteriosa, até agora se furtou ao claro conhecimento: o pouco que se conhece disso encontra o seu lugar na fisiologia, que já pertence à ciência etiológica da natureza. (SCHOPENHAUER, M I 115 [1818] p. 113)³³.

³¹ O nome “história natural” seria inadequado porque se trata do estudo descritivo da natureza, e não de uma abordagem histórica-etiológica das mudanças causais perpassadas na história da vida.

³² Schopenhauer adiciona a noção de *unité de plan* de Geoffroy Saint-Hilaire, nome que aparece com certa frequência e importância nas obras posteriores do filósofo.

³³ Em 1818, Schopenhauer não considera uma relação íntima entre a etiologia na procriação e a morfologia, isto é, que a procriação poderia gerar algo diferente. Esta é uma ideia que vai aparecer tão somente nos *Parerga* (1851), quando o vínculo causal das mudanças morfológicas das espécies será objeto de consideração.

Por etiologia, Schopenhauer compreende as ciências que se dedicam ao conhecimento de causa e efeito, ensinando como “em conformidade com uma regra infalível, a UM estado da matéria se segue necessariamente outro bem definido; como uma mudança determinada necessariamente produz e condiciona uma outra determinada” (M I 115 [1818] p. 113). Seria o procedimento da mecânica, física, química e fisiologia, explanando a necessidade e ordenação regular dos estados da matéria no espaço e no tempo segundo a lei de causalidade, ou seja, as leis naturais. Contudo, a etiologia nada explicaria da essência que se exterioriza nas aparências: a força natural “permanece um eterno mistério, algo completamente estranho e desconhecido, tanto no que se refere à aparência mais simples quanto à mais complexa” (M I 116 [1818] p. 114). Até a mais perfeita explanação deixa inexplicável a essência íntima das forças que aparecem, por exemplo, a mecânica só começa a explicar as condições de exteriorizações das forças depois de pressupor a matéria, a gravidade, a impenetrabilidade, a transmissão de movimento e a rigidez (M I 116 [1818], p. 114).

Para Schopenhauer, as ciências não atingem o significado íntimo das aparências e são incapazes de desvendar o enigma do mundo, o que é feito pela metafísica da vontade, que busca “compreender a significação própria das representações” (M I 113 [1818], p. 111). Ao filósofo metafísico interessa o outro lado do mundo totalmente [*toto genere*] distinto da representação, inalcançável pelo fio condutor do princípio de razão, pois este fornece tão somente a catalogação das formas e a delimitação das leis naturais da manifestação. O procedimento da metafísica consiste em abordar “pelo outro lado”, do ponto de vista da vontade e da natureza como ela se objetiva em inumeráveis graus. Ou seja: a natureza, seu desenvolvimento e as espécies nela serão esclarecidas intimamente através da metafísica.

4.3 A METAFÍSICA DA NATUREZA: CORPO, ESSÊNCIA E ANALOGIA

Segundo Schopenhauer, a significação do mundo como representação pode ser encontrada porque o investigador não é somente o sujeito que conhece, mas é um indivíduo enraizado no mundo com o conhecimento intermediado pelo seu corpo e as afecções sensíveis (M I 119 [1818], 116). Se houvesse somente o conhecimento dos objetos de primeira classe, as ações do próprio corpo seriam incompreensíveis tanto quanto qualquer outro objeto externo movimentado por causas, estímulos e motivos. Mas o sujeito conhece imediatamente a sua vontade, que fornece “a chave para a sua própria aparência, [...] a engrenagem interior do seu ser, do seu agir, dos seus movimentos” (M I 119 [1818], p. 116-7).

Entre o corpo e a vontade não há uma relação de causalidade, mas de identidade: eles são “uma única e mesma coisa, apenas dada de duas maneiras totalmente diferentes: uma vez imediatamente e outra para a intuição do entendimento. A ação do corpo nada mais é senão o ato da vontade objetivado, isto é, que apareceu na intuição” (M I 119 [1818], p. 117). O conhecimento duplo e simultâneo do corpo fornece a elucidação do fazer-efeito motivado e o sofrimento experienciado, tornando-se uma chave para a essência daquelas aparências as quais não se tem acesso imediato, objetos que serão julgados em analogia com o corpo, pois eles, “conforme sua essência íntima, tem de ser o mesmo que aquilo a denominarmos em nós VONTADE” (M I 125 [1818], p. 122-3).

Segundo Schopenhauer, “[t]odo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo” (M I 119 [1818], p. 117). Os atos de vontade possuem um fundamento exterior nos motivos, determinando o que se quer em certo tempo, lugar e circunstância, mas “não QUE ou O QUE eu quero em geral, ou seja, as máximas que caracterizam todo o meu querer” (M I 127 [1818], p. 124-5). Os motivos fundamentam somente a exteriorização particular ou ocasião em que a vontade se mostra, dizendo respeito tão somente à aparência e ao caráter empírico, ao passo que a vontade está fora do domínio da causalidade e da motivação: ela é sem fundamento (M I 127 [1818], p. 124).

A fisiologia pode fornecer uma explicação etiológica da origem, desenvolvimento e conservação dos corpos. Contudo, ela não compromete “a verdade filosófica de que toda a existência do corpo e a série total de suas funções (*Veränderungen* [1818], *Funktionen* [1844]) é somente a objetivação da vontade que aparece em ações exteriores desse mesmo corpo segundo motivo” (M I 128 [1818, sublinhado de 1844], p. 126). Mesmo uma explicação última do funcionamento dos movimentos voluntários e da vida vegetativa não suprime a verdade que estes são o aparecimento no espaço e no tempo de um ato de vontade. Na fisiologia, “a essência íntima da aparência permanece sempre infundada e pressuposta por qualquer explicação etiológica, sendo indicada pelo nome força, lei natural ou, caso se trate de ações, caráter, vontade” (M I 128 [1818], p. 127). O corpo e todos os seus processos são a objetividade da vontade, e nisso se baseia

a perfeita adequação dos corpos humano e animal às vontades humana e animal, semelhante, mas superando-a em muito, à adequação que um instrumento intencionalmente fabricado tem com a vontade de seu fabricante, aparecendo assim como finalidade; noutros termos, abre-se o caminho para a explicação teleológica do corpo. (M I 128-130 §20 [1818]p. 125-7).

As partes do corpo correspondem perfeitamente e são expressão das solicitações da vontade. Assim “dentes, esôfago, canal intestinal são a fome objetivada; os genitais são o impulso sexual objetivado; as mãos que agarram e os pés velozes já correspondem ao empenho

mais indireto da vontade que eles expõem” (M I 129 [1818] p. 127). Dessa maneira, a forma humana corresponde à vontade humana em geral e a “constituição física do indivíduo corresponde à vontade individualmente modificada, ao caráter do indivíduo; constituição essa que, portanto, sem exceção, é em todas as partes característica e significativa” (M I 128-130 [1818], p. 125-7).

A chave para a compreensão da essência íntima de toda a natureza está em reconhecer nas aparências o que se conhece imediatamente como conteúdo da consciência, a vontade, e que se expõe nas ações e no substrato destas, o corpo (M I 130 [1818] p. 128). Reconhece-se a vontade não apenas nas aparências semelhantes, como outros seres humanos e animais, mas também para vegetais, cristais, forças físicas, afinidades eletivas e a gravidade, pois a vontade é o mais íntimo e o núcleo de cada particular, diferindo somente quanto ao grau de aparecimento, e não a essência do que aparece: a despeito da grande diferença dos objetos, a “COISA EM SI é apenas a VONTADE: como tal não é absolutamente representação, mas *toto genere* diferente dela: toda representação, todo objeto, é a aparência, a visibilidade, a OBJETIDADE da vontade” (M I 131 [1818], p. 128). A vontade não está submetida a forma da representação, nem a de ser-objeto para o sujeito e nem as formas subordinadas expressas pelo princípio de razão. Assim, ela é alheia à pluralidade, que só é possível no tempo e espaço ou *principium individuationis*, por meio do qual aquilo que é uno aparece como pluralidade de coisas que coexistem e se sucedem (M I 134 [1818], p. 131-2).

A vontade atua não somente nas aparências que conhecem e por motivação, mas também nos instintos animais e nos impulsos industriais, em que os animais agem sem conhecimento da finalidade de suas ações, mostrando “da maneira mais nítida como a vontade também é ativa sem nenhum conhecimento” (M I 136 [1818], p. 133). Por exemplo, o pássaro não tem representação dos ovos para os quais constrói o ninho, nem a aranha conhece a presa para quem constrói a teia: nessas ações “a vontade é sem dúvida ativa: porém se trata de uma atividade cega, que até é acompanhada de conhecimento, mas não é guiada por ele” (M I 136 [1818], p. 134). Assumindo que a vontade não precisa como condição necessária da representação para motivar a ação, torna-se possível reconhecê-la em manifestações menos evidentes, em que vontade atua de forma cega por meio de estímulos, como nas funções do corpo humano, em processos vitais e vegetativos como digestão, circulação sanguínea, secreção, crescimento e reprodução (M I 136-7 [1818], p. 134).

A vontade é a agente nos estímulos, que são aquela causa cujo efeito não sofre reação proporcional em intensidade e não pode ser calculado com exatidão e consiste no meio-termo ou a transição entre a causa em sentido estrito e o motivo, situando-se mais próximo de um ou

outro conforme o caso. Por exemplo, o aumento da seiva das plantas, apesar de ser próximo da causalidade estrita, dá-se por estímulo, pois não é explicável apenas por leis da hidráulica e tubos capilares. Por outro lado, o movimento de algumas plantas parece fazer a transição do estímulo ao motivo: “os movimentos da *Hedysarum gyrans* e da *Mimosa pudica*, embora se sigam de meros estímulos, são bastante similares aos movimentos que se seguem de motivos e quase aparentam querer fazer a transição” (M I 137-8 [1818], p. 134-5). Para Schopenhauer, os movimentos das plantas se dão somente por estímulos, o que constitui “a única diferença essencial entre animal e planta” (M I 139-40 [1818], p. 136-7). Devido a necessidade dos movimentos enquanto exteriorização da vontade em conformidade com o princípio de razão, pode-se estender às plantas o conhecimento imediato da essência das coisas: “não ficaremos só no conhecimento de que os animais em seu agir, e sua existência inteira, corporização e organização são aparecimentos da vontade, mas também estenderemos às plantas o único conhecimento imediato que nos é dado sobre a essência em si das coisas” (M I 139-40 [1818], p. 136-7). O que aparece na representação como planta, vegetação e força cega que cresce é, considerada segundo sua essência, a vontade, o mesmo que “constitui a base da nossa própria aparência que se exprime em nosso agir e em toda a existência do nosso corpo” (M I 139-40 [1818], p. 136-7). Esta chave para a compreensão da essência em si das coisas deve ser estendida aos corpos inorgânicos e as forças que fazem efeito na natureza conforme leis universais: a vontade pode ser vista no ímpeto da massa d’água, na atração dos ímãs ferro, na veemência da eletricidade, no esforço do cristal e nos corpos que buscam o estado fluido pela gravidade: “aqui, nas mais tênues de suas aparências, esforça-se de maneira cega, silenciosa, unilateral e invariável. Mas em toda a parte é uma única e a mesma essência” (M I 141 [1818], p. 138).

Em suma, a natureza, as espécies e o desenvolvimento da vida são interpretados por Schopenhauer não através do procedimento científico, racional, sistemático ou por etiologia e morfologia. Antes, é pela metafísica da vontade, compreendendo a natureza em analogia com o duplo conhecimento do corpo e a relação de identidade entre o que se conhece como representação no entendimento e como vontade na consciência, estendendo esse conhecimento íntimo a todas as representações, às quais não se tem acesso imediato. A vontade é a essência una e independente de toda a pluralidade, sendo a natureza a sua manifestação temporal e espacial. Assim, metafisicamente, a natureza, as forças, as espécies, os corpos, são vistos como graus de objetivação da vontade e através desta serão esclarecidas em seu significado profundo.

4.4 OS GRAUS DE OBJETIVAÇÃO DA VONTADE E A ELEVAÇÃO DAS IDEIAS

Segundo Schopenhauer, a natureza é a objetividade da vontade em inúmeros graus fixos, os quais ele denomina de Ideias platônicas³⁴, e que se relacionam com as coisas particulares como suas formas eternas ou protótipos” (M I 154 [1818], p. 151). As Ideias correspondem aos

diferentes graus de objetivação da vontade expressos em inumeráveis indivíduos e que existem como seus protótipos inalcançáveis ou formas eternas das coisas, que nunca aparecem no tempo e no espaço, médium do indivíduo, mas existem fixamente, não submetidos a mudança alguma, são e nunca vieram a ser, enquanto as coisas nascem e perecem, sempre vêm a ser e nunca são (SCHOPENHAUER M I 154 [1818], p. 151).

Os graus mais baixos de objetividade da vontade correspondem às forças universais da natureza, como gravidade, impenetrabilidade, rigidez, fluidez, elasticidade, eletricidade, magnetismo, propriedades químicas e qualidades em geral (M I 155 [1818], p. 152). Uma força nunca é causa ou efeito: ela é a condição e o pressuposto daquilo que se manifesta causalmente, existindo além do tempo e da cadeia de causas e efeitos, como “[a]quilo que sempre confere a uma causa a sua eficácia” (M I 155 [1818], p. 152). Por exemplo: a causa de a pedra cair é a proximidade com a Terra e seu pressuposto é a força da gravidade. Tendo em vista que no reino inorgânico não há individualidade ou caráter individual, as forças se expõem do mesmo modo em milhões de aparências. A lei natural é a constância inalterável do aparecimento dadas as condições, sendo possível calcular o aparecimento da força com precisão, pois, na reunião de certos estofos, segue-se sempre o mesmo efeito “tanto hoje quanto há milhares de anos” (M I 158 [1818], p. 155)³⁵.

Os organismos são expressões da Ideia, ou grau determinado de objetivação da vontade, e, a depender do grau, o modo de aparição difere. Em alguns, a individuação não é feita imediatamente, mas em um processo de objetivação que somente depois de um certo tempo expressa a totalidade da Ideia. Por exemplo, a planta é um agregado sistemático de pequenas plantas, que podem ser vistas como parasitas, e que expressa a Ideia ao fim de seu crescimento:

a árvore é um agregado nascido de uma fibra isolada que se desenvolve e repete a si mesma, expondo-se em cada nervura da folha, em cada ramo, podendo-se assim, em

³⁴ Sobre o termo Ideia, o filósofo defende que ela deve ser entendida em “sua significação autêntica e originária, estabelecida por Platão, e de modo algum se deve pensar com ela nas produções abstratas da razão escolástica dogmatizante, para cuja descrição Kant usou tão mal como ilegalmente a referida palavra” (M I 154 [1818], p. 151).

³⁵ Para Schopenhauer, o “tempo existe apenas para a aparência dessa força e é sem significação para a força mesma”: as forças químicas dormitam numa matéria, o galvanismo dormita no cobre e no zinco, e no reino orgânico “uma semente seca pode conservar por três mil (*zwanzig* (“vinte”) [1818], *dreitausend* (“três mil”) [1844]) anos a sua força latente, a qual, quando finalmente aparecem as circunstâncias favoráveis, cresce como planta” (M I 162 [1818], p. 159).

certa medida, considerar cada uma destas partes como uma planta própria que se alimenta parasitariamente da maior, de maneira que a árvore, de modo semelhante ao cristal, é um agregado sistemático de pequenas plantas – embora apenas o todo seja a exposição acabada de uma Ideia indivisa, noutros termos, deste grau determinado de objetivação da vontade. (SCHOPENHAUER, M I 157 [1818], p. 154).

Nos animais mais baixos, “qualquer vestígio de caráter individual se perde no caráter geral da espécie, ao fim permanecendo somente a fisionomia desta” (M I 156 [1818], p. 153). Animais de grau elevado possuem indícios de individualidade, mas são “absolutamente dominados pelo caráter da espécie, razão por que possuem traços mínimos de fisionomia individual” (M I 156 [1818], p. 153). Os humanos, graus mais altos de objetivação, possuem fisionomias e personalidade individual, podendo ser considerado cada um como uma Ideia: no humano aparece “significativamente a individualidade em grande diversidade de caracteres individuais, noutros termos, como personalidade completa, expressa já para o exterior em fisionomias individuais fortemente delineadas que incluem toda a corporização” (M I 156 [1818], p. 152). Nos animais, se se conhece o caráter psicológico da espécie, se sabe exatamente o que esperar dos indivíduos, pois, neles, “o caráter individual falta por completo, posto que apenas a espécie possui significação própria” (M I 157 [1818], p. 154). Já os humanos precisam ser estudados individualmente para determinar suas atitudes, que se diferenciam provavelmente devido às peculiaridades de seu cérebro³⁶, e cada um “deve ser visto como uma aparência particularmente determinada e característica da vontade, em certa medida até mesmo como uma Ideia própria” (M I 157 [1818], p. 154)³⁷.

Para Schopenhauer, as espécies são graus de objetivação da vontade, mas o filósofo não se apoia na etiologia e na morfologia para explicar como elas se tornam mais complexas e se desenvolvem ao longo do tempo e da causalidade. A explanação por causas é limitada e seria um “esforço tolo” tentar remeter o conteúdo das aparências à sua forma. A etiologia somente procura as causas e circunstâncias dos aparecimentos. Utilizando a faculdade de juízo para remeter a multiplicidade fenomênica e as aparências às forças originárias da natureza enquanto *qualitas occulta*, ponto em que “finda a explanação etiológica e começa a explanação metafísica” (M I 167 *philosophische* [1818], *metaphysische* [1844, 1859], p. 163). A etiologia

³⁶ Em 1818, o filósofo diz que essa diferença do humano com todos os outros animais se deve, sem dúvida (*Ohne Zweifel*), à simetria dos sulcos e circunvoluções no cérebro. Já na formulação de 1844, ele diz que é aparentemente (*warscheinlich*) por esse motivo, e nota que estes faltam por completo nos roedores e pássaros. Em 1859, ele cita, como base para tal afirmação, Wenzel, Cuvier e Vicq D'Azyr. Um comentário de mesmo teor, acerca da relação entre os sulcos cerebrais e a inteligência animal aparece na tardia nota F21 em *Sobre a vontade* (cf. VN [pós 1854], p. 224).

³⁷ Schopenhauer aborda, ainda em 1818 (M I 156), que outra diferença e particularidade humana, decorrente da individualidade, é o impulso sexual especificado na escolha de um parceiro sexual. O tópico é extensamente trabalhado pelo filósofo no capítulo 44 dos *Suplementos* de 1844, contando com muitas adições de 1859.

informa as causas que produzem a aparência particular e aponta como fundamento as forças universais ativas, especificando seu número, diversidade e os efeitos segundo as circunstâncias em conformidade com o caráter e desdobrado segundo a lei natural, e alcançaria a perfeição quando toda força fosse conhecida e todo efeito demonstrável. Ela é “complementada pela MORFOLOGIA, que enumera todas as figuras permanentes da natureza orgânica, comparando e ordenando-as” (M I 168 [1818], p. 164). Segundo Schopenhauer, não cabe à morfologia explicar a causa do surgimento dos seres particulares, pois trata-se da procriação, do surgimento do igual pelo igual, “e em casos raros é a *generatio aequivoca*” (M I 168 [1818], p. 164). Já a filosofia considera o universal, reconhecendo as forças originárias como os “diferentes graus de objetivação da vontade, a essência íntima, o Em si deste mundo; mundo explicado pela filosofia como mera representação do sujeito, além de vontade” (M I 168 [1818], p. 164).

Schopenhauer critica a etiologia quando ela, ao invés de preparar o caminho para a filosofia e a explicação da essência das coisas, tenta remeter todas as forças à apenas uma, como a impenetrabilidade, reprimindo o conteúdo da natureza à sua forma e ao seu fazer-efeito. Se fosse possível tal redução, “o enigma do mundo seria resolvido por um cálculo” (M I 168 [1818], p. 164). O mesmo erro seria remeter os efeitos fisiológicos à forma e mistura, em seguida, à eletricidade, ao quimismo e, enfim, ao mecanismo, como teria sido o erro de Descartes, dos atomistas, dos “fisiólogos elétricos, fisiólogos químicos e fisiólogos mecânicos [...] [que] querem obstinadamente explicar a vida e todas as funções do organismo a partir da ‘forma e mistura’ das partes componentes” (M I 168 [1818], p. 164).³⁸ O reducionismo fisiológico levaria a negação de que os organismos são a exposição de Ideias com sua significação própria, vendo-as como mero resultado da interação de Ideias inferiores:

Na base de todas [as doutrinas reducionistas] encontra-se, em última instância, caso se as considere de maneira apurada, a pressuposição de que o organismo é tão somente um agregado aparente de forças físicas, químicas e mecânicas, as quais, casualmente reunidas, geram o organismo como se este fosse um jogo da natureza sem ulterior significação. Assim, o organismo de um animal ou de um ser humano, considerado filosoficamente, não seria a exposição de uma Ideia própria, isto é, de uma objetividade imediata da vontade num grau específico mais elevado, mas nele apareceriam apenas as Ideias que objetivam a vontade na eletricidade, no quimismo, no mecanismo [...] (SCHOPENHAUER, M I 169 [1818], p. 165).

Schopenhauer concorda com Kant que não se pode “esperar um Newton do ramo de relva” (M I 170 [1818], p. 166), ou seja, não se pode reduzir o orgânico à ações de forças físicas e químicas, que casualmente manifestariam forma viva, pois, em verdade, cada uma delas é o aparecimento de uma Ideia própria (M I 170 [1818], p. 166). Esse procedimento errôneo seria

³⁸ Na edição de 1844, Schopenhauer adiciona como exemplo Meckel, quem teria buscado uma explanação fisiológica remetendo a vida à forças universais físicas, e Lamarck, que teria explanado a vida com o efeito do calor e da eletricidade (M I 168 [1844], p. 164). Na edição de 1859, ele critica o retorno da visão reducionista.

aquilo que os escolásticos chamavam de degradação da *forma substantialis* à *forma accidentalis*, sendo que, diz o filósofo em 1844: “a *forma substantialis* de Aristóteles designa exatamente Aquilo que aqui nomeio o grau de objetivação da vontade em uma coisa” (M I 170, [1859], p. 166).

Como em todas as forças da natureza inorgânica e nas figuras orgânicas se manifesta uma mesma e única vontade, a unidade ou tipo fundamental é reconhecida no parentesco entre as aparências nos graus mais altos de sua objetividade, no reino vegetal e animal, por meio de uma analogia entre as formas que, referente aos animais, tornou-se “o princípio condutor do admirável sistema zoológico iniciado pelos franceses neste século XIX e demonstrado mais completamente na anatomia comparada como *l'unité de plan, l'uniformité de l'élément anatomique*” (M I 170 [1818, sublinhado de 1844], p. 166-7).

Contudo, a analogia entre as Ideias não significa a sua identidade, pois as ideias são distintas entre si: “a identidade da vontade objetivada em todas as Ideias não pode ser transformada em uma identidade das Ideias particulares nas quais a vontade aparece” (M I 172[1818], p. 168). Por isso, não se pode reduzir a atração química e elétrica à atração da gravidade, funções fisiológicas não se reduzem à química e à física, e “tampouco se pode, a partir da estrutura dos animais, misturar as espécies e identificá-las, explicando assim as mais perfeitas como variações aleatórias das mais imperfeitas” (M I 172 [1818], p. 168). Como todas as coisas do mundo são a objetividade de uma mesma e única vontade, idênticas em essência íntima, há entre elas uma analogia em que cada coisa menos perfeita mostra “o vestígio, a alusão, o dispositivo das coisas mais perfeitas” (M I 171 [1818], p. 167). Segundo ele, as aparências da vontade entram em conflito nos graus mais baixos de objetivação e as Ideias superiores absorvem as análogas, mantendo a essência das Ideias inferiores agindo de modo subordinado:

assim, desse conflito emerge a aparência de uma Ideia mais elevada que domina todas as Ideias mais imperfeitas que antes ali existiam, todavia de uma tal maneira que permite que a essência destas continue a existir de um modo subordinado, mediante a absorção em si de um análogo delas; semelhante processo só é concebível pela identidade da vontade que aparece em todas as Ideias e pelo seu esforço em vista de objetivações cada vez mais elevadas. (SCHOPENHAUER, M I 172 [1818], p. 168).

Por exemplo, a mistura de sucos e secreções nos animais seria análoga à mistura e separação química, assim como a solidificação dos ossos seria análoga à cristalização. Nestes processos, as leis continuam a valer de maneira subordinada, modificada e dominada pela Ideia mais elevada (M I 172 [1818], p. 169). As Ideias mais perfeitas são resultado da vitória sobre Ideias baixas, absorvendo-as nela de modo potenciado e adquirindo um caráter novo, utilizando-as para a sua própria expressão. É dessa forma que Schopenhauer concebe o

surgimento de uma nova espécie: a Ideia superior engloba as Ideias análogas inferiores, mantendo seus efeitos subordinados e exteriorizando um caráter novo e adequado ao seu grau:

A Ideia mais perfeita, resultante dessa vitória sobre as Ideias ou objetivações mais baixas da vontade, ganha um caráter inteiramente novo, precisamente pelo fato de absorver em si, de cada uma das Ideias que foram dominadas, um análogo mais elevadamente potenciado: a vontade objetiva-se em uma nova e distinta espécie: nasce, originariamente por *generatio aequivoca*, depois por assimilação no germen existente, seiva orgânica, planta, animal, ser humano. Portanto, do conflito entre aparências mais baixas resultam as mais elevadas, que engolem as outras, porém efetivando o esforço de todas em grau mais elevado. (SCHOPENHAUER, M I 173 [1818], p. 169)³⁹.

Por terem um caráter totalmente novo, as Ideias mais complexas não podem ser explicadas pelas Ideias mais baixas. Assim, um organismo não se explica pela física e química, pois ele não é “uma aparência casual produzida pelo fazer-efeito unificado de tais forças, mas trata-se de uma Ideia mais elevada que submeteu as outras através de ASSIMILAÇÃO POR DOMINAÇÃO” (M I 173 [1818], p. 169). A vontade una que se objetiva em todas as Ideias se esforça para elevar as manifestações, renunciando “aos graus mais baixos de sua aparência, após um conflito entre eles, para assim aparecer num grau mais elevado e tanto mais poderoso” (M I 173 [1818], p. 169). Dessa forma, as Ideias são impulsionadas pelo conflito. Contudo, não há vitória definitiva, pois a Ideia elevada sofre a resistência das Ideias dominadas que, “embora submetidas à servidão, sempre se esforçam por ser independentes e exteriorizar completamente a sua essência” (M I 173 [1818], p. 169). A Ideia do organismo luta com as Ideias mais elementares: por isso o organismo tem a sensação de saúde quando domina as forças físicas e químicas e se sente deprimido durante o processo de digestão, que exige mais força vital para dominar os efeitos químico-físicos. O braço luta contra a gravidade até se cansar e, na morte, a Ideia de organismo perde a luta para as forças mais baixas, que voltam a dominar a sua matéria (M I 174 [1818], p. 170).

O conflito impossibilita a expressão plena da Ideia mais elevada, na medida em que “cada organismo só expõe a Ideia da qual é imagem após o desconto daquela parte de sua força que é empregada na dominação das Ideias mais baixas, que lutam constantemente contra a matéria” (M I 174 [1818], p. 170). Assim, um organismo nunca expressa a Ideia de forma completa: a depender do grau de dominação das Ideias mais baixas, o organismo “torna-se a expressão mais ou menos perfeita de sua própria Ideia, isto é, encontra-se mais ou menos distante do IDEAL que representa a beleza da sua própria espécie” (M I 174 [1818], p. 170).

³⁹ Schopenhauer reconhece a dificuldade do assunto e pede que o leitor busque compreendê-lo: “Espero ter eliminado, mediante a clareza da exposição, a obscuridade própria à matéria desse pensamento: contudo, confesso que as próprias considerações do leitor têm de vir em minha ajuda, para que eu não permaneça incompreendido ou seja mal interpretado” (M I 173 [1818], p. 169).

Segundo Schopenhauer, o combate, a luta e a alternância de vitória dos graus de objetivação por matéria mostram a “discórdia essencial da vontade consigo mesma” (M I 175 [1818], p. 170). A luta se mostra na contínua mudança de forma da matéria, pois as aparências anseiam emergir na causalidade e, para isso, arrebatam a matéria uma das outras para manifestar a sua própria Ideia. O conflito se expressa na natureza inteira, mas a sua visibilidade mais nítida está no mundo animal, em que cada um se torna a presa do outro, e no gênero humano que “por dominar todas as demais espécies, vê a natureza como um instrumento de uso” (M I 17 [1818], p. 171). O filósofo adiciona em 1844 a referência à máxima hobbesiana segundo a qual o homem é o lobo do homem e a afirmação que “cada animal só pode alcançar a sua existência pela supressão contínua da existência de outro; assim, a Vontade de vida crava continuamente os dentes na própria carne e em diferentes figuras é seu próprio alimento” (M I 175 [1844], p. 171).

No mundo inorgânico, isto é, nos graus mais baixos, o conflito e a dominação podem ser reconhecidos na conversão de água e carbono em seiva vegetal, assim como dos vegetais e pão em sangue, a produção de secreções por meio de forças químicas, a perturbação na formação dos cristais, a imposição do ímã ao ferro pelo magnetismo, a dominação do galvanismo nas ligações químicas e as forças que regem o movimento dos grandes corpos.⁴⁰ Como cada corpo se expõe como esforço, Schopenhauer conclui que “o estado originário de cada orbe celeste condensado não pode ser o repouso, mas o movimento, o esforço para adiante no espaço infinito, sem repouso e alvo” (M I 177 [1818], p. 173). Esses movimentos e esforços são a “expressão daquela nulidade, daquela ausência de um fim último, própria do esforço da vontade em todas as suas aparências” (M I 177 [1818], p. 173). Nesse contexto da luta das aparências, Schopenhauer indaga sobre o estado mais longínquo da cadeia causal:

Caso abstraímos todas as diferenças químicas da matéria ou pensemos o mais longe possível na cadeia de causas e efeitos até que não mais exista diferença química alguma, então permanece para nós a mera matéria (*Materie*), o mundo condensado numa esfera, cuja vida, isto é, objetivação da vontade, constitui aquela luta entre forças de atração e repulsão (SCHOPENHAUER, M I 178 [1818], p. 173-4).

No reino inorgânico, a vontade se expõe como “um ímpeto cego, um impelir abafado, obscuro, diante de qualquer capacidade imediata de conhecimento” (M I 178, [1818], p. 174), em milhões de aparências sem nenhum vestígio de individualidade, como uma imagem multiplicada pelo *principium individuationis*. Nos graus mais elevados do reino orgânico, os indivíduos não conseguem conquistar alimentos apenas pelos movimentos provocados por estímulos, por ser muito desfavorável ter de esperar os alimentos cada vez mais especificados.

⁴⁰ Pertencem à 1844 o exemplo dos insetos, do pólipó e do carvalho e à 1859 o exemplo da bulldog-ant.

Há a necessidade do surgimento do conhecimento, também devido “à crescente variedade e das aparências, a profusão e o tumulto tornaram-se tão grandes que as aparências perturbam-se mutuamente” (M I 179 [1818], 174-5). O conhecimento surge como um instrumento “exigido nesse grau de objetivação da vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie” (M I 179 [1818], p. 174-5).

O modo como Schopenhauer compreende a ascensão das objetivações lembra ou soa como uma formulação evolutiva em alguns aspectos: pelo papel dado da necessidade de aumento de conhecimento e outros modos de ação para buscar comida e para conservar e propagar a espécie.

Assim, em 1818, Schopenhauer defende que a conservação e a propagação da espécie, a impetuosidade e a grande profusão de indivíduos, assim como uma luta inerente da natureza são fatores responsáveis pelo desenvolvimento das aparências, ideia que ganha melhor formulação ao longo de sua obra. Essa elevação não ocorre devido à materialidade e ao mundo empírico, mas tem sua fundamentação na metafísica, em que a vontade eleva e complexifica as suas objetivações segundo uma hierarquia atemporal e ideal do englobamento de análogos, cuja luta metafísica possibilita a ascensão das Ideias. Estas, apesar de existirem em inúmeros graus, ainda assim são graus fixos e delimitados, que não aceitam transformação entre uma forma ou outra, mas entre níveis definidos que não se alteram devido a passagem do tempo, mas pelo conflito metafísico e ânsia de manifestação das Ideias.

4.5 TELEOLOGIA INTERNA E EXTERNA: A ADAPTAÇÃO ATEMPORAL

Segundo Schopenhauer, haveria uma harmonia entre as Ideias, que não podem se expressar isoladamente. A Ideia de ser humano, a objetivação mais perfeita, necessita de toda a sequência decrescente de graus animais, vegetais e inorgânico:

Embora no ser humano, como Ideia (platônica), a vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A Ideia de ser humano, para aparecer na sua atual significação, não podia expor-se isolada e separadamente, mas tinha de ser acompanhada por uma sequência decrescente de graus em meio a todas as figuras animais, passando pelo reino vegetal e indo até o inorgânico: todos esses reinos complementam-se para a objetivação plena da vontade; a Ideia de ser humano os pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, tronco e raiz: os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o ser humano. (SCHOPENHAUER, M I 182 [1818, sublinhado de 1844], p. 178).

As Ideias e as suas aparências são interdependentes: o ser humano necessita dos animais, que precisam das plantas, estas do solo, da água, dos elementos químicos, do Sol, dos movimentos do planeta etc. Assim, a teleologia do organismo se relaciona a uma teleologia do

conjunto das aparências: “encontramos aquela NECESSIDADE INTERIOR da gradação das aparências da vontade, inseparável da sua objetividade adequada, expressa na totalidade delas por meio de uma NECESSIDADE EXTERIOR” (M I 183 [1818], p. 179). Segundo Schopenhauer, o conhecimento da harmonia, da conexão essencial de todas as partes do mundo e da necessidade da gradação abre “verdadeira e suficiente intelecção da essência íntima e significação da FINALIDADE inegável de todos os produtos da natureza” (M I 183-4 [1818], p. 179). A finalidade é dupla, sendo por um lado interna e por outro externa. A interna é a “concordância tão ordenada de todas as partes de um organismo isolado, que tanto a sua conservação quanto a da sua espécie dependem disso, e, por conseguinte, o organismo expõe a si mesmo como fim dessa ordenação” (M I 184 [1818], p. 179). Por outro lado, a finalidade externa é a relação da natureza inorgânica com a orgânica, ou das partes isoladas da natureza orgânica que possibilitam a existência das espécies isoladas (M I 184 [1818], p. 179).

Segundo Schopenhauer, o conhecimento da unidade da vontade como coisa em si em meio à diversidade infinita das aparências esclarece a analogia e a semelhança entre as produções da natureza (M I 183-4 [1818], p. 179). Contudo, toda a diversidade de figuras e a pluralidade de indivíduos pertencem tão somente à objetividade e à forma da vontade e não a ela mesma, que é “indivisa, presente por completo em cada aparência, embora os graus de sua objetivação, as Ideias (platônicas), sejam bem diversos” (M I 184 [1818], p. 179). Pode-se compreender as Ideias como atos isolados e simples da vontade, nos quais a essência se exprime mais ou menos. Eles aparecem na natureza de modos diferentes conforme o grau da objetividade. Nos graus mais baixos, o ato mantém a sua unidade nas exteriorizações, “enquanto nos graus mais elevados precisa de toda uma série de estados e desenvolvimentos no tempo para poder aparecer, estados que, tomados em conjunto, completam a expressão da sua essência” (M I 185 [1818], p. 180). Por exemplo: as forças universais tem uma exteriorização simples; as plantas exprimem a Ideia da qual são aparências “na sucessão de desenvolvimentos de seus órgãos no tempo” (M I 185 [1818], p. 180). O animal expressa o seu grau de objetividade em sua figura mesma, mas só alcança a exposição plena de sua Ideia quando “complementada pelas suas ações, que expressam o seu caráter empírico – o mesmo em toda a espécie – e só assim se dá a manifestação plena da sua Ideia, que pressupõe o organismo determinado como condição fundamental” (M I 185 [1818], p. 180). No caso do ser humano, cada indivíduo possui um caráter empírico peculiar, que corresponde ao seu desenvolvimento no tempo e as suas ações isoladas dele, que, abstraindo-se da forma temporal da aparência, é o caráter inteligível:

O caráter inteligível coincide, portanto, com a Ideia, ou, dizendo mais apropriadamente, com o ato originário da vontade que nela se objetiva: em verdade, não é apenas o caráter empírico de cada ser humano, mas também o caráter empírico

de cada espécie animal, sim, de cada espécie vegetal e até mesmo de cada força originária da natureza inorgânica que deve ser visto como aparência de um caráter inteligível, isto é, de um ato indiviso e extratemporal da vontade. (SCHOPENHAUER, M I 186 [1818], p. 181).⁴¹

No reino inorgânico, a Ideia como ato único da vontade se revela numa exteriorização única e sempre igual. O caráter empírico coincide com o inteligível e a finalidade interna não é evidente. A planta manifesta seu caráter, todo o seu ser e querer, pela simples figura. O animal, “para ser conhecido de acordo com a sua Ideia, precisa ser observado em suas ações e esforços” (M I 186 [1818], p. 181). Já organismos animais, “exprimem a sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferente” (M I 187 [1818], p. 182), de modo que a “soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível” (M I 187 [1818], p. 182). A coexistência de partes e a sucessão de desenvolvimento no tempo não suprime a unidade da Ideia: a vontade é única, indivisa e coerente consigo, mostrando sua unidade na concordância e coexistência das partes e estados. Na mútua dependência das partes, segundo Schopenhauer, a unidade da Ideia é restabelecida na aparência e se conhece “todas as diversas partes e funções do organismo como meios e fins recíprocos umas das outras, enquanto o organismo, nele mesmo, é o fim último de todas” (M I 187 [1818], p. 183). O desdobramento da Ideia em uma pluralidade de partes e estados do organismo e o restabelecimento da unidade na aparência não dizem respeito à vontade enquanto coisa em si, no mundo como representação, em que a vontade se torna objeto. Para Schopenhauer, a finalidade do orgânico e a legalidade do inorgânico “são primariamente introduzidas por nosso entendimento na natureza, e concernem apenas à aparência, não à coisa em si” (M I 188 [1818], p. 183). Também a admiração sentida frente à finalidade da natureza, é fruto do entendimento, que se surpreende “com a visão da unidade originária da Ideia, que, na aparência, assumiu a forma da pluralidade e da diferença” (M I 187 [1818], p. 183).

Diferentemente dos animais que possuem somente o caráter da espécie, o caráter do ser humano, que é “completamente individual e não está totalmente contido na espécie, pode ser visto como uma Ideia particular, correspondendo a um ato próprio de objetivação da vontade” (M I 189 [1818], p. 184). Este ato é o seu caráter inteligível. Este é sem fundamento, pois, enquanto coisa em si, não está submetido às formas da aparência. O caráter empírico é a sua aparência, totalmente determinada pelo caráter inteligível, fornecendo, no decurso da vida,

⁴¹ Em 1844, Schopenhauer adiciona uma reflexão acerca da ingenuidade das plantas. A vontade de vida se mostra na planta de modo mais fraco e nu, como “mero ímpeto cego para a existência, carente de fim e alvo” (M I 186 [1844], p. 181). A planta se revela com inocência, sem ter culpa por expor seus genitais, já que a culpa reside não no querer, mas no querer com conhecimento. Cada planta expressa características de sua terra, clima e solo. Ela “expressa a vontade própria da sua espécie e nos diz algo de inexprimível em nossas línguas” (M I 186 [1844], p. 181).

uma imagem cópia deste, sem poder tomar outra direção que não a permitida pela essência do caráter inteligível (M I 189 [1818], p. 184)⁴². A adaptação das espécies é explicada em analogia com a relação entre caráter inteligível e empírico: o caráter inteligível “se adapta faticamente em sua objetivação ao estofamento previamente dado das circunstâncias” (M I 189 [1844], p. 184). Assim como o decurso de uma vida é influenciado pelas circunstâncias exteriores, “a vontade, nos atos originários de sua objetivação, determina as diversas Ideias nas quais se objetiva, ou seja, as diversas figuras de seres naturais de cada espécie nas quais distribui a sua objetivação e que, necessariamente, têm de ter uma relação entre si na aparência” (M I 189 [1818], p. 185).

Contudo, Schopenhauer deixa muito claro que a adaptação das aparências não se deve de maneira alguma a uma relação temporal, pois as Ideias são eternas e, excluindo-se o tempo, a adaptação ocorre para aparências que apenas posteriormente surgirão na ordem do tempo:

Temos de admitir que entre todas essas aparências da vontade UNA estabeleceu-se universalmente uma adaptação e acomodação recíprocas; aqui, porém, como logo veremos de modo mais claro, deve-se excluir toda determinação temporal, pois a Ideia encontra-se exterior ao tempo. Em conformidade com tudo isso, cada aparência teve de adaptar-se ao ambiente no qual emergiu, e este, por seu turno, teve de adaptar-se àquela, embora cada aparência ocupe muito mais tardiamente uma posição no tempo; assim, em toda parte vemos um *consensus naturae*. (SCHOPENHAUER, M I 190 [1818, sublinhado de 1844], p. 185).

Assim, as plantas se adaptam ao solo e à atmosfera, os animais adaptam-se ao seu elemento, às presas e aos predadores, o olho se adapta à luz, os pulmões e o sangue, ao ar, a bexiga natatória, à água, e assim por diante. Mas Schopenhauer reitera: deve-se “abstrair desse contexto todas as relações temporais, pois elas dizem respeito só ao aparecimento da Ideia, não a ela mesma” (M I 190 [1818], p. 185). Por prescindir da temporalidade, o ambiente se adapta para as futuras espécies: “devemos não apenas assumir que cada espécie se adapta às circunstâncias encontradas previamente, mas também que estas, precedendo as espécies no tempo, levam igualmente em conta os seres que ainda estão por vir” (M I 191 [1818], p. 186). A adaptação se deve à unidade da vontade e a temporalidade é meramente uma figura do princípio de razão, remetendo a como as objetividades originárias são conhecidas pelo indivíduo, ele mesmo transitório e aparente. Devido à atemporalidade da acomodação, as Ideias precedentes no tempo não possuem “direito prévio” em relação às Ideias posteriormente manifestas e que são mais perfeitas e complexas:

sobre o modo como a objetivação da vontade se distribui em Ideias, o curso do tempo é totalmente sem significação e as Ideias cujas APARÊNCIAS emergiram mais cedo no tempo segundo a lei de causalidade, à qual estão submetidas como aparências, não possuem nenhum direito prévio em face daquelas Ideias cujas aparências emergiram

⁴² Em 1844, Schopenhauer adiciona a breve elucidação: “Ora, assim como um mesmo tema pode ser exposto em centenas de variações, assim também o mesmo caráter pode expor-se numa centena de decursos de vida bem diferentes” (M I 189 [1844], p. 184).

mais tarde e que são, a bem dizer, justamente as objetivações mais perfeitas da vontade, e que têm de se adaptar às objetivações anteriores tanto quanto estas a elas. (SCHOPENHAUER, M I 191 [1818], p. 186).

Ou seja, os graus mais baixos e inorgânicos da natureza se adaptam com pressentimento das objetivações superiores que se manifestarão apenas futuramente: “a translação dos planetas, a obliquidade da elíptica, a rotação da Terra, a separação entre continentes e oceanos, a atmosfera, a luz, o calor [...] acomodam-se plenos de pressentimento à geração futura de seres vivos” (M I 191 [1818], p. 186). O solo se adapta à alimentação das plantas, as plantas, à alimentação dos animais, os animais, à alimentação de seus predadores e todos esses, por sua vez, se adaptam ao reino inorgânico, e, assim, todas “as partes da natureza se encaixam, pois é UMA vontade que aparece em todas elas, mas o curso do tempo, por outro lado, é totalmente estranho à sua única OBJETIDADE ADEQUADA e originária [...], as Ideias” (M I 191 [1818], p. 186).

Na conservação das espécies se vê um “cuidado da natureza ser estendido ao futuro e como que abstraído do curso do tempo, isto é, um acomodar-se do que já existe àquilo que ainda há de vir” (M I 190 [1818], p. 185), como os animais que constroem ninhos para futuras crias, fazem provisões para o inverno desconhecido e preparam armadilhas para futuras presas (M I 190 [1818], p. 185). Para Schopenhauer, o instinto animal fornece o melhor esclarecimento para a teleologia da natureza, na medida em que são ações conforme um conceito de fim, e, no entanto, destituído dele. Na teleologia, o que se pensa como meio e fim, é apenas o “APARECIMENTO DA UNIDADE DE UMA VONTADE EM CONCORDÂNCIA CONSIGO MESMA, que surgiu no espaço e tempo para o nosso modo de conhecimento” (M I 192 [1818], p. 187).

Talvez cause estranhamento a ênfase dada por Schopenhauer na harmonia da natureza depois de ter defendido que a natureza é uma luta interminável ascendendo através do conflito. Ele esclarece que “a adaptação e a acomodação recíprocas das aparências, que surgem dessa unidade, não podem anular o conflito intrínseco anteriormente exposto, o qual aparece na luta geral da natureza, e é essencial à vontade” (M I 192 [1818], p. 187). Em 1844, o filósofo adiciona que a harmonia possibilita a manutenção da luta, evitando a destruição total: a “harmonia vai só até onde torna possível a CONSERVAÇÃO do mundo e dos seus seres, os quais, sem ela, há muito tempo teriam se extinguido” (M I 192 [1844], p. 187). Assim, por um lado, há uma harmonia e acomodação entre as espécies orgânicas e a natureza inorgânica para a conservação recíproca; e por outro lado, há o conflito interno na “guerra interminável de extermínio dos INDIVÍDUOS de cada espécie e na luta contínua das APARÊNCIAS das forças da natureza entre si” (M I 192 [1818], p. 187).

A despeito da metafísica da natureza se basear na teleologia, Schopenhauer defende que não há um *thélos* final, isto é, a vontade e a natureza não possuem uma finalidade na sua satisfação. Ele aborda a questão do seguinte modo: “Cada vontade é vontade de alguma coisa, tem um objeto, um fim de seu querer: mas o que quer em última instância, ou pelo menos que se empenha aquela vontade que se expõe para nós como a essência íntima do mundo?” (M I 194 [1818], p. 188-9). Segundo Schopenhauer, a questão se pauta na confusão entre coisa em si e aparência, pois apenas à aparência, regida pelo princípio de razão, cabe falar em causa, motivação: por exemplo, pode-se perguntar pela causa da atração de um objeto individual ou pela motivação da ação isolada de um indivíduo. No entanto, não se pode fornecer um fundamento para a vontade ou para as Ideias em que ela se objetiva, que não possuem finalidade e nem motivação: “a ausência de todo fim e limite pertence à essência da vontade em si, que é um esforço sem fim” (M I 195 [1818], p. 190). A impossibilidade de um alvo final se mostra já nos esforços dos graus mais elementares de objetividade da vontade, como na gravidade, cujo esforço jamais encontra satisfação ou finalização, assim como em todas as aparências da natureza, em que cada “fim alcançado é por sua vez início de um novo decurso, e assim ao infinito” (M I 195 [1818], p. 190). No reino orgânico, o fim de uma aparência é o reinício do mesmo decurso de vida novamente e ao infinito:

A planta faz crescer sua aparência até uma nova semente, que gera um novo indivíduo que vai percorrer o mesmo processo por um tempo infinito. O ápice da vida animal é a reprodução, que decai a vida do indivíduo, enquanto outro repete a mesma aparência, garantindo à natureza a conservação da espécie (*Gattung* [1818, 1844]; *species* [1859]). Num organismo, o ímpeto e a mudança contínuas se mostram na constante renovação da matéria. O mesmo se mostra com os desejos, constantes ilusões desfeitas sem satisfação final. Eterno vir a ser, fluxo sem fim pertencem à manifestação da essência da vontade. (SCHOPENHAUER, M I 196 [1818], p. 190).

Em suma, de acordo com Schopenhauer, a natureza é um esforço sem *thélos* ou satisfação para o seu desejar. A vontade e as Ideias não possuem fundamento, uma motivação ou finalidade visada. Antes, as formas fixas estão em um ciclo infinito de reinício, sem alcançar algum objetivo final, apenas reproduzindo e mantendo a sua espécie. Mesmo assim, Schopenhauer considera uma finalidade ou teleologia funcional quanto à conformação interna do organismo e a sua harmonia com outras Ideias. Contudo, essa adaptação exclui qualquer influência do tempo, visto que se trata das relações entre as objetividades da vontade atemporal. Dessa forma, há uma adaptação mútua feita independente da temporalidade, da empiria e da matéria. Da mesma forma que espécies se adaptam ao ambiente, também os graus mais baixos da vontade se organizam com o pressentimento do surgimento de graus mais complexos e posteriormente na cadeia causal, ou seja, o inorgânico se adapta ao orgânico que um dia se objetivará, pois a adequação entre os graus é estabelecida de maneira atemporal. Contudo, as

Ideias enquanto caráter inteligível, ao se objetivarem, adequam-se quanto ao seu caráter empírico segundo limites estabelecidos pelo inteligível. É notável que Schopenhauer conceitue as espécies de muitas maneiras: Ideias no sentido platônico, graus de objetivação da vontade, caráter inteligível, ato indiviso da vontade originária e *forma substantialis* aristotélica. Antes, foi tratado da espécie enquanto um conceito feito pelas ciências abstratas e, em seguida, como será visto, a espécie é vista sob outros pontos de vista, na estética, enquanto representação independente do princípio de razão e, na ética, enquanto afirmação de vontade. De qualquer forma, em meio a esses pontos de vista, é reiterada nessas noções um fixismo de grau em relação a cada espécie e a sua atemporalidade original.

4.6 A NOÇÃO DE ESPÉCIE NA ESTÉTICA

No livro dedicado à estética, Schopenhauer interpreta a Ideia enquanto uma representação independente do princípio de razão. Sendo a espécie uma Ideia, a estética esclarece como o sujeito puro do conhecimento contempla a essência e a significação íntima de um grau de objetivação da vontade e qual o papel da espécie na estética. Primeiramente, é preciso notar a diferença entre as Ideias e os conceitos. O aspecto em comum é que ambos representam a unidade de uma pluralidade de coisas. Mas, enquanto o conceito é uma representação abstrata feita pela razão e comunicada para outro indivíduo racional através da linguagem, além de ser uma abstração feita a partir de uma multiplicidade conhecida empiricamente, a Ideia é uma unidade independente da pluralidade e alheia ao fenômeno, conhecida pelo puro sujeito do conhecimento, que pode se elevar ao conhecimento genial e a comunicar através de uma obra de arte, facilitando a elevação de outro indivíduo como sujeito do puro conhecer (M I 275 [1818], p. 269).

Os graus de objetivação afetam o sujeito e o colocam em modo contemplativo de maneiras diferentes. No caso do reino vegetal e da natureza desprovida de conhecimento, objeto de arte na pintura de paisagem ou de natureza-morta, “o lado subjetivo da fruição estética é preponderante, ou seja, nossa alegria aí não reside imediatamente tanto na apreensão das Ideias expostas, e sim mais no correlato subjetivo dessa apreensão, no conhecer puro livre de vontade” (M I 258 [1818], p. 252-3), na simpatia e no “sentimento posterior de profunda tranquilidade espiritual e de completo silêncio da vontade” (M I 258 [1818], p. 252-3). Nas pinturas que representam graus mais altos de objetividade da vontade, mais expressivas e significativas, o lado objetivo da Ideia conhecida, o caráter da espécie, é predominante: “o característico é inteiramente uno com o belo: o leão, o lobo, o cavalo, o carneiro, o touro mais característico é

sempre o mais belo. O fundamento disso é que os animais possuem apenas o caráter da espécie, não o caráter individual" (M I 260 [1818], p. 255). No caso da exposição do ser humano, o caráter individual deve ser exposto na obra junto do caráter da espécie, que é a beleza em sentido objetivo remetendo à Ideia de ser humano em geral, a qual a natureza obtém êxito em produzir quando se objetiva em um indivíduo vencendo a resistência dos aparecimentos mais baixos da vontade (M I 261 [1818], p. 256).

Há maior diversidade de formas nos graus de objetivações mais elevados. Enquanto a árvore é um agregado sistemático de fibras repetidas e crescidas, os organismos animais, especialmente o humano, possuem um sistema complexo formado por vários órgãos subordinados ao todo que, em harmonia, possuem como resultado a beleza, o caráter da espécie:

essa composição de partes diversas torna-se cada vez mais complexa quanto mais avançamos, e o corpo humano é um sistema altamente complexo de partes por inteiro diferentes, cada uma das quais possuindo vida subordinada ao todo, porém própria, *vita propria*: que todas essas partes estejam convenientemente subordinadas entre si e ao todo, que conspirem de forma harmônica para a exposição dele e nada atrofie nem hipertrofiem: eis aí as condições raras cujo resultado é a beleza, o caráter da espécie perfeitamente cunhado. (SCHOPENHAUER, M I 261, [1818], p. 256).

Quanto à figura e o movimento da manifestação dos graus de objetivação, Schopenhauer considera que as plantas são “aparências meramente espaciais da vontade; ora, como nenhum movimento e, em consequência, nenhuma referência ao tempo (exceção feita ao crescimento) pertence à expressão do ser da planta, segue-se que a sua mera figura expressa e explicita toda a sua natureza” (M I 264 [1818], p. 258). A aparência espacial da vontade pode ser objetivada de maneira mais perfeita ou imperfeita, consistindo na beleza ou feiura (M I 264, [1818], p. 258). A beleza humana se expressa através da forma, que reside apenas no espaço e não tem referência ao tempo ou ao movimento: “a objetivação adequada da vontade por meio de uma aparência meramente espacial é a beleza em sentido objetivo” (M I 263-4 [1818], p. 258). A beleza é a exposição da vontade em geral pelo aparecimento espacial, mas animais e humanos precisam de uma série de ações no tempo para manifestar plenamente a vontade, o que corresponde à graça, isto é, a expressão correta e adequada do ato da vontade por intermédio do movimento. Assim, as plantas possuem beleza, mas não possuem graça, por não terem referência ao movimento temporal (M I 264 [1818], p. 259).

Segundo Schopenhauer, “é uma marca distintiva da humanidade o fato de nela o caráter da espécie e o do indivíduo entrarem em cena separados, de maneira que cada ser humano [...] expõe em certa medida uma Ideia inteiramente própria” (M I 265 [1818], p. 259). As artes que expõe a Ideia de humanidade exprimem a beleza do caráter da espécie e o caráter do indivíduo, que não é visto “como algo casual, exclusivo do indivíduo em sua singularidade,

mas sim como um lado especial da Ideia de humanidade que é acentuado neste indivíduo, para cuja manifestação é relevante a exposição desse indivíduo” (M I 265 [1818], p. 259). O caráter individual ganha a sua significação em referência à Ideia de humanidade, sendo “apreendido e exposto idealmente, ou seja, com acentuação de sua significação em referência à Ideia de humanidade em geral, para cuja objetivação ele contribui à sua maneira” (M I 265 [1818], p. 259). O caráter de um indivíduo se expõe “em parte mediante a fisionomia habitual e a estrutura do corpo, em parte mediante afeto e paixão passageiros, modificação recíproca do conhecimento e querer, tudo a exprimir-se nos gestos e movimentos” (M I 265 [1818], p. 260). O indivíduo pertence à Ideia de humanidade e a humanidade se expressa no indivíduo. As obras de artes expressam a modificação do caráter da espécie mediante o caráter individual, expressando a Ideia de humanidade de uma maneira determinada, e, por isso, a beleza humana se exprime em variados caracteres individuais distintos, não somente na bela figura espacial, mas também nas ações, gestos, afeições e pequenos eventos da vida (M I 265 [1818], p. 260).

A arte não é uma imitação da natureza, pois o artista antecipa o belo antes da experiência. Ele não compõe a bela figura humana a partir da observação de casos empíricos e unindo partes individuais belas em um conjunto. O conhecimento do belo não é somente *a posteriori*, mas sempre, em parte, *a priori* – não do modo em que o princípio de razão dá as formas *a priori*, mas sim em respeito ao conteúdo, ao “quê” aparece (M I 261 [1818], p. 256). O gênio consegue com clarividência reconhecer a Ideia nas coisas isoladas e superar a natureza em sua exposição através da antecipação daquilo que a natureza se esforçou para expor, mas falhou em milhares de tentativas, permitindo reconhecer *a posteriori* o belo onde a natureza o efetivou. A beleza é reconhecível porque a vontade descoberta é a essência também daquele que conhece: o conhecimento e reconhecimento da beleza são possíveis porque cada um é “o mesmo Em si da natureza, a vontade que se objetiva” (M I 262-3 [1818], p. 257).

Em vários momentos de sua obra, Schopenhauer faz uma analogia entre a natureza e a música, que seria expressão imediata da vontade. A analogia é a seguinte: “no conjunto das vozes intermediárias que produzem toda a harmonia e se situam entre o baixo fundamental e a voz condutora que canta a melodia, reconheço a sequência integral das Ideias nas quais a vontade se objetiva” (M I 305 [1818], p. 299). As vozes mais próximas do baixo correspondem aos graus mais baixos da vontade, o reino inorgânico, e as mais elevadas, os reinos vegetal e animal. Segundo ele, os “intervalos determinados da escala são paralelos aos graus determinados de objetivação da vontade, às espécies determinadas da natureza” (M I 305 [1818], p. 299). Tomando por base essa analogia, ele considera que as espécies que não

existissem em um grau delimitado (como são as notas musicais), seriam deformações monstruosas, desarmonicas em relação à natureza:

O desvio da correção aritmética dos intervalos mediante um temperamento qualquer, ou produzida pelo tipo escolhido de tom, é análogo ao desvio do indivíduo do tipo da espécie: sim as dissonâncias impuras que não formam nenhum intervalo determinado são comparáveis às deformações monstruosas situadas entre duas espécies animais, ou entre humano e animal. (SCHOPENHAUER, M I 305 [1818], p. 299).

Em suma, a noção de espécie enquanto grau determinado cumpre um papel na estética de Schopenhauer e permite compreender outro lado pelo qual as espécies podem ser conhecidas que não a ciência conceitual, mas sua beleza ideal. A arte expõe as Ideias, mas elas diferem quanto ao modo de sua objetivação, de exposição e apreensão pelo sujeito do conhecimento. As plantas e animais expressam o caráter e beleza objetiva da espécie, com a sua forma espacial, sua fisionomia e, possivelmente, com os seus movimentos no tempo. Cada ser humano é considerado como uma Ideia particular que expressa um lado da Ideia de humanidade. Os graus de objetivação da vontade são como uma escala musical harmoniosa e, assim, as dissonâncias seriam o que, na natureza, são espécies que não pertencem a um grau determinado, sendo desarmoniosas. Vê-se, por essas ideias, o grande papel que o fixismo de espécies possui na estética schopenhaueriana.

4.7 LIMITAÇÃO DA HISTÓRIA PARA A METAFÍSICA E O PRESENTE COMO A FORMA DA VIDA

Para Schopenhauer, a história é infrutífera para a metafísica. Essa crítica já aparecia na metafísica da natureza quando ele argumenta que a etiologia e o materialismo não alcançam a essência daquilo que aparece. O mesmo ponto central retorna na estética e na ética. A visão crítica do valor metafísico da história pode elucidar porque Schopenhauer não se detém nela para filosofar, priorizando uma visão ahistórica daquilo que é atemporal e eterno. Somente em sua obra tardia ele vai se deter, e de maneira breve, aos movimentos históricos do cosmos, dos planetas e da vida na Terra.

Na estética, esse valor secundário aparece com a contraposição entre o poeta e o historiador. A poesia tem como objeto a manifestação da Ideia em seu grau mais elevado, a exposição de seres humanos em suas séries de esforços e ações, expondo faces da humanidade segundo sua essência íntima. Já a história ensina a conhecer “OS seres humanos, e não A humanidade mesma, isto é, a experiência e a história fornecem mais notícias empíricas sobre a conduta humana, de onde surgem regras para o próprio comportamento, em vez de um olhar profundo em nossa essência íntima” (M I 288 [1818], p. 282). O historiador pode ter

conhecimento da essência da humanidade somente se tiver um olhar poético para a história. Esta fornece “o verdadeiro no particular, a poesia, o verdadeiro em sua universalidade; a história tem a verdade da aparência, e é verificada na aparência, a poesia tem a verdade da Ideia, não encontrada em aparência individual alguma e no entanto exprimindo-se a partir de todas” (M I 288 [1818], p. 283). O historiador valoriza eventos pela sua significação exterior, como consequências comerciais, regionais e políticas, ignorando as ações significativas para a essência da humanidade caso não tenham tido influência. O poeta, ao contrário, valoriza intencionalmente os caracteres e situações significativas apreendendo a Ideia, a essência de humanidade. O historiador segue acontecimentos isolados e os expõem conforme se desenvolveram no tempo, numa intrincada série de causas e consequências, podendo recair no que é falso. Ao contrário do poeta, que apreende a Ideia de humanidade em um de seus lados e com conhecimento parcialmente *a priori* e verdadeiro. Assim, para conhecer a humanidade em seu íntimo, “as obras dos grandes e imortais poetas fornecerão uma imagem muito mais fiel e clara do que já o conseguiram os historiadores” (M I 291 [1818], p. 285).

No começo de seu livro dedicado à ética, Schopenhauer nega que a história tenha valor para a metafísica: “está infinitamente distante do conhecimento filosófico do mundo quem imagina poder conceber a essência dele HISTORICAMENTE” (M I 322 [1818], p. 316). Essas seriam, por exemplo, as filosofias que colocam como ser em si do mundo um vir a ser, ou as que atribuem a última significação a um momento do passado ou futuro, ou filosofias que determinariam um ponto inicial e final do mundo. Conforme Schopenhauer, a “FORMA HISTÓRICA DE FILOSOFAR fornece na maioria das vezes uma cosmogonia, a qual admite muitas variedades, ou então um sistema de emanção, doutrina da queda” (M I 322 [1818], p. 316), ou ainda uma “doutrina do constante vir a ser, brotar, nascer, vir a lume a partir da escuridão, do fundamento obscuro, do fundamento originário, do fundamento infundado e outros semelhantes disparates” (M I 322 [1818], p. 316). Para Schopenhauer, as filosofias históricas ignoram a doutrina de Kant e consideram o tempo como pertencente à coisa em si, e não à aparência. Assim, as percorrem num movimento sem fim e sem alvo, pois, seguindo o princípio de razão, nunca se atinge a essência íntima das coisas (M I 323 [1818], p. 317). Em contraposição, Schopenhauer sustenta que a autêntica filosofia investiga aquilo “QUÊ” aparece, a saber, ela “tem por objeto o ser do mundo sempre igual a si e que faz seu aparecimento em todas as relações, porém sem se submeter a estas, numa palavra, as Ideias mesmas” (M I 322-3 [1818], p. 317).

Segundo Schopenhauer, o presente é a forma do aparecimento da vontade, da vida e da realidade. O passado e o futuro existem somente em conceito, para o conhecimento segundo

o princípio de razão. O passado seria nulo: nenhum humano viveu no passado ou no futuro, os milênios transcorridos e as milhões de pessoas que viveram (assim como o passado de um indivíduo) são um sonho da fantasia: “passado e futuro contêm meros conceitos e fantasmas, por consequência o tempo presente é a forma essencial e inseparável do aparecimento da vontade. [...] Pois à vontade a vida é certa, e à vida o presente é certo” (M I 329 [1818], p. 322). O tempo presente é a única forma da vida, e, conseguintemente, “não temos de investigar o passado anterior à vida, nem o futuro posterior à morte: em vez disso, temos de conhecer o PRESENTE como a única forma na qual a vontade aparece” (M I 330 [1818], p. 324). O presente é o “ponto inextenso que corta o tempo infinitamente em duas direções e permanece firme e imóvel, como um meio-dia sempiterno, sem noite refrescante” (M I 330 [1818], p. 324). Considerando que à vontade de vida a vida é certa, e que a forma da vida é o presente sem fim, os indivíduos que existiram e deixaram de existir perdem sua importância: “é indiferente como os indivíduos, aparências da Ideia, chegam à existência no tempo e desaparecem parecidos a sonhos fugidios” (M I 331 [1818], p. 325).

No tempo presente, a vontade encontra no mundo como representação o seu espelho, reconhecendo-se como graus crescentes de distinção e completude. Ela, em essência destituída de conhecimento, atinge com o aparecimento do mundo como representação “o conhecimento do seu querer e daquilo que ela quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, precisamente como esta existe” (M I 324 [1818], p. 317-8). O mundo é o espelho da vontade, o reflexo do querer cego que agora passa a se conhecer e, como a vida é a exposição do querer na representação, essa vontade é vontade de vida:

Por isso denominamos o mundo aparente seu espelho, sua objetidade; e, como o que a vontade sempre quer é a vida, justamente porque a vida nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão somente um pleonasmose, em vez de simplesmente dizermos “a Vontade”, dizemos “a Vontade de vida” (SCHOPENHAUER, M I 324 [1818], p. 317-8).

A vontade como a coisa em si tem a vida como a sua aparência e ambas se acompanham inseparavelmente, como “a sombra acompanha o corpo: onde existe vontade existirá vida, mundo” (M I 324 [1818], p. 318). Schopenhauer decreta que “onde existe vontade existirá vida, mundo. Portanto, à Vontade de vida a vida é certa e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de Vontade de vida, não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte” (M I 324 [1818], p. 318). Os indivíduos que nascem e morrem são tão somente uma aparência pertencente ao princípio de razão, ou *principium individuationis*. Da perspectiva do conhecimento, o indivíduo surge do nada, ganha sua vida como uma dádiva e a perde retornando ao nada. Mas pela consideração filosófica da vida pelas Ideias, nota-se que a vontade enquanto coisa em si e o sujeito enquanto espectador das aparências não são afetados por tempo,

nascimento e morte, que pertencem tão somente à aparência da vontade exposta em indivíduos que surgem na existência e desaparecem. Morte e nascimento se equilibram enquanto condições da vida, como polos do aparecimento dos indivíduos, as aparências fugidias e temporais daquilo que não conhece tempo algum, mas objetiva a sua essência na forma temporal (M I 324 [1818], p. 318).

A natureza não se ofende pela morte do indivíduo, pois ela cuida exclusivamente das espécies e, “com toda seriedade, obra por sua conservação e caprichosamente se preocupa com ela mediante o excedente bizarro de sêmens e grande poder do impulso de fecundação” (M I 324 [1818], p. 319). O indivíduo não poderia ter valor para a natureza, pois há nela tempo e espaço infinito para a aparência de um número sem fim de indivíduos, e por isso, a natureza está disposta a deixar o indivíduo sucumbir por acasos insignificantes e ele é “levado a desaparecer pela própria natureza desde o instante em que serviu à conservação da espécie” (M I 324 [1818], p. 319). Com o descuido pelos indivíduos, a “natureza diz aí bem ingenuamente esta grande verdade: apenas as Ideias, não os indivíduos, têm realidade propriamente dita, isto é, apenas as Ideias são a objetividade perfeita da vontade” (M I 324 [1818], p. 319).

Schopenhauer vê a procriação e a morte como expressões potenciadas daquilo que dá consistência à vida, que seria a “alteração contínua da matéria em meio à permanência fixa da forma: justamente aí se tendo a transitoriedade dos seres individuais em meio à imortalidade da espécie” (M I 326 [1818], p. 320). Existiria somente uma diferença de grau entre nutrição e a reprodução, e entre a excreção e a morte. Nos animais, a nutrição é como uma procriação contínua, e a procriação é uma nutrição altamente potenciada. A volúpia é o contentamento mais elevado do sentimento de vida, enquanto a morte é a potência elevada da excreção, exalação e a eliminação de matéria (M I 326 [1818], p. 320). No caso da planta, ela “é por completo apenas a repetição do mesmo impulso em fibras elementares agrupadas em folhas e ramos; é um agregado sistemático de plantas homogêneas que se sustentam umas às outras, cujo único impulso é a constante reprodução” (M I 326 [1818], p. 320) e, para satisfazer completamente esse impulso de reprodução, a planta ascende gradativamente por metamorfose até alcançar seu alvo, a floração e o fruto, quando ela repete o impulso não só individualmente, mas repetindo a si própria: “de um só golpe, consuma em milhares de vezes o que então só realizava no caso particular: a repetição de si mesma” (M I 326 [1818], p. 320).

Em suma, percebe-se que a noção de espécie enquanto Ideia se relaciona à falta de estima pela história, pelo passado e pela vida de indivíduos. A valorização do eterno presente como forma da vida pode explicar porque a consideração histórica da vida demora muito tempo para aparecer na obra de Schopenhauer: a história, assim como a etiologia, são infrutíferas para

a metafísica, pois estão limitada ao encadeamento segundo o princípio de razão. A metafísica de Schopenhauer valoriza o corte vertical na horizontalidade fenomênica, detendo-se naquilo que se manifesta nas formas do princípio de razão, sendo passado e futuro mera fantasia e os indivíduos sem qualquer importância para uma vontade que se esforça no cuidado e manutenção somente das suas Ideias.

4.8 A VIDA DOS ANIMAIS: A AFIRMAÇÃO DA VONTADE SEM ALVO FINAL

No quarto livro do *Mundo*, dedicado à ética, Schopenhauer assume o ponto de vista da vontade e a espécie aparece relacionada à afirmação da vontade de viver e, no caso da espécie humana, há a possibilidade da negação da vontade. A começar, Schopenhauer afirma que a vontade e as Ideias são livres, mas em um sentido negativo: ser necessário significa ser consequência de um fundamento dado; assim, tudo o que pertence à representação é objeto para um sujeito que conhece enquanto indivíduo, sendo fundamentado e determinado com absoluta necessidade (M I 338 [1818], p. 332). Dessa forma, o conteúdo do conceito de liberdade é negativo, significando a negação da necessidade ou a não submissão ao princípio de razão, ou seja, não estar determinado por um fundamento. É nesse sentido que a vontade como coisa em si e o conteúdo das aparências são ditos livres. Contudo, as suas aparências são determinadas, havendo uma coexistência entre liberdade e necessidade. O caráter inteligível e o empírico coexistem: o primeiro “é a vontade como coisa em si na medida em que aparece num determinado indivíduo e num determinado grau, e o segundo é esta aparência mesma tal qual ela se expõe temporalmente em modos de ação e já espacialmente na corporização” (M I 341-2 [1818], p. 334-5). No caso do ser humano, o caráter inteligível é individual, considerado como um “ato extratemporal, indivisível e imutável da vontade, cuja aparência, desenvolvida e espraçada em tempo, espaço e em todas as formas do princípio de razão, é o caráter empírico como este se expõe conforme a experiência, vale dizer, na conduta e no decurso de vida de alguém” (M I 341-2 [1818], p. 334-5).

Possuir um caráter individual constitui a diferença entre os humanos e outros animais, e se relaciona com a manifestação do caráter empírico. Enquanto os animais possuem somente o caráter da espécie a agem motivados pela representação intuitiva, o ser humano tem seu caráter individual distinto e decidido, que condiciona as suas escolhas entre diversos motivos não somente intuitivos, mas abstratos através de conceitos: a “grande diferença no agir e na vida deriva da diversidade dos modos animal e humano de conhecimento” (M I 353-4 [1818], p. 347-8). Enquanto os animais agem motivados pela representação intuitiva, o ser humano se

diferencia por não limitar suas ações estritamente pela intuição de motivos, podendo determinar as suas ações também por motivos abstratos, utilizando a razão para pensar nas consequências independente da fruição ou dor passageira do presente refletindo sobre modos de tirar vantagem (M I 352 [1818], p. 346).

Se os animais são movidos por aquilo que é motivo para a sua espécie, no ser humano individual, somente o mero desejo não é uma indicação de seu caráter individual, pois exprime o caráter da espécie ou ao ser humano em geral, sendo a “simples consequência necessária da impressão presente, de excitação exterior ou de disposição interior passageira, e é, por conseguinte, tão imediatamente necessário e sem ponderação quanto à ação dos animais” (M I 353-4 [1818], p. 347-8). As escolhas feitas e as decisões do indivíduo “são um signo do caráter individual, diferente em cada um; já o agir animal depende só da presença ou ausência de impressão, pressupondo-se que esta é em geral um motivo para a sua espécie” (M I 353-4 [1818], p. 347-8). Somente o ato exprime as máximas inteligíveis de sua conduta, o resultado do querer mais íntimo, que pesam na consciência moral e são o espelho da vontade de cada um (M I 353-4 [1818], p. 347-8)⁴³. Dessa forma, a noção de espécie embasa parte da ética de Schopenhauer acerca comportamento dos animais, que não possuiriam individualidade, algo que existe somente no ser humano, considerado com um grau individual da vontade e capaz de negar os desejos gerais humanos que aparecem a ele.

Segundo Schopenhauer, em nenhum de seus graus de aparecimento a vontade conquista um fim ou alvo último: ela está sempre “se esforçando porque o esforço é sua única essência, e nenhum alvo alcançado põe um fim a esse esforço, pelo que ela não é capaz de nenhuma satisfação final, só obstáculos podendo detê-la, porém em si mesma indo ao infinito” (M I 364-5 [1818], p. 357-8). Esse esforço pode ser visto até na gravidade, o grau mais baixo e simples da vontade, que nunca cessa de “impelir-se a um ponto central sem extensão, cujo alcance seria a aniquilação sua e da matéria; não cessaria nem mesmo se o universo inteiro se contraísse numa massa única” (M I 364-5 [1818], p. 357-8) e é igualmente visto em outros fenômenos naturais simples, como a auto discórdia infinita da eletricidade e do galvanismo, o esforço do sólido para alcançar o estado fluido e libertar as forças químicas, e

⁴³ Além do caráter individual, é exclusivo do humano ter o caráter adquirido, isso é, o conhecimento na experiência de seu caráter e capacidade de reconduzir em certa medidas as suas ações: “Ao lado do caráter inteligível e do empírico deve-se ainda mencionar um terceiro, diferente dos dois anteriores, a saber, o CARÁTER ADQUIRIDO, que se obtém na vida pelo comércio com o mundo e ao qual é feita a referência quando se elogia uma pessoa por ter caráter ou se a censura por não o ter. – Talvez se pudesse naturalmente supor que, como o caráter empírico, enquanto aparência do inteligível, é inalterável e, tanto quanto qualquer fenômeno natural, é e si consequente, o ser humano também sempre teria de aparecer de maneira consequente igual a si mesmo, com o que não seria necessário adquirir artificialmente por experiência e reflexão um caráter.” (SCHOPENHAUER, M I 357 [1818], p. 350-1).

que, por sua vez, se esforçam para o estado gasoso (M I 364-5 [1818], p. 357-8). O mesmo vale para as plantas, cuja existência é um esforço interminável e nunca satisfeito, “um impulso incessante através das formas ascendentes cada vez mais elevadas, até que o ponto final, a semente, torne-se de novo o ponto de partida: e isso se repete ao infinito: em parte alguma encontrando um fim, ou uma satisfação, ou um repouso” (M I 364-5 [1818], p. 358). O esforço sem fim é visto nas infindas manifestações em que uma aparência toma a matéria de outras em um ciclo infinito de contínua substituição dos indivíduos: “as diversas forças naturais e formas orgânicas disputam entre si a matéria, na qual querem aparecer, na medida em que cada uma possui tão somente aquilo que usurpou da outra, e, com isso, perpetua-se uma luta contínua de vida e morte” (M I 364-5 [1818], p. 358).

Nos corpos vivos, o esforço contínuo da vontade aparece com o “fundamento férreo de alimentação: o que dá força a este mandamento é justamente que o corpo é apenas a vontade de vida mesma, objetivada” (M I 368 [1818], p. 362). A afirmação do corpo é a afirmação da vontade, e os atos da vontade são a satisfação das necessidades do corpo, sendo o próprio corpo a expressão das necessidades de conservação do indivíduo e propagação da espécie (M I 386 [1818], p. 379). Enquanto a conservação do corpo por suas próprias forças é um grau débil de afirmação da vontade, a mais decidida afirmação se mostra na veemência do impulso sexual: “a satisfação do impulso sexual já ultrapassa a afirmação da própria existência (que preenche um tão curto espaço de tempo) e afirma a vida por um tempo indeterminado para além da morte do indivíduo” (M I 387 [1818], p. 381). Da procriação surge outro indivíduo diferente em aparência, mas idêntico conforme a Ideia:

[...] no tempo e na série causal, isto é, na natureza, uma nova vida aparece como consequência do referido ato: diante do procriador aparece o procriado, o qual é diferente do primeiro apenas em aparência, mas em si mesmo, conforme a Ideia, é idêntico a ele. Por conseguinte, esse é o ato mediante o qual as espécies dos viventes se ligam a um todo e, dessa forma, perpetuam-se. (SCHOPENHAUER, M I 387, [1818, sublinhado de 1844], p. 381).

Quanto à Ideia de ser humano e a sua procriação, Schopenhauer considera que a afirmação da vida mediante o impulso sexual reafirma o sofrimento e a morte como pertencente à aparência e é perdida a possibilidade de redenção, a razão da vergonha associada à cópula. Essa culpa teria sido, segundo Schopenhauer, exposta miticamente na doutrina da fé cristã na queda pecaminosa de Adão, ao reconhecer, por um lado, a Ideia de humanidade e todos os indivíduos como idênticos a Adão enquanto representante da afirmação da vontade de vida, entregue ao pecado do prazer sexual, unidade pela qual todos se tornam responsáveis pelo sofrimento e morte decorrentes do ato. Por outro lado, “o conhecimento da Ideia mostra cada indivíduo como idêntico ao redentor, ao representante da negação da Vontade de vida e, nesse

sentido, participe de seu auto sacrifício, redimido por seus méritos e salvo das amarras do pecado e da morte, isto é, do mundo” (M I [1818], p. 381).⁴⁴

O impulso sexual é a mais forte aspiração da vida dos humanos e dos animais, o objetivo supremo da vida. O primeiro esforço é pela autoconservação, e assim que esta é alcançada, a natureza se empenha pela propagação e, após o indivíduo ter cumprido seu objetivo, a natureza se torna indiferente ao seu sucumbir “visto que, como Vontade de vida, preocupa-se tão somente com a conservação da espécie, o indivíduo sendo-lhe insignificante” (M I 389-90, [1818], p. 383). Devido a finalidade de reprodução, os genitais são o membro do corpo mais submetido à vontade e, assim, como outros órgãos que servem à vida vegetativa, ele reage pelos estímulos pois nele a “vontade faz efeito cegamente como o faz na natureza destituída de conhecimento” (M I 389 [1818], p. 383). Há uma oposição entre o cérebro, que representa o conhecer e fornece a possibilidade de supressão do querer, da redenção pela liberdade e do aniquilamento do mundo; e os genitais, que são o foco da vontade, são símbolos da afirmação da vontade que assegura a vida infinita no tempo (M I 389 [1818], p. 383).

Para Schopenhauer, a castidade “nega a afirmação da vontade que vai além da vida individual e anuncia que, com a vida deste corpo também a vontade, da qual o corpo é aparência, se suprime” (M I 540 §68 [1818], p. 441). Se a máxima da castidade fosse universal, o gênero humano logo se extinguiria e, devido à ligação de todas as aparências da vontade, o filósofo especula que, com o desaparecimento de sua aparência mais elevada, também o nível abaixo seria abolido, o mundo animal. E, com a supressão da cognição, o mundo também deixaria de existir, pois não há objeto sem sujeito (M I 540 §68 [1818], p. 441). Dessa forma, a negação da vontade com a castidade levaria eventualmente ao desaparecimento do mundo.

Assim, em 1818, Schopenhauer compreende a vida infinita da espécie interligada pelo vínculo de procriação, em sua afirmação do querer ou de seu corpo através da alimentação, conservação e propagação. A natureza se importa tão somente com as espécies, e não com os indivíduos, que são meramente meios para a manutenção da espécie no vínculo causal, partícipes de um ciclo de manifestação interligado por nascimento e morte. É notável que a consideração de um grau determinado e elevado da Humanidade é essencial para a ética de Schopenhauer, pois a unidade da Ideia de ser humano fundamenta a potência pecadora, expressa pelo cristianismo na figura de Adão, assim como possuiria a potência redentora da vontade. O ser humano possuiria uma liberdade especial em relação às outras espécies, pois nele o

⁴⁴ Neste parágrafo se misturam trechos de 1818, em que o filósofo fala sobre a afirmação da Ideia de humanidade simbolizada em Adão. Depois, 1844, retorna para falar do pecado original e, em 1859, aborda Jesus como personificação da negação da Vontade.

discernimento possibilita a negação do caráter da espécie e dos desejos gerais do ser humano. Assim, o fixismo das espécies se relaciona e inclusive fundamenta aspectos da ética de Schopenhauer, tanto em relação à afirmação da vida e das espécies quanto a possibilidade de redenção.

5 AS ESPÉCIES EM *SOBRE A VONTADE NA NATUREZA*

Nós precisamos, portanto, assumir que esse elemento anatômico se deve em parte (...) ao fato de as formas primordiais dos animais terem surgido umas a partir de outras (*Parerga*, vol. 2, §91), mantendo-se assim o tipo fundamental de cada filo.

(SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 106).

Sobre a vontade na natureza é um dos textos principais da metafísica da natureza de Schopenhauer. Foi publicado originalmente em 1836, após o que ele chama de seu “longo silêncio de dezessete anos”, interrompido para trazer confirmações das ciências empíricas à metafísica da vontade (VN [1836], p. 43). A obra recebe muitas adições na revisão de 1854 e há ainda uma edição póstuma com notas e comentários que Schopenhauer redigiu em seu exemplar físico da segunda edição. Estas notas evidenciam como ele se manteve interessado em acompanhar publicações científicas até o ano de sua morte, visto que há citações de trabalhos de toda a década de 50, e até um comentário acerca de Richard Owen que toma como base uma matéria do *Times* de maio de 1860 (VN, nota F20, p. 223), ou seja, alguns meses antes da morte de Schopenhauer em setembro do mesmo ano. Ele não abandonou o seu interesse nas discussões científicas, nos debates entre os naturalistas e em como sua metafísica se relacionava com essas evidências adquiridas através da investigação empírica em rápido desenvolvimento no século XIX, agregando mais evidências que ele interpretou como confirmações ao seu pensamento ou como fenômenos que seriam explicados pela sua metafísica da vontade.

No escrito, há uma acentuada mistura de vozes. Por vezes, o velho Schopenhauer adiciona frases soltas em meio à formulação antiga. Às vezes, adiciona novas evidências que coletou de obras ou de jornais. Ainda, adiciona curtos e longos parágrafos que esclarecem a tese proposta na primeira edição. E, noutras vezes, adiciona páginas a fio. Essas adições mostram os movimentos intelectuais do filósofo, como, por exemplo, uma maior atenção a fisiologia e a menção mais frequente do intelecto como “cérebro”. A reedição é de 1854, ou seja, publicada depois de Schopenhauer ter formulado a “linha filogenética” de espécies fixas no *Parerga* §91 de 1851. Num trecho crucial para a pesquisa, Schopenhauer adiciona, em *Sobre a vontade*, uma remissão a este texto dos *Parerga*, indicando que nesta filogenia está a explicação de como os vertebrados mantêm o mesmo esquema osteológico básico, devido à unidade da vontade e das formas animais surgirem umas das outras.

Schopenhauer assume uma perspectiva objetiva do mundo, como se ele tivesse existência independente do sujeito. Contudo, mesmo a abordagem “objetiva” de Schopenhauer

baseia as suas explicações na metafísica da vontade, ou seja, o significado do objetivo se dá justamente pelo seu “outro lado”, o subjetivo, interpretando os fenômenos enquanto manifestações graduadas da vontade. A concepção de espécies em *Sobre a vontade* se relaciona com o “dogma fundamental” que defendido ao longo do escrito: a vontade é essencial e primária em relação ao intelecto. Este – e com ele o mundo como representação – são secundários e acidentais.

Em *Sobre a vontade*, Schopenhauer estabelece conexões entre filosofia e ciências naturais. Mas, se em 1836, o jovem estava empolgado em relacionar ciência com a metafísica, o Schopenhauer de 1854 é bastante crítico quanto a uma crescente adesão a um materialismo que ele julgava rude, tosco e rudimentar por não considerar a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si, tomando os objetos como entes verdadeiramente existentes e independentes do sujeito. Para Schopenhauer, o projeto materialista visaria reduzir todas as propriedades do mundo aos movimentos da matéria através da experimentação empírica cega, procedimento insuficiente para compreender o que os fenômenos *são* (cf. VN [1854], p. 24-5). O filósofo se vangloria em obter sucesso com seu livro por poder restaurar uma interpretação epistemologicamente ajustada dos resultados das ciências empíricas, que, por serem unilaterais, precisam ser contrabalançadas pela filosofia e pela análise do sujeito do conhecimento, para quem existem os fenômenos, assim como pelo significado íntimo e metafísico daquilo que a ciência pesquisa de maneira objetiva.

5.1 A FORMA ANIMAL COMO ATO DE VONTADE DA ESPÉCIE E A CRÍTICA À PROVA FÍSICO-TEOLÓGICA

No capítulo “A anatomia comparada”, Schopenhauer fundamenta metafisicamente a morfologia das espécies, articulando a sua metafísica da vontade e teoria das Ideias platônicas para explicar a formação da figura dos animais, a constituição e relações internas harmoniosas entre os órgãos, bem como seu modo de vida adaptado ao meio de acordo com o modo de vida que desejava viver. Para Schopenhauer, a vontade, substrato de toda a aparição ou a coisa em si kantiana, é a agente nas funções internas e inconscientes do organismo: o “corpo orgânico mesmo nada é além da vontade que penetrou a representação, a vontade mesma, apenas intuída na forma espacial da cognição” (VN [1836], p. 83). Assim, ao se conhecer empiricamente um animal, conhece-se, intuitivamente, nas formas da cognição (espaço, tempo, causalidade), um indivíduo que, para além dessa representação, é a sua própria vontade. Para explicar a

constituição corporal de uma espécie, Schopenhauer recorre à identidade entre o ato corporal e o ato da vontade explicitado em *O mundo*, pois

do mesmo modo que cada ato singular momentâneo da vontade se apresenta instantânea, imediata e inevitavelmente na intuição do corpo como uma ação do mesmo, também o querer de cada animal como um todo, a soma de todos os seus anseios, tem a sua imagem fiel no próprio corpo como um todo, na constituição de seu organismo, devendo existir, entre os fins de sua vontade em geral e os meios para a obtenção dos mesmos oferecidos por sua organização, a mais precisa concordância. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 83).

A relação entre ato da vontade e ação do corpo é a mesma que aquela entre ato de criação da espécie e sua constituição corporal: “o caráter de seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal singular que o executa” (VN [1836], p. 83).

Schopenhauer pretende corroborar com confirmações empíricas a tese de que os órgãos surgem a partir dos desejos, da vontade⁴⁵: “cada órgão deve ser considerado como a expressão de uma manifestação universal – isto é, realizada de uma só vez – da vontade, de um desejo fixo, de um ato da vontade não do indivíduo, mas da espécie (*Species*)” (VN [1836], p. 85). Assim, a constituição corporal de uma espécie é a totalidade do querer da espécie, a soma de seus anseios e os fins desses desejos se expressam na constituição do organismo e na perfeita concordância e adequação entre os órgãos, que são justamente os meios para preencher esses desejos. Segundo ele, “[c]ada forma animal é um desejo da vontade para a vida evocado pelas condições (*Umständen*) dadas” (VN [1836], p. 86). Para ilustrar como a forma animal expressa e reflete a vontade da espécie e seus desejos especificados em concordância mútua e “evocados” pelo ambiente, Schopenhauer fornece o simpático exemplo da forma do bicho-preguiça:

Cada forma animal é um desejo da vontade para a vida evocado pelas condições dadas: por exemplo, ela é tomada pelo desejo de viver em árvores, de pendurar-se em seus ramos, de alimentar-se de suas folhas, sem lutar com outros animais e sem jamais

⁴⁵ Desta tese de que o organismo é o próprio querer do animal, Schopenhauer encontra duas confirmações *a posteriori* na ciência e uma na mitologia indiana. A primeira é de Pander e D'Alton em *Über die Skelette der Raubtiere* (livro citado em muitas vezes por Schopenhauer em outros contextos.), ou seja, sobre o esqueleto dos predadores, segundo o qual a constituição óssea provém do caráter do animal, e seu desenvolvimento a partir de inclinações e apetites, estes que são expressos em sua organização e cuja fundamento deve estar não na ação de forças específicas, mas na vida da natureza como um todo (VN [1836], p. 84). Segundo Schopenhauer, o autor chegou ao ponto limite do pesquisador da natureza por esbarrar no metafísico, tendo o último elemento cognoscível as inclinações e apetites, ou seja, a vontade: “O animal é *assim* porque *assim* o quer” (VN [1836], p. 84). A segunda confirmação é de Burdach, em *Physiologie*, segundo o qual no desenvolvimento do embrião, o cérebro desenvolve a retina devido ao embrião querer apreender o mundo, os pulmões por querer entrar em relação com o mundo, e os órgãos reprodutivos por querer viver na espécie e da vida nele querer se multiplicar (cf. VN [1836], p. 84). Mas, segundo Schopenhauer, Burdach em outros momentos repete aquela inversão que o filósofo tanto quer combater, a saber, que haveria um pensamento originário na base do organismo. A terceira confirmação é a expressão mítica do *Mahabharata*, em que os rostos de Shiva surgem pela avidez em olhar a mulher mais bonita do mundo. (VN [1836] p. 85). Depois de 1854, Schopenhauer adiciona em nota que os quatro rostos de Brahma têm a mesma origem: segundo o *Matsya Purana*, surgem quando ele fica petrificado encarando apaixonadamente sua filha, que se move para o lado, ao que surgem novos rostos para acompanhar o movimento dela (VN, nota F17, pós-1854, p. 223). É notável que as confirmações empíricas de Schopenhauer englobem também mitos religiosos orientais.

tocar o solo: esse desejar apresenta-se, ao longo de um tempo infinito, na forma (ideia platônica) do bicho preguiça. Ele mal é capaz de andar, pois é destinado somente a trepar: desamparado no solo, ele é ágil nas árvores e tem ele mesmo a aparência de um ramo coberto de musgo, para que nenhum predador o note. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 85-6).

Essa formulação traz à tona um problema importante, acerca de como se daria esta influência do meio ambiente, do habitat e da fauna e flora para o direcionamento da vontade da espécie, ou seja, como o meio ambiente, que existe temporalmente, poderia evocar um ato que é alheio a tempo, espaço e causalidade. Uma possibilidade seria remeter ao §27 de *O mundo*, no qual Schopenhauer considera a objetivação de um ambiente completo e harmonioso entre as Ideias devido à teleologia. Por exemplo, não existiria primeiro as folhas empíricas e depois seriam criados os animais herbívoros. Antes, esta relação entre folhas e herbívoros é criada alheia ao tempo e espaço, independente da empiria. Contudo, a objetivação dessa relação acontece gradualmente no tempo fenomênico. A harmonização totalizante e complexa relações de mútua adaptação seriam estabelecidas de modo independente da efetiva objetivação empírica, num plano ideal e o meio ambiente se desenvolveria empiricamente tendo em vista objetivar eventualmente as espécies mais complexas, ou seja, os graus mais altos de objetivação da vontade, que idealmente já existem visto que são eternas e independentes do tempo. Outra possibilidade seria pensar que Schopenhauer tem dificuldades em continuar sustentando a atemporalidade e cegueira da vontade da espécie, pois, se o meio ambiente e sua fauna e flora determinam um ato da espécie, seria preciso aceitar que há certa temporalidade envolvida no ato de criação da espécie enquanto Ideia e que a vontade se guiaria por este meio empírico previamente existente para daí criar espécies adaptadas a ele. Seria difícil defender, nessa concepção, que a Ideia é atemporal e seu ato de criação é cego, pois pressupõe a influência do tempo e o conhecimento de um ambiente empírico e uma intencionalidade direcionada.

É importante notar que, para Schopenhauer, as formas animais são uma expressão universal realizada de uma vez só pelo ato da espécie em perfeita adaptação à maneira que o animal quer viver. É bastante forte o elemento da invariabilidade da espécie: nem o tempo infinito poderia mudar a forma desse ato. Nesse sentido, Schopenhauer defende o fixismo das espécies, como entidades inalteráveis: bichos-preguiças terão sua forma por um tempo infinito, sem nunca se transformar em outra espécie, assim como não vão perder ou desenvolver um órgão novo para além daqueles que lhe foram designados em sua primeira criação.

Nesse aspecto, Schopenhauer apresenta uma certa proximidade com os naturalistas da Teologia Natural que consideravam as formas animais criadas por Deus perfeitamente adaptadas ao seu meio ambiente. Contudo, na concepção schopenhaueriana, como será visto adiante, é a vontade do próprio animal que o cria, preparando-o com armas para viver uma

guerra e, se a Teologia se baseava na bondade e sabedoria do Criador, para Schopenhauer, a Vontade cria suas formas por um desejo cego em uma preparação para a sobrevivência em uma guerra. Não é à toa que um dos grandes alvos de Schopenhauer é exatamente a prova físico-teológica. Segundo esta, a complexidade e a perfeição dos animais indicavam que eles eram obra de um ser inteligente: a adaptação dos animais, assim como a complexidade de funcionalidade de seu corpo pareciam pressupor um plano ou projeto que, por sua vez, implicava a existência de um projetista. A imagem mais famosa associada a essa concepção é do relógio, cuja complexidade indica a existência, intencionalidade e atributos do relojoeiro.

Schopenhauer caracteriza a hipótese da seguinte maneira:

A adequação evidente, estendida ao mais particular, de cada animal à sua forma de vida, a os meios externos de sua manutenção, e a extrema perfeição constitutiva de sua organização são um material riquíssimo para considerações teleológicas, às quais o espírito humano dedicou-se com prazer desde sempre, e que, em seguida, expandidas à natureza inanimada, se tornaram o argumento da prova físico-teológica. (SCHOPENHAUER, VN [1836], 2012).

É importante notar que Schopenhauer não nega a teleologia. O que ele critica é a sua combinação com a teologia. A aceitação da teleologia por parte de Schopenhauer se relaciona à negação do mecanicismo, isto é, a ideia segundo a qual causas mecânicas poderiam formar seres orgânicos de acordo com finalidades.

A absoluta conformidade aos fins, a evidente intencionalidade de em todas as partes do organismo animal indica de modo demasiado nítido que aqui não agiram forças da natureza casuais e desorientadas (*blinde*, “cegas” [1836]; *zufällig und planlos wirkende* [1854]), mas sim uma vontade, para que isso jamais pudesse ser ignorado seriamente. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 86).

Schopenhauer concorda que o organismo indica uma teleologia, mas denuncia a inversão feita acerca da relação entre a vontade e o intelecto, pois a vontade teria sido tradicionalmente vista como uma faculdade unida ao intelecto, isto é, o querer estaria unido ao conhecer. Devido a essa inversão, a intencionalidade reconhecida no organismo foi interpretada como um ato de uma vontade que age com pensamento, inteligência, planejamento, sabedoria e racionalidade. Schopenhauer desvincula a vontade do intelecto, considerando aquela primária e este secundário e acidental. O intelecto é uma propriedade que, dentre todas as formas vivas, apenas alguns animais possuem e que possui uma base física indissociável, por ser a função do órgão cerebral, que, como qualquer outro órgão, existe no organismo para cumprir uma função pragmática de conservação. O intelecto brota da vontade e está a serviço dela e, assim, o conhecimento que se pode ter através dele é aquilo que interessa para a sobrevivência do organismo. O equívoco da prova físico-teológica seria transpor indevidamente o intelecto animal e empírico – que está unido à vontade enquanto o meio para ações motivadas através da representação de objetos interessantes –, como a fonte metafísica da constituição das formas

animais: além de considerarem “vontade e cognição como totalmente inseparáveis, via-se a vontade como uma mera operação da cognição, essa suposta base de tudo que é espiritual” (VN [1836], p. 86). Assim, onde se reconheceu vontade, se compreendeu erroneamente que ela seria guiada pela cognição.

Outra parte do equívoco seria afirmar que, como a cognição animal se volta para objetos externos, também a vontade agiria sobre objetos externos: o “meio da cognição, porém, que, enquanto tal, está voltado para fora, implica que uma vontade que aja por meio dele só possa agir para fora, isto é, *de um ente sobre outro*” (VN [1836], p. 87). O resultado foi interpretar o criador distinto de suas obras e a vontade como algo externo aos entes: os animais seriam produtos de uma vontade separada e estranha a eles, além de ser dotada de inteligência, com intencionalidade e finalidade guiada pelo conhecimento. E, como esse ato seria anterior e antecedente à existência empírica do animal, a forma do animal teria a existência no conhecimento (ou seja, numa representação no intelecto divino) antes de existir na realidade empírica:

Por isso não se buscou a vontade, cujos vestígios inconfundíveis foram encontrados, ali, onde se os encontrou, mas se a deslocou para fora, fazendo do animal um produto de uma vontade estranha a ele, guiada pela cognição, e cuja cognição, portanto, haveria de ter sido muito nítida, uma finalidade elaborada, que teria antecedido a existência do animal, e que, conjuntamente com a vontade cujo produto o animal é, teria de ser externa a ele. De acordo com essa visão, o animal teria existido na representação antes de existir na realidade ou em si. (SCHOPENHAUER, VN [1836, sublinhado de 1854], p. 87).

Schopenhauer reconhece um grande mérito em Hume e Kant por terem agido contra a prova físico-teológica. Na edição de 1836, o texto que cita os filósofos é curto: Schopenhauer elogia os *Diálogos concernentes à religião natural* de Hume, em que o “precursor de Kant” mostraria que não há semelhança entre as obras da natureza e as obras de arte guiadas por intencionalidade. E exalta o “serviço prestado” por Kant na *Crítica da faculdade do juízo*, contudo, ponderando que Kant se manteve numa verdade negativa, que só teria efeito pleno quando completada pela verdade positiva, “a única a conceder satisfação completa e a expulsar por si própria o engano” (VN [1836], p. 88). Na edição de 1836, Schopenhauer passa imediatamente para a sua explicação metafísica das formas animais – ou seja, para a verdade positiva fornecida por ele e que continuaria os trabalhos de Hume e Kant.

Na edição de 1854, há bastante adição de conteúdo. Schopenhauer exalta Kant por ter cortado o *nervus probandi* [nervo de demonstração] da prova físico-teológica: “Kant prestou com isso um grande serviço: pois nada é mais contrário à visão correta de natureza e da essência das coisas do que uma tal concepção das mesmas como uma obra feita de acordo com um cálculo astuto” (VN [1854], p. 88). Ele adiciona uma crítica ao procedimento da Teologia

Natural, e ao duque de Bridgewater, quem apoiou a escrita dos tratados de Teologia Natural, os *Bridgewater Treatises* produzido por naturalistas que estudavam a natureza com a intenção de estudar a intenção, a obra, a sabedoria, a perfeição e a vontade de Deus. Desta crítica, é notável o desgosto de Schopenhauer com o procedimento do naturalismo praticado na Inglaterra com a Teologia Natural, que, segundo ele, ignorava todo o avanço trazido por Hume, Kant e por ele mesmo. Assim, a voz do velho Schopenhauer, na década de 1850, ressalta a importância de reiterar os avanços feitos na desconstrução da prova físico-teológica e, por isso, há um tom de confronto em defesa da verdade contra a mentira:

Se, portanto, um duque de Bridgewater ofereceu grandes quantias como prêmio com a finalidade da afixação e perpetuação de tais enganos fundamentais, nós, por outro lado, queremos, sem outra recompensa que não a da verdade, seguindo os passos de Hume e Kant, trabalhar sem medo em sua destruição. A verdade é digna de honras; e não o que se lhe opõe. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 88).

Conforme Schopenhauer, em 1854, ainda que “o pensamento físico-teológico, segundo o qual deve ter sido um intelecto que ordenou e modelou a natureza, agrade ao entendimento cru, ele não deixa, com isso, de ser fundamentalmente absurdo” (VN [1854], p. 89). A hipótese é absurda por dois motivos, já formulados em 1836: “em primeiro lugar: o mundo não é feito com ajuda da cognição, e conseqüentemente tampouco a partir de fora, mas de dentro” (VN [1854], p. 89). A crítica centra-se na noção de intelecto, que é de origem animal e uma manifestação tardia da vontade, secundária e subordinada ao mundo. Portanto, não poderia jamais ser a condição de existência do mundo: não pode um “*mundus intelligibilis* anteceder o *mundus sensibilis*, uma vez que ele recebe deste último todo o seu material. Não foi o intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto” (VN [1854], p. 89). O segundo ponto é que, por o intelecto animal ser voltado para o conhecimento de objetos externos, pensou-se que a vontade agia de fora e separada dos entes, quando, em verdade, a própria vontade do ente o cria *internamente*. Schopenhauer não nega a teleologia, apenas a desvincula da teologia, considerando que é uma vontade interna e cega que constitui o ente: a vontade, que preenche e se manifesta imediatamente em tudo, é o primordial e as coisas suas aparições: é “justamente por isso que é possível explicar todos os fatos teleológicos a partir da vontade do próprio ente em que se encontram” (VN [1854], p. 89).⁴⁶

⁴⁶ Em 1836, Schopenhauer esclarece sua proposta de uma teleologia desvinculada do conhecimento, a qual poderia ser melhor compreendida observando os impulsos industriais de algumas espécies animais, que mostram que na natureza há comportamentos guiados por finalidade, contudo, sem possuir o conhecimento do fim. É o caso da produção das teias de aranhas, dos cupinzeiros e colmeias, pois, apesar destas obras *parecerem* ter sido guiadas pelo conhecimento de finalidade, ou seja, por uma reflexão dos animais ou com um projeto de construção visando o futuro, trata-se, na verdade, de uma realização por puro instinto cego, de uma vontade que não é guiada por cognição (VN [1836], p. 89). Essa analogia, que assemelha o fazer-efeito da natureza na criação das estruturas com o fazer-efeito instintivo, é um elemento que retorna em todas as obras de Schopenhauer que abordam a

5.2 A FUNÇÃO ANTECEDE A FORMA: O MODO DE VIDA DESEJADO ORIGINA O ORGANISMO

Schopenhauer se vê como o continuador de Hume e Kant na destruição da prova físico-teológica ao contribuir com a verdade positiva acerca dos organismos, baseada na sua metafísica. Para ele, é a vontade da espécie e seu modo específico do querer-viver que constitui a sua morfologia. Schopenhauer assume como ponto de partida que há uma conformidade entre a organização do animal ao seu modo de vida, ou seja, o corpo está adequado à busca pelos meios de sua subsistência. A partir desta constatação, torna-se possível indagar qual elemento antecede ao outro: se a constituição corporal determina o modo de vida (o pássaro voa porque tem asas e o touro chifra porque tem chifres) ou o contrário, se é o modo de vida que determina a constituição corporal (o pássaro tem asas para voar e o touro tem chifres para chifrar) (cf. VN [1836], p. 90).

Segundo Schopenhauer, a primeira hipótese *parece* ser mais correta, visto que “segundo o tempo, a organização antecede o modo de vida, de forma que se acredita que o animal se apossou do modo de vida para o qual sua constituição era mais apropriada, utilizando seus órgãos preexistentes da melhor maneira” (VN [1836], p. 90).⁴⁷ Após considerar que seria mais plausível, do ponto de vista temporal, a hipótese de que há *primeiro* a estrutura orgânica e *depois* o modo de vida adequado ao organismo pré-existente, Schopenhauer nega tal tese. A seu ver, ela é incapaz de explicar como as partes distintas de um organismo animal conseguem corresponder ao modo de vida sem que um órgão atrapalhe o outro, mas que, antes, todos os órgãos se apoiem mutuamente, não havendo nenhum que seja carente de uso e nem sendo possível “que algum órgão subordinado servisse melhor a um outro modo de vida, o que ocorreria caso somente os órgãos principais tivessem determinado aquele que o animal realmente leva” (VN [1836], p. 91). O que se percebe é que “cada parte do animal corresponde exatamente tanto a todas as outras quanto ao seu modo de vida” (VN [1836], p. 91). Como exemplo dessa conformação, Schopenhauer cita a relação existente entre garras, dentes e intestino: as garras “têm sempre a habilidade de agarrar a presa, os dentes servem para dilacerá-

metafísica da natureza. Está presente já em *O mundo*, de 1818, mas ganha uma formulação com maior detalhe nos *Suplementos*. É uma constante que acompanha todo o percurso intelectual do filósofo, desde a base do sistema feito na juventude às últimas colocações do velho na década de 50.

⁴⁷ Na edição de 1854, Schopenhauer identifica a defesa dessa tese no pensamento de Lucrecio, sendo a aceitação “um sinal de dubiedade para uma opinião” (VN [1854], p. 90), ou seja, o filósofo nunca aceitou a viabilidade dessa tese, criticando-a como pouco razoável.

la e quebrá-la e o trato intestinal para digeri-la, os membros articulados têm a habilidade de levar até o local em que a presa se encontra, e nenhum órgão jamais permanece inutilizado” (VN [1836], p. 91).

Schopenhauer pondera que, caso se assuma que há *primeiramente* os órgãos para *depois* o animal encontrar uso para ele, haveria conformações imperfeitas e desarmoniosas entre os órgãos e alguns deles sem qualquer utilização. Eles teriam surgido, mas não seriam usados para nenhum fim. Por isso, a finalidade não pode ser meramente decorrente da existência física do órgão, mas deve ser parte de sua constituição original. Outro exemplo dado pelo filósofo acerca desta relação entre órgãos é o tamanduá:

O tamanduá, por exemplo, não possui somente garras longas nas patas dianteiras para arrebentar o cupinzeiro, mas também um focinho longo e cilíndrico com uma boca pequena e uma língua longa e filiforme coberta de muco adesivo, a qual ele insere no ninho dos cupins, recolhendo-a em seguida, coberta de insetos; por outro lado, ele não possui dentes, pois não necessita deles. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 91).

Este exemplo é particularmente interessante pela complementação feita por Schopenhauer em 1854: ele considera hipoteticamente uma nova transformação da Terra, a fossilização dos tamanduás e uma possível espécie racional vindoura que estaria bastante confusa acerca da morfologia do animal, visto que este pareceria carregar uma contradição entre a força dos membros, o formato das garras e a falta de dentes. Essa aparente contradição só seria esclarecida mediante o conhecimento do motivo do ato de vontade ter se objetivado na morfologia do tamanduá, que são os cupins e a necessidade de alcançá-los com uma longa língua grudenta:

Quem não vê que a forma do tamanduá está para os cupins como um ato de vontade está para o seu motivo? E há uma contradição tamanha entre os braços poderosos, munidos de garras fortes, longas e curvas do tamanduá e a total ausência de dentição que, se a Terra sofresse mais uma transformação, o tamanduá fossilizado seria, para a espécie de entes racionais que então surgisse, um enigma insolúvel, caso estes não conhecessem cupins. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 91).

Schopenhauer explica a inexistência de órgãos inúteis pela lei de parcimônia da natureza. Por exemplo: as aves pantaneiras possuem pernas longas para andar na água sem se molhar, a força do bico e os intestinos depende da presa (se é um pequeno réptil, um verme ou um peixe). Contudo, não possuem garras e nem nadadeiras, “pois a *lex parsimoniae naturae* [lei de parcimônia da natureza] não permite a existência de nenhum órgão supérfluo” (VN [1836], p. 92). Ou seja, por parcimônia, a natureza não fornece a uma espécie armas a mais do que ela precisa e que não estariam em harmonia com o restante nem com o modo de vida desejado. Segundo Schopenhauer, a inexistência de órgãos inúteis e a perfeita conformidade entre eles, suas finalidades e os modos específicos de vida confirmam que é o modo de vida desejado pelo animal que determina a sua forma:

Justamente essa lei [da parcimônia da natureza], em conjunto com o fato de não faltar jamais a nenhum animal um órgão que seja exigido por seu meio de vida, mas todos, mesmo os mais distintos, estarem em acordo uns com os outros, agindo como que destinados a um modo muito específico de vida, ao elemento em que sua presa se encontra, à sua perseguição, à sua captura, a triturá-la e digeri-la, isso tudo comprova que foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição – e não o contrário. (SCHOPENHAUER [1836], p. 92).

Schopenhauer faz uso em sua argumentação do recurso de um “como se” para explicar as formas das espécies, constituídas “como se um conhecimento do modo de vida e de suas condições externas tivesse antecedido a sua constituição, como se cada animal tivesse escolhido, assim, o seu equipamento, antes que se corporificasse” (VN [1836], p. 92). É na chave deste *como se* que surge a famosa analogia do caçador:

assim como um caçador que, antes de sair, escolhe todo o seu equipamento – a pedemeira, o chumbo, a pólvora, a bolsa de caça, o facão e as vestimentas – de acordo com a besta que ele deseja abater: ele não atira no porco-do-mato por estar carregando o trabuco, mas tomou, ao contrário, o trabuco, e não a passarinha deira, por ter saído à caça de porcos-do-mato: e o touro não chifra por ter chifres; mas possui chifres por querer chifrar. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 82).

Outro elemento que, segundo Schopenhauer, prova que o modo de vida desejado constitui a arma é a constatação de que alguns animais demonstram uma ânsia em usar armas que sequer possuem – o que não seria possível se o modo de vida fosse guiado pelas armas pré-existentes: em “muitos animais, ainda durante a fase de crescimento, a ânsia volitiva que deverá servir a um membro é manifesta antes mesmo de o membro estar dado, seu uso antecedendo assim sua existência” (VN [1836], p. 93). Por exemplo, os bodes, carneiros e bezerros chocam as cabeças antes de possuir os chifres, e os javalis investem sem ainda ter as presas. A conclusão é que o modo de defesa não se pauta na arma disponível: “a arma que se instala devido à presença da ânsia, e não o contrário” (VN [1836], p. 93).

Assim, a mútua relação harmoniosa entre os órgãos, a inexistência de órgãos inúteis, e a ânsia anterior à existência da arma desfazem a hipótese segundo a qual o modo de vida se segue das armas existentes e do reconhecimento da posse delas: “a vontade não utiliza as ferramentas simplesmente por estarem disponíveis, nem as partes do corpo por estas serem as únicas dadas, como se fosse algo secundário, surgido da cognição” (VN [1836], p. 93). A origem da forma de uma espécie se encontra na ânsia originária de viver de um modo específico: “o primeiro e originário é a ânsia para viver desse modo, para luta dessa maneira; ânsia esta que não se apresenta apenas no uso, mas já na existência da arma” (VN [1836], p. 93).⁴⁸ Alinhando os argumentos à sua metafísica, Schopenhauer declara que a constituição de cada animal se

⁴⁸ Em 1854, ele adiciona duas frases de Aristóteles que corroboram sua tese: “Por terem combatividade, têm armas” e “A natureza faz os órgãos para a atividade, e não a atividade devido aos órgãos” (cf. VN [1854], p. 93)

orienta segundo a sua vontade: a ânsia de voar que origina a constituição orgânica de um pássaro com asas: o “touro chifra porque quer chifrar” (VN [1836], p. 82).

5.3 O ELOGIO E A CRÍTICA A LAMARCK

Na opinião de Lovejoy (1911), apesar da crítica de Schopenhauer a Lamarck ser frequentemente interpretada como uma negação explícita a uma teoria evolutiva, seria apenas a negação a um modelo específico, o lamarckiano, de teoria da descendência, visto que, posteriormente, Schopenhauer aceitaria a descendência entre espécies, apesar dos modos peculiares pelos quais uma espécie fixa surgiria de outra espécie fixa. Lovejoy considerou que não seria possível Schopenhauer ter defendido simultaneamente no mesmo escrito e em passagens próximas tanto a impossibilidade do transformismo quanto a descendência das espécies; ou, caso pertencessem a edições diferentes, que ele teria mantido essa contradição a despeito do hábito de revisar cuidadosamente as suas obras para republicação (LOVEJOY, 1911). A leitura comparada das edições de *Sobre a vontade* mostra que as passagens são realmente de épocas distintas. Enquanto a afirmação que as formas animais descendem das outras é uma adição de década de 1850, a crítica a Lamarck pertence à edição de 1836 e pode ser rastreada nos *Cadernos* no ano de 1825:

[62] Delamarck, *hist: na.: des animaux sans vertèbres*, Vol: 1 p 185-199 (*Introduction 3ème partie*), pensa que os órgãos do animal são o produto de suas necessidades (*Bedürfnissen*), mas ele defende que eles surgiram sucessivamente e por esforços no tempo: por ex., o caracol original (*ursprüngliche*), teria sentido a necessidade, enquanto rastejava para frente, de sentir os corpos deitados na frente dele: a partir disso, os quatro chifres teriam sido criados. Ele não soube separar o empírico, que prossegue no tempo, do metafísico que está fora do tempo. Portanto, embora sua afirmação seja falsa, baseia-se em uma percepção verdadeira, que a vontade determina a corporização, mas de uma vez por todas, na primeira origem (*aber Ein für allemal, bei der ersten Entstehung*): não requer experiência, ou seja, o conhecimento, mas prossegue *a priori*. Mas ele diz corretamente: p 196: “*Não é verdade que foram as formas das partes que levaram ao uso, como dizem os zoólogos, mas pelo contrário, foram as necessidades (besoin) de ação que fizeram com que as partes parecessem peculiares a ela*”. Ou seja, ele permanece aqui junto ao metafísico, após que o último reconhecido, que ele encontrou foram inclinações e desejos, ou seja, a vontade. (SCHOPENHAUER, HN III 217 [69], [1825], *tradução nossa*).

É importante esclarecer o termo francês “*besoin*” usado por Lamarck, que Schopenhauer assimilou ao termo alemão “*Bedürfnis*”. Ambos podem significar necessidade ou anseio. Schopenhauer interpreta que Lamarck se aproximou pelo campo da empiria daquele elemento que beira o domínio metafísico ao afirmar que as inclinações (*Neigungen*) e os desejos (*Begierden*) dos animais geram sua forma corporal. Dessa forma, Lamarck teria alcançado aquela fronteira entre o físico e metafísico, em que as explicações precisam se fundamentar em

última instância no desejo, na inclinação ou na vontade. A investigação empírica não pode avançar para além desse elemento, pois ele escapa do âmbito da física para o da metafísica. Segundo Ernst Mayr (1982), a interpretação de “*besoin*” como desejo e querer foi causa de confusão na recepção das ideias de Lamarck, sendo um termo inadequado que não corresponde à teoria do naturalista francês, que não defende que a volição seria responsável por moldar a estrutura corporal dos organismos:

A segunda crença erroneamente atribuída à Lamarck tem a ver com o efeito da volição. Leitores apressados do trabalho de Lamarck tiveram, quase consistentemente, atribuído à Lamarck uma teoria da volição. A partir disso, Darwin fala do “absurdo (*nonsense*) de Lamarck das adaptações pelo lento desejar dos animais” (carta de janeiro 11, 1844, para J. D. Hooker). Em parte, o mal entendido foi causado por traduções equivocadas da palavra *besoin* em “querer” (*want*) em vez de “necessitar” (*need*) e pela negligência de Lamarck em estabelecer cuidadosamente a corrente causal das necessidades até o esforço, deste até as excitações fisiológicas, até a estimulação do crescimento, até a produção de estruturas. Lamarck não foi ingênuo de considerar que o pensar desejoso poderia produzir estruturas. Para um pleno entendimento do pensamento de Lamarck é importante saber que ele não era um vitalista, mas aceitava apenas explicações mecânicas. Ele não era um dualista, e não tem nenhuma referência a qualquer dualidade de matéria e espírito em seu trabalho. Finalmente, ele não era teleologista, e não reconhecia qualquer guia da evolução em direção a um objetivo predeterminado por um ser supremo. (MAYR, 1982, p. 357, *tradução nossa*).

O elemento que Darwin e outros naturalistas criticaram em Lamarck é o que Schopenhauer aprecia no naturalista francês, como aponta o trecho supracitado dos *Cadernos*, a saber, que a volição gera a estrutura. Schopenhauer interpretou nesse sentido a doutrina de Lamarck, vendo na sua “teoria da volição” o elemento verdadeiro acerca da constituição das espécies. Mas se esse mal-entendido se deu em língua inglesa por uma tradução infeliz, não se pode dizer que é o caso de Schopenhauer, que leu a obra diretamente do francês. A interpretação talvez se esclareça ao ter em vista que o filósofo identifica o desejo e a necessidade: desejar é sentir uma carência, é querer algo que falta, é ter uma necessidade.

Em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer se refere a Lamarck como um dos “zoólogos ou zootomistas pensantes”, por ter apreendido a verdade de que o modo de vida desejado pelo animal determinou a sua forma, isto é, a vontade constitui a organização. Contudo, por não possuir uma filosofia mais profunda, Lamarck teria sido “desencaminhado para estranhos enganos” (VN [1836], p. 94). Ou seja, por não ser kantiano, Lamarck buscou a explicação dessa verdade no plano físico e empírico, tendo como resultado uma teoria em que a vontade constituiria a forma dos animais na ordem do tempo, quando na verdade esse processo é metafísico. Na leitura de Schopenhauer, o naturalista afirmaria

(...) com toda seriedade, esforçando-se por demonstrá-lo detalhadamente, que a forma, as armas próprias e todo tipo de órgãos voltados para fora de qualquer espécie animal não teriam sido dados de modo algum em sua origem, mas que, ao contrário, teriam *se desenvolvido* gradativamente *no decorrer do tempo* e pela sucessão de

gerações, somente por consequência de esforços da vontade do animal, desencadeados pelas condições de suas circunstâncias e de seu ambiente, por meio de seus próprios esforços repetidos e dos hábitos daí surgidos. (SCHOPENHAUER VN [1836], p. 94).

Para Schopenhauer, Lamarck cometeu um erro ao aceitar os pressupostos materialistas e a transformação dos animais na ordem do tempo. Contudo, o equívoco não tira o mérito da hipótese, que “surgiu de uma apreensão muito correta e profunda da natureza, é um engano genial, o que merece ser honrado apesar de toda absurdidade por detrás deles” (VN [1836], p. 94). A apreensão correta e profunda é Lamarck ter vislumbrado que “a vontade do animal é o elemento originário que determinou a sua organização” (VN [1836], p. 94) isto é, que o desejo, a vontade e o esforço do animal estão na base da formação de seu organismo. O erro se deveria ao “estado atrasado da metafísica na França”, que, seguindo Locke e Condillac, consideram os corpos como coisas em si e tempo e espaço como suas determinações. Faltando ao naturalista a doutrina kantiana da idealidade do espaço e do tempo, ele foi “incapaz de pensar a sua construção dos entes de outro modo que não no tempo, pela sucessão” (VN [1836], p. 95). Assim, Lamarck “não podia jamais ter chegado ao pensamento de que a vontade do animal, enquanto coisa em si, poderia estar fora do tempo, sendo nesse sentido mais originária que o próprio animal” (VN [1836], p. 96).

Segundo Schopenhauer, há um equívoco na teoria de Lamarck quanto à noção de um animal primordial, pois, quando se tenta retroceder temporalmente e pensar a espécie animal sem órgãos desenvolvidos, se constata a impossibilidade da sobrevivência desse animal, e assim, essa espécie teria morrido antes de desenvolver gradativamente os órgãos dos quais depende a sua sobrevivência.

E assim perpassa ele uma grande quantidade de espécies animais, deixando-as se constituir de acordo com esse mesmo princípio, sem notar jamais a objeção evidente de que a espécie animal que faz tais esforços, antes que pudesse obter no decorrer de incontáveis gerações os órgãos necessários para sua manutenção, já deveria ter perecido e se extinguido devido a ausência deles. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 94).

Schopenhauer critica em Lamarck o modo como ele relacionou os desejos dos animais com a percepção consciente pelo intelecto, vínculo que se mostraria absurdo, especialmente considerando o animal primordial, que não teria nenhum órgão, e, ainda assim, teria desejos específicos e algum nível de conhecimento.

Por isso, ele supõe primeiramente o animal sem órgãos determinados, mas também sem anseios determinados, equipado somente com a percepção: esta lhe fornece o conhecimento das condições sob as quais deve viver, e desse conhecimento surgem seus anseios, isto é, sua vontade, e desta, finalmente, seus órgãos ou sua corporização determinada, e isso com ajuda da sucessão das gerações, e, portanto, em um tempo incomensurável. Tivesse ele tido a coragem de levar esse raciocínio às últimas consequências, ele precisaria ter suposto um animal primordial, o qual deveria consequentemente ser desprovido de qualquer forma e órgãos, e que teria se transformado, agora, na miríade de formas animais de toda espécie, do mosquito ao

elefante, de acordo com condições climáticas e locais e com seu devido reconhecimento. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 96).

O ponto de crítica é o papel do conhecimento como guia dos anseios, desejos e vontades. Tal como Schopenhauer lê Lamarck, o desejo dos animais é guiado pelo conhecimento que eles têm do ambiente. Mas, ao se retroceder até o animal sem órgãos e sem desejos delimitados, ele não teria conhecimento nem percepção do meio para guiar seus esforços empíricos em direções determinadas e daí gerando pequenas mudanças estruturais em sua forma. Além disso, o filósofo parece considerar improvável que um mesmo ser pudesse se transformar em animais tão distintos a depender do conhecimento e de condições climáticas e locais, “do mosquito ao elefante” (VN [1836], p. 86).

Para Schopenhauer, Lamarck não teria compreendido que “a vontade do animal, enquanto coisa em si, poderia estar fora do tempo, sendo nesse sentido mais originária que o próprio animal” (VN [1836], p. 96). A constatação de que a hipótese da transformação gradual e temporal é reduzida ao absurdo quando levada até o “animal primordial”. Schopenhauer corrige o erro de Lamarck recolocando o animal primordial no âmbito correto, o metafísico, como um ato metafísico de criação que tem por base filosófica a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si.

Na verdade, porém, esse animal primordial é a *vontade para a vida*: no entanto, ela é, enquanto tal, algo metafísico, e não físico. Aliás, toda espécie animal determinou, por meio de sua própria vontade e de acordo com as condições sob as quais queria viver, sua forma e sua organização, porém não como algo físico no tempo, mas como algo metafísico fora do tempo. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 96-7).

Outro elemento relevante na crítica de Schopenhauer à Lamarck é ele ter colocado a própria vontade como pertencente ao âmbito fenomênico, surgida gradualmente no tempo, vinculada à cognição e mediante o conhecimento. O animal sem órgão, mas já com percepção, desenvolveria suas ânsias a partir do que conhece do mundo. Nesse esquema, a vontade é colocada no âmbito físico do mundo e decorrente do conhecer. Schopenhauer faz a “correção” da noção do animal primordial, recolocado, agora, junto ao idealismo transcendental e à metafísica da vontade: a vontade é realocada em seu lugar primeiro, o corpo é secundário e a percepção é terciária:

A vontade não surgiu da cognição, tendo esta acompanhado o animal desde antes do surgimento da vontade, um mero acidente, algo secundário, mesmo terciário; ao contrário, a vontade é o primeiro, o ente em si: sua aparição (mera representação no intelecto cognoscente e em suas formas espaço e tempo) é o animal, equipado com todos os órgãos, os quais representam a vontade de viver sob essa condição específica. Também o intelecto, a cognição mesma, pertence a esses órgãos e encontra-se, como todo o resto, precisamente de acordo com o modo de vida de cada animal, enquanto *De Lamarck* faz com que a vontade surja somente a partir dele. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 96-7).

É possível questionar a validade da crítica de Schopenhauer acerca do modo como Lamarck concebia os primeiros seres da escala, os infusórios, e o desenvolvimento e surgimento de órgãos anteriormente inexistentes. Lamarck foi o primeiro a formular, não somente um pensamento ou um comentário de teor evolucionista, mas uma teoria completa para defender que espécies se transformam no tempo, ou seja, espécies não são entidades fixas possuindo para sempre a mesma forma de sua origem. Lamarck desenvolveu os mecanismos para explicar como essas transformações ocorriam, como a lei do uso e desuso, a hereditariedade dos caracteres adquiridos e a tendência à complexidade. A teoria de Lamarck considera que, durante a vida de um animal, ele desenvolve hábitos em relação a demandas impostas pelo meio ambiente em transformação gradual, requisitando esforços diferentes dos seres nele inseridos para se manterem adaptados: um ambiente que se transforma exige seres que se transformem também. Os animais realizam repetidamente esforços em determinadas direções, tornando-se habituados a utilizar mais certas partes do corpo. Os indivíduos passam o caractere adquirido ao longo da vida para a próxima geração, que nasce ligeiramente diferente da anterior. Ao longo de muitas gerações, as mudanças se acumulam e resultam em grandes transformações na morfologia das espécies, efeito dos esforços habituais realizados por necessidades pelos indivíduos.

Martins (1993) reitera que, para Lamarck, não são os desejos do animal que mudam a sua morfologia, mas sim a necessidade e o uso habitual e constante de uma parte do corpo. A autora analisa que a lei acerca do surgimento de novos órgãos era mais delicada do que a lei do desenvolvimento dos órgãos por uso e desuso: é mais fácil aceitar a transformação de um órgão pré-existente do que o explicar como ele primeiramente se originou. Na teoria de Lamarck, a série vegetal e animal são independentes e distintas, sendo a única semelhança entre o início de ambas a simplicidade. Ou seja: os animais não são uma complexificação das plantas. A escala animal se inicia com os infusórios, seres que surgem de infusões de materiais como feno em água – seriam aqueles, hoje, chamados por “protozoários” –, através da geração espontânea ou geração direta, continuamente produzidos pela natureza. Os seres gradualmente se tornam mais complexos em uma escala de ascensão, não de espécies individuais, mas das massas, o que hoje se considera como ordem ou classe. Conforme a autora, Lamarck poderia ter explorado melhor como aconteceria a passagem da constituição dos seres mais simples (que não possuem conhecimento) até aqueles capazes de se guiar pela cognição e se esforçar intencionalmente em certas direções. As respostas dos animais muito simples (os infusórios) ao meio ambiente não se dariam mediante a cognição, mas por afetações químico-físicas que direcionam o movimento e a interação entre o fluido interno e o calórico nesse organismo rudimentar, cuja primeiríssima

estrutura é formada espontaneamente da matéria estimulada por forças físicas. Os primeiros seres possuiriam corpos gelatinosos, de uma estrutura um pouco sólida, mas ainda líquida e móvel. Os constantes movimentos internos dos fluidos abrem canais de circulação e as aglutinações de moléculas entre esses canais formam gradualmente os órgãos. Quanto mais um órgão é estimulado, mais fluido perpassa por ele e há maior estimulação nervosa, de tal forma que o constante movimento o desenvolve, enquanto aqueles com menos circulação tendem a diminuir e até desaparecer. Os primeiros seres não contariam com o conhecimento do meio externo para agir sobre ele com hábitos, cumprindo somente funções básicas, como alimentação ou crescimento. Segundo Martins (1993) há uma falta de clareza na teoria de Lamarck quanto a partir de que ponto da escala passaria a haver modificações pelos hábitos e esforços dos animais, e não mais pela movimentação e circulação dos fluidos internos.

Schopenhauer critica o “animal primordial” por ser uma estrutura impossível de sobreviver sem órgãos necessários e incapaz de ter conhecimento de seu ambiente, porém, o critica infelizmente sem comentar a explicação de Lamarck acerca do surgimento e desenvolvimento dos seres mais simples. Obviamente a teoria de Lamarck é criticável em diversos pontos. Contudo, Schopenhauer a trata como se o problema do surgimento dos primeiros órgãos sequer tivesse surgido a Lamarck, e que o fundador do transformismo não tivesse considerado como os primeiros seres sem conhecimento se transformariam.

Schopenhauer tomou conhecimento de uma teoria completa, dedicada a explicar que animais se desenvolvem na ordem do tempo e a sua reação foi negá-la. Não é como se Schopenhauer nunca tivesse levado em conta uma hipótese evolutiva: antes, ele conheceu, leu o texto original em francês, elogiou a perspicácia e genialidade do autor, negou a hipótese e fez “correções kantianas” nesta teoria transformista. A negação tem como um elemento central a impossibilidade de o fenômeno agir como um agente transformador. Para o filósofo, formas animais possuem já em sua origem a sua constituição final e completa, permanecendo com a mesma organização por um tempo indefinido. Além do mais, quando Schopenhauer fala em descendência entre as formas animais, ela ainda as considera primordialmente de maneira metafísica e atemporal, com relações ideais de descendência entre famílias, que meramente se desdobram na empiria e cuja transformação não se deve ao tempo, que é simples forma do fenômeno, sendo o mundo temporal apenas o reflexo temporal dessa descendência ideal.

5.4 A VONTADE, OS IMPULSOS, O CARÁTER E AS ARMAS

Segundo Schopenhauer, cada forma animal é “em sua totalidade, nada mais que a efigie de seu querer, a expressão visível dos impulsos volitivos que constituem seu caráter! A diferença entre as formas é apenas a imagem dessa diferença entre os caracteres” (VN [1836], p. 97). A forma animal é expressão do querer, dos impulsos volitivos do caráter, que é, nesse contexto, a soma de impulsos volitivos fixos e determinados, mas ainda gerais, de uma espécie. Ao se expressar, tornar-se visível, ou se objetivar, os múltiplos desejos metafísicos *aparecem* fenomenicamente como a constituição corporal de um animal. Assim, ao observar um animal, conhece-se em seu corpo material a expressão dos seus desejos e caracteres metafísicos. Formas animais diferentes possuem configurações diferentes quanto a soma de anseios especificados. Assim, os animais dilaceradores, voltados para a caça, possuem mandíbulas, garras, músculos fortes e boa visão. Os amedrontados, que possuem vontade de buscar segurança na fuga, possuem pernas velozes e audição aguçada. A forma externa corresponde à conformação interna pois não é possível haver contradição entre os órgãos. Por isso, os carnívoros possuem intestinos curtos e os herbívoros longos (VN [1836], p. 97). O filósofo adiciona em 1854 que “à grande força muscular e à irritabilidade associam-se, como condição necessária, uma respiração forte e uma circulação sanguínea veloz, representada por órgãos apropriados para tal” (VN [1854], p. 97).

Quanto a adequação entre as formas, ao ambiente e aos outros animais existentes nele, o filósofo diz que

Toda ânsia específica da vontade apresenta-se numa modificação específica da forma. Por isso *o ambiente da presa determina a forma do perseguidor*; se aquela se retirou para elementos dificilmente acessíveis, para esconderijos distantes, para a escuridão noturna, então o perseguidor assume a forma adequada para tal, e não há nenhuma que seja tão grotesca a tal ponto que a vontade para a vida, para atingir seu fim, não surgisse nela. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 87, destaque do autor).

Os exemplos dessa relação entre as formas presa-predador seriam: as pernas, pescoço e bicos longos das aves pantaneiras para caçar répteis no pântano, o focinho e a língua do tamanduá, seu equipamento para pegar cupins, a bolsa do pelicano para guardar peixes, as grandes pupilas e penas macias da coruja, para enxergar no escuro e fazer voos silenciosos, e as raias-elétricas com o seu “aparato elétrico completo” para atordoar a presa e se proteger contra seus próprios perseguidores⁴⁹. Pois, “onde algo vivo respira, logo surge outro para devorá-lo” (VN [1836], p. 98)⁵⁰, e, acrescenta o filósofo em 1854, “cada um é como que intencionalmente calculado, até o nível mais específico, para a aniquilação de um outro” (VN [1854], p. 98). Por sua vez, animais perseguidos mostram “com igual nitidez, na armadura defensiva, a vontade de escapar ao seu oponente” (VN [1836], p. 99), como a “floresta de lanças” dos porcos-espinho e ouriços, a “blindagem” corporal dos tatus, tartarugas, pangolins e crustáceos. Outros animais buscam proteção na ilusão: bichos-preguiça se parecem com o musgo, as rãs arborícolas se assemelham a folhas e os insetos se misturam ao seu ambiente.

Schopenhauer trata a constituição corporal como a posse de armas que predadores e presas possuem para a luta e sobrevivência em um ambiente hostil e, visto que a inteligência é a função de um órgão, também ela deve ser vista como uma arma: como “ocorre com todo órgão e com toda arma, tanto ofensiva quanto defensiva, a vontade equipou-se em todas as formas animais com um *intelecto*, como meio para a manutenção do indivíduo e da espécie” (VN [1836], p. 100). O intelecto faz parte do arsenal possível da vontade e está a serviço dela, existindo nos animais na medida necessária e adequada, sendo que os predadores possuem maior necessidade do intelecto que os herbívoros. O elefante e o cavalo seriam exceções, e possuiriam grande inteligência para a manutenção de uma vida muito longa e procriação

⁴⁹ Os exemplos dos animais elétricos são uma adição de 1854, assim como o exemplo bastante descritivo que Schopenhauer fornece da relação entre o tamanho do ferrão de uns insetos e a profundidade da lagarta ou da madeira que eles depositam os seus ovos. Ele retira esse exemplo dos entomólogos Kirby e Spence. Schopenhauer adiciona em 1854 o exemplo da sépia, que gera uma “nuvem sombria” ao redor de si, e um exemplo que ele retoma dos *Suplementos* do piolho dos negros que seriam pretos – um exemplo um pouco infeliz, e que o filósofo retira, segundo ele, de Blumenbach em *De humani generis varietati nativa*.

⁵⁰ Schopenhauer adiciona uma nota em 1860 no gancho desta frase se referindo à Richard Owen – muitas adições de conteúdo na obra de Schopenhauer na década de 50 surgem de uma leitura do naturalista inglês. Ele a firma que, em 1842, Owen previu a verdade quanto a relação entre os animais ao deduzir, a partir de fósseis de marsupiais australianos, que este animal deveria ter um grande predador, cujo crânio fossilizado foi posteriormente encontrado. A fonte de Schopenhauer é um artigo de paleontologia publicado no *Times* de maio de 1860, isto é, poucos meses antes de sua morte.

reduzida, e o cavalo, além desses fatores, por não possuir outras armas como chifres, presas, trombas, depende somente de seus cascos e de sua inteligência para escapar de um perseguidor. Entre os répteis, as cobras seriam as mais espertas, especialmente as venenosas. Ele conclui que, assim como qualquer outra arma física, também o intelecto é o *posterius* da vontade, e esta é o *prius*. A inteligência denota, como qualquer outra arma orgânica, uma vontade de viver de um modo específico constituinte da forma animal. O desejo do modo de vida é primário e constitui a estrutura orgânica correspondente: “Predadores não saem à caça, nem raposas para furtar, por terem mais entendimento; mas é pelo fato de quererem viver da caça e do furto que possuem, assim como mandíbulas e garras mais fortes, também mais entendimento” (VN [1836], p. 102).

Conforme Schopenhauer, a inteligência depende do sistema cerebral e tem uma relação harmoniosa com o restante do organismo, pois este é “a vontade tornada visível, à qual, enquanto o absolutamente originário, tudo remete: suas carências e finalidades, em cada aparição, dão a medida aos meios, e estes precisam estar de acordo entre si” (VN [1836], p. 103). Alguns organismos mais simples, como as plantas, sequer precisam da inteligência ou percepção, por não possuírem mobilidade. Nelas, não há diferença entre sentir a luz e ir em direção a ela, ambos convergindo em seu crescimento (VN [1836], p. 103). O homem possui grande necessidade de um intelecto desenvolvido com a capacidade racional de formular conceitos abstratos, inteligência que se deve a maiores carências sentidas, à ausência de armas, de camuflagem e de força muscular, à incapacidade para a fuga e à proliferação lenta e longo tempo de maturação e de vida. Essas necessidades foram supridas por forças intelectuais, mas, mesmo assim, o intelecto permanece secundário, subordinado, destinado a servir à vontade – exceto nos casos de preponderância da vida cerebral e da cognição puramente objetiva do gênio (VN [1836], p. 103-4). A inteligência se eleva gradualmente nos mamíferos na seguinte ordem: roedores, ruminantes, paquidermes, predadores e quadrúmanos, isto é, os símios: “e esse resultado da observação exterior é confirmado pela anatomia no correspondente desenvolvimento do cérebro segundo a mesma ordem (de acordo com Flourens e Frédéric Cuvier)” (VN [1854], p. 101)⁵¹.

Na edição de 1854, Schopenhauer apresenta duas dificuldades que surgem da pressuposição de que o intelecto existe na medida adequada para o modo de vida: o caso da

⁵¹ Schopenhauer considera em 1854 o intelecto dos símios e a relação da inteligência com as mãos e ferramentas, orientada para um sistema social de roubos de comidas e outras artimanhas. Na juventude, a inteligência dos símios seria maior, e diminuiria conforme o desenvolvimento, sendo o intelecto um “substituto temporário para a força muscular futura” (VN [1854], p. 101).

extinção dos dodôs e dos insetos que morrem ao voar em direção à luz. A extinção do dodô se explicaria por ele ser “extremamente estúpido”, parecendo que a “natureza foi uma vez longe demais na execução da sua *lex parsimoniae*, trazendo à luz, em certa medida, como frequentemente no nível do indivíduo, aqui, também no nível da espécie, uma aberração, a qual não podia absolutamente se sustentar enquanto tal” (VN [1854], p. 102). Indivíduos podem surgir com defeitos, pois são cópias imperfeitas da Ideia, sendo bem mais problemático explicar uma espécie aberrante e insustentável, ou seja, porque a vontade da espécie do dodô se criaria como incapaz de sua sobrevivência.

No caso dos insetos, Schopenhauer se pergunta por que eles não teriam intelecto o suficiente para não voar em direção a luz, afirmando que o intelecto existe na medida certa para meios naturais, e não para os artificiais:

Se nesta oportunidade alguém lançasse a pergunta de se a natureza não deveria ter dado aos insetos pelo menos entendimento suficiente quanto fosse necessário para que não se precipitassem à luz de uma chama, a resposta seria: certamente que sim, mas ela não sabia que homens iriam um dia acender à luz: e *natura nihil agit frustra* [“a natureza não faz nada em vão”] [...]. Ou seja, o entendimento dos insetos é insuficiente apenas para um meio não natural. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 102).

O exemplo dos insetos é significativo: a vontade cria o organismo tendo em vista os meios naturais, sem prever a artificialidade colocada pelo homem na natureza. De qualquer forma, é interessante que Schopenhauer adicione, em 1854, casos que fogem à explicação fornecida pela teoria de 1836, a exemplo do dodô, tido como uma aberração e os insetos incapazes de se adaptar à artificialidade.

5.5 OSTEOLOGIA, UNIDADE DE PLANO E TELEOLOGIA

Na edição de 1854, Schopenhauer aborda um problema acerca da relação entre a teleologia e a existência de um único modelo de esqueleto em todos os animais vertebrados. Ele encontra nas teorias de Lamarck e de Geoffroy Saint Hilaire relações com a metafísica da vontade no tocante a unidade e variabilidade das conformações ósseas das espécies. A partir da observação de vários animais e da constatação de que há uma “concordância exata entre a vontade e a organização de cada animal”, parece-se ver

um único e mesmo ente (aquele animal primordial de Lamarck, mais corretamente: a vontade para a vida) modificar sua forma de acordo com as condições, trazendo à existência, a partir de igual número e ordenação de seus ossos, por meio de prolongamento e encurtamento, fortalecimento e enfraquecimento dos mesmos, essa multiplicidade de formas. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 104).

A base osteológica comum deste “animal primordial” metafísico, este esquema único criado pela vontade, é, segundo Schopenhauer, o que Geoffroy Saint Hilaire considerava como o “*elemento anatômico*”:

Esse número e essa ordenação de ossos, chamados por Geoffroy Saint-Hilaire (*Principes de philosophie zoologique*, 1830) de *elemento anatômico*, permanecem, como ele demonstra exaustivamente, essencialmente idênticos ao longo de toda a ordem dos vertebrados, sendo uma grandeza constante, algo dado de saída, determinado irrevogavelmente por uma necessidade inescrutável – cuja imutabilidade pretendo comparar com a permanência da matéria em todas as mudanças físicas e químicas: logo retornaremos a isso. (SCHOPENHAUER, VN [1836, sublinhados de 1854], p. 104).

A transmutação do esquema ósseo básico ocorre de acordo com as carências específicas de um animal em relação ao seu modo de vida, em que a vontade altera um aspecto do esquema anatômico geral, criando uma multiplicidade de formas adaptadas. Assim, ao mesmo tempo em que há a imutabilidade do elemento anatômico básico, também há “uma enorme transmutabilidade, plasticidade e maleabilidade em termos de tamanho, forma e finalidade de aplicação” (VN [1836], p. 105). As mudanças do elemento anatômico são determinadas “com força e liberdade primordiais pela *vontade*, de acordo com os fins que lhe são impostos pelas condições externas; ela faz deles aquilo que exige sua carência inextinguível” (VN [1836], p. 105).

Schopenhauer fornece exemplos acerca da adequação óssea que mostram como ele compreende a atividade conformativa da vontade ao ambiente por meio da transformação do esqueleto, e, neles, é perceptível o formato comum: caso queira viver de maneira X, realiza a mudança óssea Y (VN [1836], p. 105). Por exemplo: caso a vontade queira agarrar-se em árvores com quatro mãos, como os macacos, ela estica a ulna e o rádio e prolonga o cóccix para utilizar o rabo para se balançar. Caso queira voar pelos ares como morcego, alonga o úmero, o rádio e a ulna, além do metacarpo e falange, para alongar os patágios (membrana que formam a asa). Se a vontade quer rastejar na lama como crocodilo, se quer nadar como foca ou cavar como toupeira, ela encurta os ossos dos braços e, na toupeira, aumenta o metacarpo e a falange para formar as gigantes patas cavadeiras. Especialmente curioso é o modo que Schopenhauer se utiliza do exemplo da girafa: o filósofo prioriza o alongamento das pernas, e não do pescoço, como a alteração chave que a possibilita alcançar folhas altas: o alongamento das sete vértebras do pescoço *acompanha* correspondentemente à transmutação de pernas longas e altas, para que a cabeça consiga alcançar o chão para beber água (VN [1836], p. 105). Algo similar acontece no exemplo do elefante, em que o pescoço se encurta para sustentar a pesada cabeça e os dentes, enquanto a tromba aparece como uma “medida emergencial” para puxar água e pegar folhas altas (VN [1836], p. 105).

Schopenhauer adiciona, em 1854, um dos trechos mais importantes para a presente pesquisa, em que ele, segundo Lovejoy (1911), afirma uma teoria da descendência entre os animais a partir do problema de que a teleologia falha em explicar por que só existiria um único esquema ósseo. Ora, a vontade poderia ter feito esse esquema osteológico de outras maneiras em seus atos de criação se fosse mais bem adequado ao modo de vida. Então, o mistério, do ponto de vista da teleologia, é por qual motivo a vontade mantém o mesmo esquema de esqueleto quando outros poderiam cumprir melhor uma determinada finalidade. Este é um problema que parece acometer apenas ao “velho Schopenhauer” da década de 1850 e não parece ter ocorrido ao jovem quando na constituição de seu sistema. A teleologia, diz o filósofo, só se inicia depois que se assume essa base óssea, isto é, dado o esqueleto, ele se transforma, adequando-se teleologicamente.

Com isso porém, a quele *elemento anatômico*, anteriormente mencionado como perene e imutável, permaneceu até aqui de fato um mistério, uma vez que não se submete à explicação teleológica, a qual se inicia somente após sua pressuposição; já que em muitos casos o órgão intencido também poderia ter se constituído com igual adequação em um número e uma ordenação distintos de ossos. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 106).

Schopenhauer exemplifica com a comparação dos crânios dos humanos e do pintinho: ambos constituídos por oito ossos, mas só existe finalidade nessa conformação para o humano, “para que estes possam ser comprimidos na moleira na hora do nascimento: mas por que o pinto, que rompe a casca do seu ovo, precisa ter o mesmo número de ossos cranianos não é compreensível” (VN [1854], p. 106). Schopenhauer explica o mistério da imutabilidade do esquema osteológico por dois fatores:

Nós precisamos, portanto, assumir que esse elemento anatômico se deve em parte à unidade e identidade da vontade para a vida em geral, e em parte ao fato de as formas primordiais dos animais terem surgido umas a partir de outras (*Parerga*, vol. 2, §91), mantendo-se assim o tipo fundamental de cada filo. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 106).

Assim, dois elementos solucionariam a relação problemática entre teleologia e esquema osteológico: primeiro, a unidade e identidade da metafísica para a vida, isto é, o esqueleto é sempre o mesmo porque a vontade é uma. Segundo, as formas surgiram uma das outras, e, por isso, mantêm o tipo fundamental do filo, ou seja, o esqueleto é o mesmo devido a herança da espécie antecessora na linhagem. Entretanto, esse surgimento de outra espécie parece carregar a ambiguidade tanto de ser uma descendência ideal e metafísica quanto empírica. Parece seguro concluir que, em 1836, Schopenhauer ainda não considerava essa relação, visto que a explicação não é trabalhada em *Sobre a vontade*, mas, sim, nos *Parerga*, para onde ele direciona o seu leitor e se encontra mais elaborada essa descendência de espécies, algumas linhagens e o modo de surgimento de uma nova espécie, como será visto adiante.

Contudo, já em 1844, nos *Suplementos*, o filósofo aborda rapidamente uma noção de herança para explicar por que algumas espécies possuem órgãos inúteis.

5.6 IDEALISMO TRANSCENDENTAL E A FALHA NA ANALOGIA TÉCNICA

Schopenhauer considera as espécies dentro da perspectiva do idealismo transcendental e da metafísica da vontade, que são a chave para compreensão da constituição conforme a fins da estrutura óssea e a harmonia entre os órgãos. Segundo ele, “o corpo do animal nada mais é que *sua própria vontade* intuída como representação, e portanto no cérebro, sob as formas de espaço, do tempo e da causalidade – ou seja, mera visibilidade, objetividade da vontade” (VN [1836, sublinhado de 1854], p. 107). A essência da forma animal é um ato da vontade, externo à representação, alheio ao tempo e ao espaço e, portanto, sem multiplicidade e estranho à sucessão e simultaneidade, uma unidade absolutamente indivisível (VN [1836], p. 11). Quando a unidade originária é conhecida intuitivamente pela cognição e essa vontade metafísica de uma espécie é representada pelo entendimento, ela aparece como um animal constituído por múltiplos órgãos e esqueleto harmoniosamente adequados, funcionais e adaptados para finalidades externas. A finalidade, por sua vez, é explicada através da metafísica da vontade devido ao animal ser a sua própria vontade e, portanto, tudo que nele aparece cumpre uma finalidade para a sua vida, nada em seu corpo podendo ser “inútil, supérfluo, ausente, contrário a seus fins, carente ou imperfeito para ele; ao contrário, tudo que for necessário deverá estar lá, exatamente na medida em que for necessitado, e não mais” (VN [1836], p. 107). Dessa maneira, o conhecimento apreende pela inteligência uma forma que, em si e originariamente, é estranha às leis do entendimento, fascinando-se com uma ordenação, funcionalidade e finalidade entre as partes que ele mesmo criou:

O entendimento que assim apreende admira-se com o caráter profundamente refletido da ordenação das partes e da combinação das funções, pois atribui involuntariamente à própria constituição dessa forma animal a maneira pela qual ele se torna consciente de sua unidade originária reconstituída a partir da multiplicidade (originada primariamente em sua forma de cognição). É esse o sentido da grande doutrina de Kant, segundo a qual a adequação a um fim é trazida primeiramente pelo entendimento para a natureza, o qual depois se admira com um milagre que é obra dele mesmo. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 110).

Para Schopenhauer, a doutrina de um Criador inteligente das formas animais realiza uma cisão entre a vontade, a matéria e os animais. Ter-se-ia, aí, separadamente, de um lado, a inteligência racional, que cria em seu intelecto a forma animal, e, por sua bondade, a faz perfeita e adaptada e, do outro lado, o ato de criação, que toma a matéria para criar a criatura, que existe

de maneira separada do Criador. Na doutrina de Schopenhauer, não há essa diferenciação, pois há uma relação de identidade entre o animal, a sua vontade, o seu agir e a matéria:

Pois aqui o mestre, a obra e o material são um e o mesmo. Por isso todo organismo é uma obra-prima exuberante e perfeita. Aqui a vontade não alimentou primeiramente a intenção, para depois reconhecer a finalidade, adequando-lhe os meios para então sobrepujar o material; o contrário, seu querer é imediatamente a finalidade e imediatamente também a sua realização: ela não precisou, portanto, de nenhum meio estranho a ser domado; aqui querer, agir e realizar foram um e o mesmo. (SCHOPENHAUER, VN [1836], p. 107-8).

Segundo o filósofo, a admiração da perfeição e adaptação dos animais vem de uma comparação inadequada entre as obras humanas e as obras da natureza, que seriam essencialmente diferentes: naquelas, a intenção ou vontade para a criação da obra é diferente da obra mesma, num processo que pertence inteiramente ao âmbito da representação e necessita da submissão do material empírico e sua forma natural a uma artificial, havendo resistência a ela por ser estranha a sua “condição natural, sua *forma substantialis*, a ideia (platônica) nele manifesta” (VN [1836], p. 108). Já as obras da natureza são as manifestações imediatas da vontade, que age em sua originalidade e sem cognição: “a vontade e a obra não se distinguem por nenhuma representação intermediária: elas são um. E até mesmo o material é um com elas, pois a matéria é a mera visibilidade da vontade” (VN [1836], p. 108). Nas obras da natureza a matéria é “permeada pela forma: pois ambas têm, de fato, uma origem idêntica, existindo mutuamente apenas uma para a outra, e sendo, nessa medida, um só” (VN [1836], p. 108-9). Só é possível separar a forma da matéria por meio de uma operação abstrata, considerando como ente da razão uma matéria pura sem forma, qualidade ou determinação. Assim, um critério de diferenciação entre produto natural e produto artístico seria a relação com a matéria: a “[i]dentidade de forma e matéria é a característica do produto natural, a diversidade de ambas é a do produto artístico” (VN [1836], p. 109)⁵². Segundo Schopenhauer, compreendendo a linguagem simples e ingênua da natureza, pode ser visto empiricamente no mundo que todo ente é sua própria obra e constrói a si mesmo no crescimento e desenvolvimento: cada ente

⁵² Schopenhauer adiciona, depois de 1854, a seguinte nota quanto às obras da natureza: “É por isso que a visão de qualquer forma animal nos oferece uma completude, uma unidade, uma perfeição e uma harmonia rigidamente executadas de todas as suas partes, que repousam tão somente sobre um pensamento fundamental, de modo que, ao avistar-se mesmo a forma animal mais bizarra, esta aparecerá, em última instância, àquele que nela se aprofundar, como se fosse a única correta, a única possível, como se não pudesse existir nenhuma outra forma de vida que não justamente aquela. Sobre isso repousa o fundamento mais profundo da expressão ‘natural’ quando a utilizamos para designar que algo é por si só compreensível e não pode ser diferente. Também Goethe foi tomado por essa unidade quando a visão dos caramujos marinhos e do caranguejola em Veneza o levou a exclamar: ‘Que coisa deliciosa, maravilhosa é um ser vivo! Quão adequado à sua situação, quão verdadeiro, quão real!’ (Leben, vol. 4, p. 223 [Viagem à Itália, 9 de outubro de 1786]). Por isso nenhum artista é capaz de copiar corretamente essa forma sem que tenha feito dela o objeto de seu estudo durante muitos anos, penetrando seu sentido e compreendendo-a: de outro modo, sua obra parecer-se-á com uma montagem: ela possuirá todas as partes, mas faltar-lhe-á o fio que as conecta e mantém unidas, o espírito da coisa, a ideia, que é a objetividade do ato originário da vontade que se apresenta como essa espécie.” (SCHOPENHAUER, VN nota F23 [posterior à 1854], p. 224-5).

acende “em outro – idêntico a si – a faísca vital, para que este então se construa a si próprio diante de nossos olhos, tomando o material para tal de fora, e forma e movimento de si próprio” (VN [1836], p. 111).

Como consequência da união entre matéria e forma pela identidade da vontade, Schopenhauer considera que a matéria produz a contínua geração espontânea das formas de vida: é pelo fato de “no produto natural a matéria ser a mera visibilidade da forma que vemos também empiricamente a forma surgir como mero fruto da matéria, eclodindo a partir de seu interior na cristalização, na *generatio aequivoca* vegetal e animal, a qual, ao menos no caso de parasitas, é indubitável” (VN [1836, sublinhado de 1854], p. 109). Ele adiciona, em 1854, que se pode esperar da matéria um movimento infinito, pois as formas sempre tomam posse novamente da matéria, sendo impossível o repouso. O processo de mudança de formas da matéria é eterno porque a matéria nunca deixará de ser ocupada por um querer que quer nela se expressar. A luta entre forças físicas, químicas e orgânicas nunca terá fim, havendo sempre a ânsia para as forças e a vida surgirem na matéria, inclusive em outros planetas e satélites:

Por isso podemos presumir que em parte alguma, em nenhum planeta ou satélite, a matéria chega ao estado de repouso *infinito*; ao contrário, as forças que nela habitam (isto é, a vontade, cuja mera visibilidade ela é) darão sempre renovadamente um fim ao repouso instaurado, sempre a despertarão novamente de seu sono, para recomeçar o seu jogo como forças mecânicas, físicas, químicas, orgânicas, uma vez que todas essas aguardam apenas uma ocasião para se manifestar. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 109).

Desde *O mundo*, Schopenhauer fala do esforço eterno e sem fim da vontade, o que ainda aparece, nessa adição tardia, como a impossibilidade da matéria deixar de ser tomada por essas forças, inclusive a força vital que, espontaneamente, toma a matéria para fazer surgir vegetais e animais. Esse conflito eterno é válido para toda matéria, para os planetas e satélites: onde tiver matéria, terá vontade, terá vida, tal como o filósofo afirmava em 1818.

5.7 A PASSAGEM DO VEGETAL AO ANIMAL DO PONTO DE VISTA OBJETIVO

Em “Fisiologia vegetal”, Schopenhauer articula, através de considerações acerca dos movimentos volitivos e dos conhecimentos sensoriais da cognição das plantas, uma gradação ascendente entre os entes da natureza em relação à sua capacidade de conhecer e de reagir à causalidade do mundo material, sendo esse grau de resposta à causalidade um critério que guia a interpretação da ascensão das aparências. Comparando-se pedras, plantas e animais, vê-se objetivações distintas de uma mesma vontade aparecendo cada vez com maior complexidade e cuja distinção está no grau em que elas são afetadas e reagem à causalidade. O interesse é tomar

o ponto de vista objetivo da complexificação dos entes para confirmar pelo mundo empírico que este é somente a aparência da vontade, coadunando as teses filosóficas do idealismo transcendental e da inexistência da liberdade empírica.

Segundo Schopenhauer, a vontade não foi reconhecida nas plantas por ter sido tradicionalmente interpretada como um atributo ligado à consciência. Ou seja, pensava-se que as plantas não possuem vontade porque não têm cognição. Para Schopenhauer, as plantas possuem algo análogo e sucedâneo da cognição. Contudo, “vontade elas possuem de modo efetivo e completamente imediato” (VN [1836], p. 120-1). Mas, como a experiência humana se dá pela cognição, somente por analogias se pode tentar compreender como o mundo externo influencia os outros entes.

A cognição dos animais surge com o propósito de manutenção do organismo em incontáveis graus numa relação exata com as carências de cada espécie e caracterizam o “verdadeiro caráter da animalidade, que traça o seu limite essencial” (VN [1836], p. 122). As plantas não possuiriam cognição por possuírem menos carências e não necessitarem do conhecimento. No reino vegetal e na vida vegetativa dos animais, o estímulo “substitui a cognição como meio de determinação das manifestações singulares dessa vontade onipresente e como intermediário entre o mundo exterior e as modificações de tal ente” (VN [1836], p. 123). Apesar de não possuírem percepção da luz do Sol, as plantas tem a sensação de sua presença ou ausência, e guiam seu crescimento se inclinando em sua direção, sendo a receptividade e o movimento por estímulos suficientes para cumprir as suas necessidades. Nas plantas, não há grande distinção entre o estímulo e o querer provocado, mas eles se fundem em um só: o estímulo que excita a atividade da vontade não está separado da resposta. Elas possuiriam uma autoconsciência subjetiva limitada e passiva, sentindo certo bem ou mal-estar, precisando esperar tudo do exterior. A sensação interna permanece subjetiva, sem representar a causa do estímulo como objeto exterior, ou seja, como mundo externo. As plantas são, tal como a vontade, desprovidas de cognição, e, portanto, não conseguem conhecer a si mesmas enquanto entes materiais, o que traz à elas um estatuto de existência ambíguo: por não ser consciente, o reino vegetal seria “pouco distinto do não existente, uma vez que possui de fato sua existência apenas na consciência alheia, como sua representação” (VN [1836], p. 122). Contudo, não faltaria a elas o primário da existência, a vontade, mas tão somente o secundário, a cognição – o homem teria uma experiência análoga no sono profundo (VN [1836], p. 122).

Se o estímulo é sucedâneo da cognição, por sua vez, o fazer-efeito estrito das reações dos corpos no reino inorgânico é, na série descendente, sucedâneo do estímulo. Ainda assim, guarda analogia com o comportamento guiado por cognição: “aquilo que desencadeia

modificações tão súbitas em todos esses corpos ainda deve ter uma certa semelhança para com aquilo que ocorre em nós quando um motivo inesperado entra em jogo” (VN [1836], p. 124). Os graus de resposta e cognição variam muito na escala, mas guardam analogia porque a vontade é uma e a mesma (VN [1836], p. 123).

Segundo Schopenhauer, acima das plantas, nas “inteligências animais mais inferiores, entre os radiários [anelídeos], cnidários, moluscos e outros semelhantes” [VN [1836, sublinhado de 1854], p. 128-9), há o conhecimento apenas da sensação de fome, da atenção excitada, da percepção da presa e o movimento para apanhá-la. Tudo aquilo que foge da motivação permanece desconhecido. Este conteúdo simplório de consciência é “a primeira aurora do mundo como representação” (VN [1836], p. 129). Em concordância com o entendimento rudimentar, os órgãos dos sentidos são “altamente imperfeitos e incompletos, uma vez que precisam fornecer a um entendimento embrionário apenas um número muito reduzido de dados da intuição” (VN [1836], p. 129). Subindo na escala de entes, a sensibilidade se complexifica até completar os cinco sentidos dos vertebrados: “acima na sequência dos animais instauram-se cada vez mais sentidos cada vez mais perfeitos, até que todos os cinco estejam presentes; o que ocorre em alguns poucos animais invertebrados, mas completamente nos vertebrados” (VN [1836], p. 129). Em concordância com o maior desenvolvimento da capacidade sensorial, desenvolve-se o cérebro e a sua função, o entendimento, e com este a apreensão do mundo se torna mais profunda: os animais vertebrados conhecem a relação entre vários objetos externos ao próprio organismo e a intuição do mundo se torna progressivamente mais profunda, nítida e clara (VN [1836], p. 129).

O que promove a complexificação da estrutura e o aumento da capacidade cognitiva é o interesse egoísta do indivíduo na sobrevivência e reprodução dependente da captação dos objetos externos: “a apreensão só vai tão longe quanto exigido pelo serviço da vontade: a percepção e o ser solicitado por ela não são mantidos separados em sua pureza: o objeto só é apreendido na medida em que é motivo” (VN [1836], p. 129). A condição estruturalmente egoísta do intelecto não diminui entre os intelectos mais desenvolvidos, pois até “os animais mais espertos veem no objeto apenas o que lhes toca, isto é, aquilo que diz respeito ao seu querer, ou também ainda o que pode vir a lhes dizer respeito no futuro” (VN [1836], p. 129), por exemplo, o modo que gatos conhecem o seu arredor e raposas farejam esconderijos de presas. Contudo, entre os animais mais espertos há indícios de uma intuição imparcial, como os cães observando pela janela ou símios olhando o ambiente (VN [1836], p. 130). O ser humano é uma espécie com um diferencial importante, pois nele a intuição e a vontade podem se separar por completo em momentos breves, o que é possível devido a posição superior do

homem na escala de desenvolvimento dos entes, possuindo o ápice de sensibilidade e intelecto. Contudo, isso não suspende a submissão do intelecto à vontade, pois o ser humano comum passa a vida conhecendo apenas aquilo que tem interesse próprio: ele “apreende com nitidez nas coisas apenas aquilo que tiver, direta ou indiretamente, alguma relação com ele mesmo (interesse); para todo o resto, seu intelecto torna-se insuperavelmente letárgico” (VN [1836], p. 130).

Em 1854, Schopenhauer adiciona uma formulação ligeiramente diferente do desenvolvimento da escala. Ele toma o critério da passagem gradual do subjetivo ao objetivo: “olhando para trás e percorrendo a totalidade da escala dos entes, a elevemos a uma maior nitidez ao tornarmos presente para nós a passagem gradual do incondicionalmente subjetivo aos graus mais elevados de objetividade do intelecto” (VN [1854], p. 131). O ponto de partida é a natureza inorgânica, incondicionalmente subjetiva, sem qualquer consciência ou afecção sensível, mas tão somente com a capacidade de se movimentar pelos objetos materiais externos a si – sendo esta capacidade de sofrer influência física o primeiro passo em direção à consciência (VN [1854], p. 131). Na formulação de 1854, Schopenhauer considera que certas plantas apresentam irritabilidade e conhecimento do meio externo, como sucedâneo da percepção animal:

Embora as plantas tampouco tenham consciência alguma do mundo exterior, devendo-se pensar aquilo dado nelas, mera analogia de uma consciência, como um opaco desfrutar de si, ainda assim vemos todas elas buscarem a luz, muitas delas voltarem diariamente suas flores ou folhas para o sol, e também as trepadeiras se arrastarem até um apoio que não as toca, e, finalmente, em algumas espécies até mesmo manifestações de um tipo de irritabilidade: é indiscutível, portanto, que já se dá aqui uma ligação e uma relação entre o ambiente que não as toca imediatamente seus movimentos, algo que devemos, conseqüentemente, abordar como um análogo mais fraco da percepção. (SCHOPENHAUER, VN [1854], p. 131-2).

Dentro do reino animal, a consciência se torna mais nítida e extensa com o aumento da inteligência e “prosegue ascendendo por toda a longa escala da ordem dos animais até o ser humano” (VN [1854], p. 132), para quem o mundo aparece de forma mais nítida e completa, mas ainda em vários graus, “do imbecil mais embotado até o gênio” (VN [1854], p. 132). No caso do gênio, há “a objetividade completa, graças à qual as ideias platônicas emergem das coisas singulares, enquanto aquele que as apreende se eleva ao puro sujeito do conhecimento” (VN [1854], p.132). Assim, a escala de Schopenhauer vai do incondicionalmente subjetivo, a afecção do inorgânico, até o incondicionalmente objetivo, o conhecimento das Ideias feitas pelo gênio em estado de puro sujeito do conhecimento.

O interesse de Schopenhauer, em reconstituir objetivamente os graus de conhecimento na natureza, a considerar a origem instrumental e secundária do intelecto, e o processo gradual

de desenvolvimento, é montar um panorama, no qual se revela o absurdo de tomar o mundo como representação enquanto a realidade absoluta, ao invés do que ela é: uma imagem que age como motivo. O gradualismo do desenvolvimento físico da cognição pelo aumento da capacidade de receptividade e resposta aponta para o caráter acidental do mundo como representação, na medida em que o mundo aparece para cérebros e fisiologias complexas para suprir as carências do grau de objetivação respectivo aos animais: “é unicamente por consequência de nos animais, devido a suas carências, a receptividade para impressões externas ter se elevado a ponto de exigir o desenvolvimento de um sistema nervoso e de um cérebro que surge, como uma função desse cérebro, a consciência” (VN [1836], p. 125). Assim, o procedimento objetivo, empírico e realista, analisando os entes cognoscentes na natureza como dado, complementa a análise subjetiva kantiana e mostra o caráter onírico da representação, devido a sua dependência da cognição dos entes: “a natureza determinou intencionalmente o intelecto como um espelho distorcido, que brinca conosco de esconder” (VN [1836], p. 127).

A formulação da escala dos entes tomando como parâmetro o desenvolvimento do aparato sensitivo, nervoso e cerebral parece aproximar Schopenhauer de um certo evolucionismo que cumpre um papel de complementação do idealismo transcendental, por considerar o desenvolvimento em infinitos graus de um intelecto que surge por necessidades de sobrevivências, e, por isso, é inapto e estéril para apreender a verdade ou a coisa em si. Mas a origem do órgão e seu desenvolvimento, é essencial lembrar, remete primordialmente a uma atividade atemporal da vontade e seu plano hierárquico de atos de vontades de espécies. Esse plano ideal se desdobra temporalmente segundo o princípio de razão do devir em uma complexificação ascendente, pois, fenomenicamente, os animais só podem surgir depois das plantas, englobando a função vegetativa, a reação por estímulo, e utilizando-a para busca de alimento, assim como as plantas necessitam da objetivação da natureza inorgânica englobando o fazer-efeito mecânico. Contudo, todo esse processo é idealmente harmonizado e guiado para a elevação das aparências. A sua concepção de gradualismo de organismo ainda remete à idealidade e o desenvolvimento histórico fica implícito.

Em *Sobre a vontade*, Schopenhauer trata das gradações entre níveis de inteligência, mas não sobre como seria a origem física das espécies de plantas e animais. Não fica claro se Schopenhauer considera espécies vegetais surgindo umas das outras, isto é, que uma forma de planta dá origem a outra forma, mantendo semelhanças, como afirma a respeito dos animais. Também, uma “linha evolutiva” entre espécies de plantas até os animais não é explicitada, isto é, se as plantas se tornaram ou deram origem aos animais. No máximo, há a aceitação de plantas com irritabilidade. O filósofo não aborda se há uma continuidade física entre essa planta e os

animais ou se a elevação se daria por gerações espontâneas cada vez mais complexas da matéria, sem formar linhagens diretas. Se, na perspectiva objetiva e realista está em questão o mundo material, causal e temporal, trata-se necessariamente da sequência histórica dos entes. Contudo, o fundamento das formas e do desenvolvimento das aparências não está na representação, que nada pode criar por si, mas, sim, na Vontade atemporal, tendo visto que a natureza é a sua objetivação. O tempo e o ambiente não mudam os seres, eles são criados por atos da vontade metafísica⁵³.

⁵³ Uma reconstrução e um argumento muito similares são feitos no capítulo 22 dos *Suplementos*, que não será analisado para não ser repetitivo. O que é importante reter é que o desenvolvimento físico do intelecto, apesar de já sinalizado e construído em suas bases em 1818, tem sua primeira formulação extensa em 1836, retorna em 1844 no capítulo citado, é desenvolvido nos *Parerga* em 1851 e depois o filósofo, em 1854, complementa esta escala já construída em 1836. Ou seja, é um assunto recorrente e constante da obra de Schopenhauer, devido a sua importância para a comprovação empírica do idealismo transcendental.

6 AS ESPÉCIES NOS *SUPLEMENTOS*

Tudo tem ímpeto e impulso para a EXISTÊNCIA, se possível para a existência ORGÂNICA, isto é, para a VIDA, e com isso para a maior elevação possível dela: na natureza animal salta aos olhos que a VONTADE DE VIDA é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada.
(SCHOPENHAUER, M II 400 [1844], p. 423).

Os *Suplementos* foram publicados em sua primeira edição em 1844 e a segunda em 1859. Trata-se de um escrito bastante longo, em que Schopenhauer detalha pontos e desenvolve as teses de *O mundo*. A presente pesquisa foca em alguns temas específicos: a consideração do grau mais próximo ao homem ser o macaco, o surgimento da vida da matéria, a ascensão simultânea de faunas análogas, a importâncias das causas finais para explicar o organismo e guiar a ciência, os problemas dos órgãos inúteis, a vontade da espécie guiando o comportamento dos indivíduos, o instinto do amor sexual visando a restauração do tipo ideal da espécie humana, a caracterização da afirmação da vida e o sofrimento da vida dos animais justificado pela noção de espécie. Schopenhauer se dedica a explicação do surgimento e ascensão das espécies, da fisiologia do organismo e comportamento animal. Contudo, ele fundamenta e sustenta muito de seu pensamento na noção tipológica das espécies.

6.1 O SURGIMENTO DA VIDA PELA MATÉRIA E A ASCENSÃO DAS FAUNAS ANÁLOGAS

No capítulo 24 dos *Suplementos*, “Da Matéria”, Schopenhauer esclarece a relação entre matéria, geração espontânea dos seres vivos e a força vital. O ponto de vista adotado neste capítulo difere do assumido na seção dedicada ao idealismo transcendental, que tem como foco o aspecto formal da matéria, ou seja, a parte do conhecimento dada *a priori* na consciência e que toma a matéria unicamente em referência às formas do intelecto, ou seja, do lado subjetivo. Nesse registro, conforme Schopenhauer, a matéria é a “EFICÁCIA em geral objetivamente apreendida, todavia sem determinação mais precisa” (M II 346 [1844], p. 367). Esta matéria não é objeto da intuição, mas do pensamento, ou seja, é uma abstração, pensada como o fazer-efeito universal ou a eficácia *in abstracto*. Como a causalidade é a forma do entendimento *a priori*, a matéria pertence à parte formal do conhecimento, sendo a forma do conhecimento (causalidade) objetivada, apreendida como preenchendo o espaço e, nesse sentido, ela não é o objeto empírico, “mas CONDIÇÃO da experiência; como o puro entendimento mesmo, do

qual, neste ponto, ela é a função” (M II 347 [1844], p. 368). A matéria pura, da qual se tem somente o conceito, é “apenas PENSADA, e em verdade como o absolutamente inerte, inativo, amorfo, sem qualidades, contudo é o sustentáculo de todas as formas, de todas as qualidades e de todos os efeitos” (M II 347 [1844], p. 368). Ela é “o SUBSTRATO permanente de todas as aparências passageiras, logo, de todas as exteriorizações das forças naturais e de todos os seres vivos” (M II 347 [1844], p. 368) e se relaciona “com aquelas aparências mesmas de modo absolutamente INDIFERENTE, isto é, ela está pronta para ser o sustentáculo tanto desta quanto daquela outra força natural” (M II 347 [1844], p. 368). Sua existência formal “tem de ser pensada como o estritamente permanente, logo, como o estritamente sem começo e fim no tempo, em meio a toda aquela mudança” (M II 347 [1844], p. 368).

Segundo Schopenhauer, pensar a matéria como existente mostra que ela não pertence unicamente à parte formal do conhecimento, mas contém elementos *a posteriori* e por isso, a “matéria é, em realidade, o ponto de ancoragem da parte empírica do nosso conhecimento com a parte pura e apriorística, logo, é a verdadeira pedra angular do mundo da experiência” (M II 348 [1844], p. 369). A vontade é conhecida, não pelo conhecimento *a priori* e formal, mas na manifestação de seus modos de fazer efeito, experienciados *a posteriori*: “na parte INTEIRAMENTE EMPÍRICA do nosso conhecimento dos corpos, portanto na forma, na qualidade e no modo determinado de fazer efeito dos corpos, que se manifesta a VONTADE” (M II 348 [1844], p. 369). Como as formas e qualidades aparecem ou se tornam visíveis como propriedades e exteriorizações pelo intermédio da matéria, ela é a visibilidade da vontade em geral e, assim, o que “na aparência, isto é, para a representação, é MATÉRIA, em si mesmo é VONTADE” (M II 351 [1844], p. 372). Dessa forma, a matéria reflete temporalmente as propriedades da vontade: “o que é válido para a matéria sob as condições da experiência e da intuição, também é válido para a vontade em si mesma, e a matéria reflete em imagem temporal todas as referências e propriedades da vontade” (M II 351 [1844], p. 372).

Segundo Schopenhauer, a matéria é una, a despeito de todas as incontáveis figuras que aparecem nela, pois é a substância depois da supressão de todos os acidentes e é imperecível no tempo. Já na aparência, “a matéria representa a totalidade dessa vontade mesma, que é una em tudo, como a matéria é una em todos os corpos” (M II 351 [1844], p. 372). A vontade e a matéria são unas e indestrutíveis: assim como “a vontade é o absolutamente indestrutível em tudo o que existe; também a matéria, por sua vez, é no tempo o imperecível que permanece em meio a todas as mudanças” (M II 351 [1844], p. 372). Contudo, a matéria e a vontade não *aparecem* como unas e universais, pois não é possível intuir a matéria una ou a vontade

absoluta, mas apenas as formas e qualidades da matéria e as determinações particulares de um caráter.

Segundo Schopenhauer, só se pode buscar a origem *temporal* das espécies na matéria: “chegando a esta visão metafísica da matéria, admitiremos sem resistência que a ORIGEM temporal das formas, das figuras, ou espécies, não pode legitimamente ser procurada senão na matéria” (M II 352 [1844], p. 373). As formas emergem da matéria pois esta é a visibilidade da vontade, aparecendo conforme a sua essência para o intelecto em suas formas. Segundo o filósofo, esse é o único jeito de pensar origem das formas viventes: “Que a origem de todas as figuras viventes foi esta, eis algo de que não se pode duvidar: não se pode pensá-la um instante sequer de outro modo” (M II 352 [1844], p. 373)⁵⁴.

À ideia de que a origem das formas só pode ser pensada na matéria se segue a defesa da capacidade da matéria de espontaneamente produzir vida, isto é, a hipótese da geração espontânea. Em 1844, Schopenhauer se questiona acerca da possibilidade da *generatio aequivoca*, levando em conta o zelo com que as espécies são mantidas pela natureza, que pareceria contrariar a máxima segundo a qual “a natureza não faz nada em vão”: ou seja, seria um esforço desnecessário a natureza continuar a produzir novos seres visto que já possui tantas figuras que ela esforça para manter e que nascem mediante a via regular da procriação:

Se nos dias atuais, em que as vias estão abertas para a perpetuação das figuras e a natureza as assegura e mantém com um cuidado e zelo ilimitados, ainda há lugar para a *generatio aequivoca* [“geração espontânea”], é algo que apenas a experiência pode decidir; antes de tudo porque poder-se-ia invocar como contra-argumento a *natura nihil facit frustra* [“a natureza não faz nada em vão”] referida às vias de propagação regular. (SCHOPENHAUER, M II 352 [1844], p. 373).

Se em 1844 Schopenhauer lança uma dúvida quanto a veracidade da teoria e afirma, em certo tom de imparcialidade, que só a experiência futura poderia afirmar ou negar a ocorrência da geração espontânea, em 1859, ele critica aqueles que a negam e faz um coro de

⁵⁴ Contudo, Schopenhauer defende que a física “não pode ocupar o trono da metafísica” porque tem que deixar intocadas as forças e assumir algo misterioso como seu princípio de explicação. O materialismo honesto precisaria assumir como objeto a matéria empírica, os estofos e as qualidades ocultas e insondáveis exteriorizadas, deixando-as inexplicadas, deixando intocadas as forças naturais e a força vital como *qualitates occultae* da matéria, sem invocar a explicação última das coisas. Mas, segundo Schopenhauer, o materialismo praticado não tem essa honestidade e nega as qualidades ocultas, reduzindo-as à mera eficácia da matéria: o materialismo negaria as forças originárias buscando reduzir todas elas, e inclusive a força vitável, à mera eficácia da matéria e às exteriorizações da impenetrabilidade, coesão, choque, inércia e gravidade. Essas propriedades, segundo Schopenhauer, seriam as menos inexplicáveis, pois se baseiam nas formas de cognição a priori do sujeito, e assim, esse materialismo reduziria todo o mistério conhecido a posteriori às formas a priori. Por esse caminho, se tenta explicar o misterioso *a posteriori* pelas meras formas de conhecimento subjetivas (M II 357 [1844] p. 378). A crítica de Schopenhauer ataca a tentativa materialista de negar as qualidades e as forças buscando reduzi-las à própria capacidade *a priori* do sujeito, com o que tenta interpretar sempre quantitativamente através da eficácia da matéria até mesmo a vida, buscando extrair dos átomos quantitativos todas as propriedades misteriosas da matéria. Na agenda materialista-atomista, estaria a redução da força vital às forças químicas ou forças moleculares, e ao mesmo tempo a redução da natureza inorgânica ao mecanismo (M II 381 [1959] p. 381).

vitória a Pouchet, defensor da *generatio aequivoca* e adversário de Pasteur nos debates realizados em meados do século XIX. Mas, em 1844, mesmo considerando a possibilidade da teoria ser futuramente negada, Schopenhauer a vê como “altamente plausível, em graus bem baixos, antes de tudo nos entozoários e epizoários, especialmente aqueles que surgem em consequência de especiais caquexias dos organismos animais (M II 352 [1844], p. 373), pois, segundo ele, as condições de surgimento desses seres não se dá pela via regular da copulação de dois indivíduos da mesma espécie: “as condições para a vida daqueles dão-se apenas excepcionalmente, portanto, a sua figura não pode propagar-se pela via regular, e por isso tem de originar-se sempre de novo quando apresenta-se a ocasião” (M II 352 [1844], p. 373). Em outros termos, Schopenhauer acredita que seres bastante simples, parasitários que vivem no interior ou na superfície de outro organismo, poderiam surgir espontaneamente da matéria orgânica do animal doente e enfraquecido, sendo esta uma oportunidade excepcional para o surgimento da vida desses seres mais simples, que se originam sempre que houver a ocasião.

Em 1859, Schopenhauer adiciona que algumas doenças em animais dão a condição para o surgimento espontâneo de seres como os epizoários sem ser a partir de ovos existentes dos indivíduos anteriores, mas pela matéria morta da pele. O fenômeno poderia acontecer, inclusive, em espécies mais complexas do que os infusórios na água, como alguns insetos, caso seja fornecido o estofamento completo para essas produções mais elevadas, o que poderia ocorrer pela putrefação de um corpo animal (M II 353 [1859], p. 374). Schopenhauer comenta que seria horrível negar a geração espontânea e aceitar que existam infinitos ovos de epizoários no ar esperando para eclodirem: “prefere-se que os ovos dos epizoários sempre pairam cheios de esperança no ar? – (Horrível de pensar!)” (M II 353 [1859], p. 374).

Em 1844, Schopenhauer cita um único caso em defesa da geração espontânea: no Brasil, August St. Hilaire teria visto, das cinzas de uma floresta virgem queimada, surgirem espécies de plantas que existiriam somente a quilômetros de distância. Disso, Schopenhauer conclui que, devido à impossibilidade dessa espécie se locomover fisicamente até uma região longínqua para lá se proliferar, ela deve ter surgido espontaneamente das cinzas da floresta queimada. Isto é, da matéria orgânica deixada pelas árvores, surgiriam espécies estrangeiras àquela região (M II 353 [1844], p. 374)⁵⁵.

⁵⁵ Schopenhauer insere, em 1859, outro caso semelhante, em que Petit-Thouars teria relatado que ilhas de corais da Polinésia em formação se revestem de um solo que produz árvores exclusivas dessas ilhas (M II 374 [1859], p. 374).

Em 1859, Schopenhauer adiciona uma defesa voraz da *generatio aequivoca*, defendendo que a putrefação da matéria orgânica faz surgir mofo, fungo e os infusórios nos líquidos. Schopenhauer se põe contra a hipótese segundo a qual existiriam infindos esporos e ovos no ar de várias espécies e gêneros, o que seria absurdo e paradoxal para o filósofo: a “hipótese tão amada nos dias de hoje de que esporos e ovos de espécies incontáveis de vários gêneros pairam em toda parte no ar, e, por longos anos, esperam uma ocasião favorável, é mais paradoxal que a *generatio aequivoca*” (M II 353 [1859], p. 374). A putrefação, ou decomposição da matéria orgânica do corpo em seus elementos químicos, forneceria os estofos necessários para que a Vontade se manifeste, utilizando-os para eclodir novos seres, objetivando o seu querer em uma figura conforme a fins, por meio de uma coagulação daqueles elementos, assim como pintinho se forma a partir do líquido do ovo. Se novas vidas não surgem deste estofos, então ele é decomposto em elementos que retornam ao ciclo da natureza:

Putrefação é a decomposição de um corpo orgânico, primeiro em seus elementos químicos MAIS IMEDIATOS; ora, como estes são mais ou menos os mesmos em todos os seres vivos, então a onipresente Vontade de vida pode nesse instante apoderar-se deles em vista de, agora, conforme as circunstâncias, produzir novos seres que, revestindo-se de uma figura conforme a fins, isto é, objetivando em cada caso o seu querer, sofrem de tal modo um processo de coagulação a partir daqueles elementos, como o pintinho a partir do líquido do ovo. Onde, entretanto, esse processo não ocorre, os estofos em putrefação decompõem-se em seus elementos MAIS REMOTOS, que são os estofos químicos fundamentais, e assim reentram no grande ciclo da natureza. (SCHOPENHAUER, M II 353-4 [1859], p. 374-375).

Schopenhauer se coloca diante do debate da época acerca da *generatio aequivoca*, vendo com desgosto a negação da geração espontânea por ser equivalente a negar a força vital: a “guerra conduzida há 10-15 anos contra a *generatio aequivoca*, com seus gritos prematuros de vitória, foi o prelúdio da guerra de negação da força vital, e a esta negação é afim” (M II 354 [1859], p. 375). Ele assimila a negação da *generatio aequivoca* e da força vital como uma vertente mecânica falida. Quanto a origem dos seres vivos, a negação levaria ao absurdo de considerar que haveria bilhões de ovos de infusórios, germes e fungos espalhados pela atmosfera esperando a possibilidade de eclosão:

Antes, toda a visão mecânica e atomística da natureza caminha para a bancarrota, e os defensores dela têm de aprender que atrás da natureza encrava-se algo mais que choque e contrachoque. A realidade da *generatio aequivoca* e a nulidade da hipótese aventureira de que em toda parte e em todo o tempo vagam na atmosfera bilhões de germes de todos os fungos possíveis e bilhões de ovos de todos os infusórios possíveis até que por fim um e outro encontra casualmente o *medium* que lhe é adequado foram a fundo e vitoriosamente expostas recentemente (1859) por POUCHET diante da Academia Francesa, para grande desgosto dos demais membros da Academia. (SCHOPENHAUER, M II 354 [1859], p. 375).

Para Schopenhauer, utilizar-se da matéria como princípio de explicação é um procedimento metafísico e não físico, visto que se baseia, no fundo, em algo que é misterioso e por isso, “de modo algum deve-se procurar na matéria a última e esgotante explicação das

coisas, mas antes a origem temporal das formas inorgânicas e dos seres orgânicos” (M II 354 [1844], p. 375-6). A criação das formas animais, segundo Schopenhauer, devem ter sido tão difíceis de fazer quanto para serem compreendidas:

parece que a criação originária das formas orgânicas, a produção das espécies mesmas da natureza, é quase tão difícil para a natureza de realizar quanto para nós de compreender: isso o indica os cuidados ininterruptamente exagerados dela para conservar as espécies uma vez existentes (SCHOPENHAUER, M II 354 [1844], p. 375).

Conforme Schopenhauer, a escala das objetivações da Vontade foi percorrida três vezes sobre a atual superfície do planeta: no Velho Mundo, na América e na Austrália. Esse processo teria ocorrido de maneira simultânea entre as regiões, cada uma possuindo “a sua série animal característica, independente e por completo diferente das duas outras” (M II 355 [1844], p. 376), mas que guardam entre si uma analogia, pois surgiram em um mesmo planeta: “as espécies são consistentemente outras, possuem, todavia, já que os três continentes pertencem ao mesmo planeta, uma ampla analogia entre si que transcorre paralelamente” (M II 355 [1844], p. 376). Schopenhauer adiciona, em 1859, a curta sentença: “por isso os *genera* são em grande os mesmos” (M II 355 [1859], p. 376). Assim, o gênero estaria relacionado com o paralelismo entre as séries animais análogas e independentes. A depender da região, a série melhor ou pior desenvolvida, apresentando melhores espécies na analogia:

Na Austrália, só muito incompletamente é que se consegue perseguir a analogia, porque sua fauna é muito pobre em mamíferos e carece de feras e macacos; por outro lado, entre o Velho Mundo e a América, a analogia salta aos olhos e em verdade de tal forma que a América sempre nos exhibe o pior análogo em mamíferos, porém, ao contrário, o melhor análogo em pássaros e répteis. Assim, a América tem a vantagem do condor, da arara, do colibri e dos grandes batráquios e ofídios; em compensação, em vez do elefante, tem a anta, em vez do leão, o puma, em vez do tigre, o jaguar, em vez do camelo, a lhama, e em vez do macaco propriamente dito, apenas guenons. (SCHOPENHAUER, M II 355 [1844], p. 376).

Uma conclusão que se pode tirar dessa formulação é que a escala de objetivações não seria organizada em uma ascendência de espécies determinadas e delimitadas, mas admitiria uma diversidade horizontal de espécies análogas. Schopenhauer não compreende a escala como uma linhagem única de espécies, mas considera faunas diferentes, independentes e simultâneas. O Velho Mundo e a América seguiram a mesma escala, mas objetivaram espécies diferentes, que, como são de um mesmo planeta, guardam uma analogia e correspondem ao que se chama de gênero. Portanto, a escala de objetivações da vontade não ascende em espécies particulares, mas em tipos de organismos com graus de complexidade específico e que divergem horizontalmente de forma adequada ao seu ambiente.

A escala ascendente de objetivações tem um mesmo direcionamento progressivo de tipos, mas admite diferentes adequações específicas à área e uma fauna já constituída. Por

exemplo, não é possível uma raça humana objetivar-se onde não existe ainda a objetivação do macaco superior e, por isso a América, que só possuiria guenons, não poderia alcançar os níveis superiores: “na América a natureza não pôde produzir o ser humano; pois mesmo desde os graus imediatamente mais abaixo dele, desde o chimpanzé e orangotango ou pongo, o passo até o humano foi excessivamente grande” (M II 355 [1844], p. 376). Segundo o filósofo, a superfície terrestre anterior chegou gradativamente até o macaco, mas ainda sem ter alcançado a objetivação da humanidade: “Sobre a superfície terrestre imediatamente anterior à atual, a natureza deve ter chegado gradativamente (*stellenweise*) ao macaco, mas não ao humano” (M II 355 [1844, sublinhado de 1859], p. 376). Schopenhauer considera que há três raças humanas “que sem dúvida são igualmente originárias, por razões tanto fisiológicas quanto linguísticas, a saber, a caucasiana, a mongólica e a etíope, têm por pátria apenas o Velho Mundo” (M II 355 [1844], p. 376), enquanto a América “está povoada por um ramo mongólico misturado ou climaticamente modificado que deve ter vindo da Ásia” (M II 355 [1844], p. 376).

A origem símia do homem havia aparecido já no capítulo 22, acerca do desenvolvimento objetivo do intelecto, que trata o tema de uma maneira muito próxima àquela vista em *Sobre a vontade*, mas dessa vez estabelecendo que o elo anterior ao homem é o macaco e dele são conservadas as mãos:

Ora, como o intelecto, em conformidade com a sua natureza, é um instrumento de uso bastante variado e aplicável igualmente aos fins mais diversos; então a natureza, fiel ao seu espírito de parcimônia, quis cobrir exclusivamente com ele todas as exigências das necessidades que se tornaram tão multifacetadas: por isso criou o ser humano sem vestimenta, sem armas naturais de defesa ou ataque, com força muscular relativamente reduzida, com muita vulnerabilidade e pouca resistência contra os influxos adversos e as privações, confiando apenas naquele único e importante instrumento, ao qual juntou as mãos que havia conservado do animal um estágio mais abaixo, o macaco. (SCHOPENHAUER, M II 317 [1844], p. 338).

Em *O mundo* de 1818 não há elementos que indiquem que Schopenhauer identificava diferenças horizontais e regionais da escala de objetivação da vontade ou se, naquela época, ele considerava uma unicidade da escala no referente às espécies. Também não há os elementos de continentes com faunas análogas, de raças humanas dentro de uma espécie, do surgimento originário a partir de macacos, de uma população climaticamente modificada na América, e nem a noção de transformações da superfície da Terra. Esses elementos parecem ser um desenvolvimento da metafísica do filósofo que não existia nas primeiras formulações, pois não são mencionados e nem são desenvolvimento de uma ideia apresentada anteriormente.

6.2 TELEOLOGIA, CAUSAS FINAIS, ÓRGÃOS INÚTEIS E ESQUEMA ÓSSEO ÚNICO

O capítulo 26 dos *Suplementos*, “A propósito da teleologia” é um dos principais da pesquisa. Na concepção de Schopenhauer, as causas finais guiam a investigação do orgânico e a teleologia é fonte das explicações das figuras e espécies vegetais e animais. Porém, ela é deslocada da coisa em si para o modo de apreensão intuitiva e para a faculdade de julgar do sujeito, pois, segundo ele, não há um *thelos* no que diz respeito à coisa em si, ou seja, um alvo final ou satisfação última do querer. O espaço que a teleologia ocupa dentro do seu sistema é aquele “que faz subjazer à existência de cada ser natural uma VONTADE, que, por conseguinte, exprime a sua essência e aspiração não apenas primariamente nas ações, mas também na FIGURA do organismo que aparece” (M II 373[1844], p. 395). Tanto a teleologia interna que assegura a manutenção de cada ser, quanto à conformidade da natureza orgânica ao meio inorgânico, é explicitada no âmbito da metafísica da vontade.

Segundo Schopenhauer, a “assombrada admiração que costumeiramente nos assalta quando da consideração da finalidade infinita na estrutura dos seres orgânicos” (M II 373 [1844], p. 395), remonta a uma pressuposição que é natural, porém falsa, a saber, que a concordância tanto das partes do organismo entre si quanto do organismo com o seu meio, teria percorrido a vida do conhecimento, ou seja, da representação. O intelecto assume que a constituição orgânica foi feita com a mesma intermediação pela qual ela é apreendida e julgada: “logo, como essa finalidade existe PARA o intelecto, também teria sido produzida ATRAVÉS do intelecto” (M II 373 [1844], p. 395).

O ser humano produz a finalidade nas suas obras, conduzindo-se pelo conceito de fim, mas atribuir esse tipo de fazer efeito à natureza seria atribuir a ela uma característica limitante do intelecto, sendo que, em verdade, a natureza faz surgir o intelecto por um fazer-efeito totalmente diferente do humano. Isto é, a vontade não age mediante o conceito de fim: a natureza “produz o que parece bastante conforme a fins e bastante ponderado, porém sem ponderação e sem conceito de fim, porque o faz sem representação, que como tal é de origem totalmente secundária” (M II 374 [1844], p. 396). Por exemplo: o floco de neve mostra raios iguais, mas eles não foram medidos por conhecimento algum, sendo uma simples aspiração da vontade originária exposta para o conhecimento na forma espacial. E, da mesma forma que a vontade produz a simetria sem conhecimento matemático, ela produz as figuras orgânicas sem conhecimento de fisiologia: “a finalidade do organismo existe meramente para a faculdade de razão que conhece, cuja ponderação está ligada aos conceitos de fim e meio” (M II 374 [1844], p. 396).

Ao intelecto não é possível ter uma intelecção imediata do fazer-efeito da natureza, pois, ao apreender o ato metafísico e indivisível da vontade que se expõe na aparência do

animal, o intelecto constrói o organismo segundo sua forma *a priori*, maravilhando-se com a unidade de funcionamento. Ele “introduz a pluralidade e diversidade das partes e das suas funções, para em seguida assombrar-se com a perfeita concordância e conspiração que provêm da unidade primitiva; com o que, portanto, em certo sentido, maravilha-se com a própria obra” (M II 374 [1844], p. 396). O assombro teleológico na observação da finalidade orgânica em um ser vivo é posto pela própria faculdade de cognição, pois é somente para o intelecto que existe a pluralidade de órgãos e funcionalidades particulares em prol da manutenção do organismo, assim como pertence somente à razão do sujeito os conceitos de meio e de fim, com os quais ele julga esse organismo. Para além das formas de cognição, o que há é o ato único e indivisível da vontade (M II 374 [1844], p. 396).

Na edição de 1859, Schopenhauer fala do assombro sentido quanto ao desperdício da natureza que, a despeito da admirável e complexa estrutura infinitamente engenhosa dos organismos, encontrada até mesmo em insetos, a natureza submete diariamente milhares de seres à aniquilação do acaso, à voracidade de animais e à crueldade humana (M II 375 [1859], p. 397). A origem desse assombro se deveria à comparação das obras da natureza com as obras humanas: enquanto estas perpassam o conhecimento do artista que submete com esforço o material para a obra, à natureza “as suas obras não custam absolutamente nada, por mais engenhosas que sejam; porque aqui a vontade em obra já é a obra mesma; na medida em que, como eu já disse, o organismo é meramente a visibilidade produzida no cérebro da aqui existente vontade” (M II 375 [1859], p. 397).

Ao não se vislumbrar a finalidade em alguma parte de um animal, não se pode assumir que “a natureza a produziu desprovida de fim, como se estivesse brincando e por mero capricho” (M II 375 [1844], p. 397). Isso seria impossível, visto que a essência de cada organismo é a sua própria vontade: toda e cada parte só existe sob a condição de servir “à vontade que lhe subjaz, de exprimir e realizar alguma tendência dela, conseguintemente, de contribuir de algum modo para a conservação desse organismo” (M II 376 [1844], p. 397). As formas animais não são criadas por um arbítrio inteligente que poderia criar partes sem finalidade por capricho. Antes, o que determina uma figura animal é a sua vontade em relação ao mundo exterior no qual decidiu livremente viver tendo em vista os conflitos que enfrentaria (M II 376 [1844], p. 398).

Devido ao animal ser a sua própria vontade, tudo nele tem que ser conforme a um fim e, por isso, “as CAUSAS FINAIS (*causae finalis*) são o fio condutor para a compreensão da natureza orgânica, assim como as causas eficientes (*causa efficientes*) o são para a compreensão da natureza inorgânica” (M II 376 [1844], p. 398). Segundo Schopenhauer, o entendimento

recebe um choque quando, no estudo da anatomia e zoologia, não encontra a finalidade de uma parte do corpo. O intelecto pressupõe a finalidade e passa a buscá-la, por exemplo, quando se busca a função do baço, dos dentes da babirussa e dos cornos de algumas lagartas. A pressuposição de funcionalidade opera também de forma negativa, ao se pesquisar por qual motivo um animal carece de uma estrutura que lhe seria útil. Por exemplo, por que apenas algumas espécies de sáurios não possuem bexiga e, outro exemplo, este adicionado em 1859, por que golfinhos não possuiriam nervos olfativos (M II 376 [1844, 1859], p. 398).

Segundo Schopenhauer, foram encontradas exceções reais e isoladas para a lei geral da finalidade na natureza orgânica e consideradas objeto de grande assombro (M II 376 [1844], p. 398). Contudo, seriam exceções que confirmam a regra. Alguns exemplos seriam: os girinos possuem caudas e guelras, mas não nadam, esperando sua metamorfose nas costas da mãe; os cangurus machos possuem o rudimento de osso que na fêmea sustenta a bolsa em que fica o filhote; os mamíferos machos possuem mamilos; e a rata *mus thyphlus* (entre outros roedores) possui olhos cobertos por pele e pelo, sem possuir a abertura para enxergar. Schopenhauer explica essas partes sem utilidade pela conexão íntima entre as aparências pela unidade da vontade:

Essas raras e surpreendentes exceções das regras da natureza em outros casos tão rígida, essas contradições em que ela cai consigo mesma, temos de explicá-las a partir da íntima conexão que as suas aparências têm umas com as outras em virtude da unidade daquilo que nelas aparece, conexão devido à qual a natureza tem apenas de indicar algo em um animal simplesmente porque um outro, conectado com aquele, o possui realmente. (SCHOPENHAUER, M II 377 [1844], p. 399).

Essas “contradições” existem devido à natureza precisar indicar em alguns animais aquilo que de fato existe em outro. Assim, a diferença entre os sexos não suprime o tipo da espécie. O tipo de uma ordem se mantém nas espécies particulares mesmo quando perde sua função, e uma determinação essencial da classe não pode desaparecer sem deixar resquícios.

Assim como aqui a diferença dos SEXOS não pode suprimir o tipo da ESPÉCIE; também o tipo de uma ORDEM inteira, por exemplo a dos batráquios, se mantém mesmo quando em uma espécie particular (pipa) uma de suas determinações se torna supérflua. Muito menos a natureza pode permitir que uma determinação (olhos) pertencente a todo o tipo de uma CLASSE FUNDAMENTAL (*vertebrata*), desapareça por completo sem deixar traços, mesmo se essa determinação deva atrofiar-se como supérflua numa espécie particular (*mus typhlus*); porém a natureza tem de aqui também indicar, pelo menos de maneira rudimentar, o que realiza inteiramente em outras espécies. (SCHOPENHAUER, M II 377 [1844], p. 399).

Em 1844, o problema dos órgãos sem finalidade surge na obra de Schopenhauer pela primeira vez – visto que as menções em *Sobre a vontade* pertencem à edição de 1854. Ele reitera que as partes do corpo têm funcionalidade por serem a vontade do próprio animal e as causas finais devem guiar as pesquisas. Os órgãos inúteis seriam contradições da natureza que

confirmam a regra, e se devem à relação íntima de todas as espécies, em que a vontade mantém uma determinação do grupo maior.

Na visão de Schopenhauer, a teleologia e a pressuposição das finalidades em cada parte de seres orgânicos são o fio condutor inteiramente seguro na consideração da natureza orgânica. Entretanto, para a metafísica, a teleologia possui “uma validade secundária e subsidiária, para confirmação de outros princípios explanativos fundamentados de outra maneira: pois aqui ela mesma pertence aos problemas de que deve dar conta” (M II 375 [1844], p. 397). Essa dificuldade aparece na edição de 1859 com a questão da estrutura óssea. Schopenhauer usa dois naturalistas para explicar a estrutura óssea e o problema de não conformação a teleologia (como visto, um problema importante da segunda edição de *Sobre a vontade* de 1854): Owen, quanto a homologia no esqueleto, isto é, que há uma mesma configuração óssea em quantidade e organização na classe dos vertebrados, e a noção de unidade de tipo de Geoffroy St. Hilaire:

Desse ponto de vista mesmo pode-se ver em certa extensão em que se baseia aquela HOMOLOGIA no esqueleto, antes de tudo dos mamíferos e em que sentido amplo de todos os vertebrados, detalhadamente exposta em especial por R. Owen em sua *Ostéologie comparée*, devido à qual por exemplo todos os mamíferos têm sete vértebras cervicais, cada osso da mão e do braço humano tem o seu análogo na barbatana da baleia, o crânio da ave no ovo tem exatamente o mesmo número de ossos que o do feto humano, e assim por diante. Tudo isso em verdade indica um princípio que é independente da teleologia, o qual, no entanto, é o fundamento sobre o qual ela edifica, ou o estofado dado de antemão para as suas obras, e é precisamente aquilo Geoffroy Saint-Hilaire apresentou como o “elemento anatômico”. É a *unité de plan*, o tipo-fundamental-arquetípico [“Ur-Grund-Typus”] do mundo animal mais elevado, por assim dizer o tom musical arbitrariamente escolhido, a partir do qual a natureza toca. (SCHOPENHAUER, M II 377-8 [1859], p. 399-400).

O elemento anatômico ou homologia do esqueleto aparece como um princípio independente da teleologia, não podendo ser explicada por ela, mas sendo uma base que precisa ser assumida, como o tom arbitrário escolhido pela natureza que, a partir dela, constrói as formas animais. Schopenhauer não interpreta o esqueleto como um elemento teleológico, pois ele consiste em uma dificuldade, visto que outras conformações poderiam ser mais adequada às finalidades de uma espécie. Dessa forma, Schopenhauer parece encontrar uma limitação da vontade, que não realiza mudanças na constituição óssea. Assim como a teleologia é um problema da metafísica, o esquema osteológico comum aos seres vivos se torna uma dificuldade da metafísica da vontade.

Segundo Schopenhauer, a diferença entre a causa eficiente e a final é que a “causa EFICIENTE é aquela MEDIANTE a qual algo é, a causa final é aquela EM RAZÃO da qual algo é: a aparência que deve ser explicada tem, no tempo, a primeira ATRÁS de si, esta DIANTE de si” (M II 378 [1844], p. 400). Nas ações arbitrárias dos animais, há uma união das

duas causas, na medida em que a causa final (a finalidade de uma ação) age como a causa eficiente, não importando a cadeia causal fisiológica que se intercale no processo entre o ato da vontade e o movimento do corpo. Sobre essa última cadeia, ela permanece “a VONTADE como aquilo que movimenta, sendo ELA por sua vez movimentada pelo MOTIVO que vem do exterior, logo a *causa finalis*; que, conseqüentemente, entra em cena aqui como *causa efficiens*” (M II 378 [1844], p. 400). Segundo Schopenhauer, tendo em conta que o movimento do corpo é uno com o ato da vontade e que o próprio corpo é o único fenômeno ao qual se tem um acesso íntimo, no corpo se pode ver a convergência entre causa final e eficiente, conjunção que leva a assumir uma vontade artífice de figuras nos corpos orgânicos:

Essa coincidência da *causa finalis* com a causa eficiente, na única aparência que nos é INTIMAMENTE conhecida, que por isso mesmo permanece em sentido estrito nosso fenômeno originário, deve ser seguramente retida: pois nos conduz diretamente a assumir que, pelo menos na natureza orgânica, cujo conhecimento tem como fio condutor as causas finais, existe uma VONTADE como artífice de figuras (M II 379 [1844], p. 401).

O conhecimento interno da junção das duas causas é transposto para uma explicação transcendente da vontade artífice. Segundo Schopenhauer, não se deve temer uma contradição ao se interpretar a causa final como fim intencional: “se considerarmos precisamente as causas finais na natureza, em vista de exprimir a sua essência transcendente, não temos de temer uma contradição, e devemos dizer com audácia: a causa final é um motivo que faz efeito sobre um ser que não o conhece” (M II 379 [1844], p. 401). Parece ser contraditório porque se trata da passagem do âmbito físico ao metafísico: os “motivos já faziam efeito antes mesmo de terem sido percebidos: e não podia ser de outro modo; por mais contraditório que isso pareça. Pois aqui encontra-se a transição do físico para o metafísico” (M II 379 [1844], p. 401). Este elemento metafísico é a vontade, que, una com o corpo, realiza os atos em direção aos objetos e figura as formas, antecipando-os: “a mesma vontade que estende a tromba do elefante para um objeto é também a que, antecipando objetos, figurou e fez nascer essa tromba” (M II 379 [1844], p. 401). Assim, o ninho de térmitas (cupinzeiro) é o motivo que produziu a mandíbula e a língua do tamanduá, a casca do ovo é o motivo da extremidade óssea do bico do pintinho, para que ele fure a casca e as leis de refração e reflexão da luz são o motivo da constituição específica dos olhos (M II 379 [1844], p. 401).

Para Schopenhauer, na investigação da natureza orgânica, as causas finais fornecem explicações enquanto as causas eficientes são subordinadas e um instrumento das causas finais. Na explicação das funções fisiológicas, pode-se recorrer às causas eficientes, mas elas seriam, na maioria das vezes, insatisfatórias. Já acerca do surgimento de uma parte do corpo, as causas eficientes não podem clarificar nada:

na explanação do NASCIMENTO DAS PARTES [...] nos limitamos unicamente às causas finais: quando muito temos aqui a inda algum princípio geral como o de que quanto mais larga é uma parte, tanto mais forte tem de ser a artéria que lhe aporta o sangue; mas, das causas EFICIENTES propriamente ditas que, por exemplo, permitem instituir o olho, o ouvido, o cérebro, delas nada sabemos. (M II 380 [1844], p. 401-2).

Mesmo na explanação de funções fisiológicas do organismo a causa final é mais importante, apropriada, instrutiva e satisfatória. Por exemplo, conhecer a causa eficiente e o processo causal da circulação sanguínea pouco elucidada em comparação à luz trazida pela consideração de sua finalidade, a saber, o transporte de oxigênio e a nutrição no corpo (M II 380 [1844], p. 402). É secundária a compreensão do mecanismo causal das funções dos órgãos. Contudo, Schopenhauer dá um passo a mais, contestando a própria existência de causas eficientes no caso da circulação do sangue, pois nela a vontade estaria imediatamente ativa:

Ademais, penso que, como disse acima, a circulação sanguínea não tem propriamente dizendo causa eficiente alguma, porém aqui a vontade está tão imediatamente ativa, como no movimento muscular, onde ela, por intermédio da condução dos nervos, é determinada por motivos, de modo que também aqui o movimento é imediatamente provocado pela causa final (SCHOPENHAUER, M II 380 [1844, sublinhado de 1859], p. 402).

Nesse contexto de discussão da validade das causas finais e eficientes, Schopenhauer critica a valorização feita por Goethe das causas eficientes na constituição das formas vegetais em *A metamorfose das plantas*. Na visão de Schopenhauer, a explicação das formas pelas causas finais e a finalidade das estruturas é muito mais satisfatória. Em 1859, Schopenhauer faz uma analogia com uma casa, cuja arquitetura seria explicada por meio dos tijolos: “explicar uma flor dizendo que ela apresente em toda as suas partes a forma da folha parece-me quase como que explicar a estrutura de uma casa mostrando que todas as suas partes (...) [são] meras repetições da unidade originária do tijolo” (M II 381 [1859], p. 402). Também em 1859, Schopenhauer aponta o modo problemático como a homologia de Owen, semelhante a Goethe, explicou a formação do crânio a partir de suas vértebras constituintes (M II 381 [1859], p. 403).

Além do mais, as causas eficientes, em última instância, se baseiam em algo não conhecido, em *qualitas occulta*. Seriam incapazes de fornecer uma explicação completa, mas somente relativas, pois sempre esbarram em algo que não é possível de ser explicado por uma causa física anterior, ou seja, as forças da natureza (M II 381 [1844], p. 403). No domínio do reino orgânico, somente o conhecimento da finalidade ou da função forneceriam conhecimento completo e suficiente. Contudo, a satisfação total depende do conhecimento simultâneo e separado das duas causas em um fenômeno quando se tem o pressentimento de que ambas as causas coincidem em sua raiz, na essência da coisa em si e se é surpreendido “com a maravilhosa conspiração de ambas, em virtude da qual a perfeição entra em cena como

necessidade absoluta, e a necessidade, por sua vez, entra em cena como se fosse perfeição e de modo algum necessária” (M II 381 [1844], p. 403). Contudo, raramente se alcança este conhecimento, pois na natureza orgânica é raro ter a causa eficiente e no inorgânico a causa final é problemática (M II 382 [1844], p. 403).⁵⁶

Quanto à teleologia nos corpos inorgânicos, “o fazer-efeito completamente cego da natureza coincide no resultado com o aparentemente intencional mecanismo da natureza, ou, como Kant o denomina, com sua técnica” (M II 383 [1844], p. 405). A coincidência entre o fazer-efeito cego e o mecanismo aparentemente intencional, segundo Schopenhauer, indica uma origem comum na vontade como coisa em si. As causas finais no reino inorgânico são ambíguas e, quando a causa eficiente é encontrada, deixa em dúvida se a finalidade não era apenas uma aparência: “quando a causa EFICIENTE é encontrada, nos deixa em dúvida se não se trata de uma simples visão subjetiva, uma aparência condicionada por nosso ponto de vista” (M II 383 [1844], p. 405). Para compreender essa relação problemática das causas finais no inorgânico, Schopenhauer sugere a imagem de um mosaico: de perto, ter-se-ia apenas a visão do movimento de pedras e da matéria bruta, pois a figura só pode ser vista à distância. Esta não deixa de existir e não é uma mera ilusão, apenas não é visível nas partes mínimas da obra. Do mesmo modo, na proximidade se percebe a causa eficiente da aparência e, à distância, se enxerga a causa final (M II 383 [1844], p. 405).

Na natureza inorgânica as causas finais não são suficientemente explicativas, e deve-se sempre exigir as causas eficientes, pois, no reino inorgânico, não há indivíduos fechados, mas somente o fazer-efeito de forças naturais, em que os fins e os meios aparecem separados e não se torna clara nessas relações a exteriorização da vontade (M II 384 [1844], p. 406). Na natureza orgânica, as causas finais podem ser difíceis de reconhecer no caso de finalidades externas, isto é, na relação entre indivíduos entre si em que “o fim está em UM indivíduo, o meio em OUTRO” (M II 384 [1844], p. 406). Mesmo assim, a causa final permanece

⁵⁶ Schopenhauer fornece exemplos do que considera ser a causa final de partes do organismo, talvez contando com alguns exemplos infelizes: 1°) a cor negra do piolho é causada efetivamente pela alimentação da pele negra, com a finalidade de sua proteção por camuflagem; 2°) a plumagem de aves, causada (num nível geral) pela incidência da luz tropical tem a finalidade de reconhecimento mútuo dos membros de uma espécie para buscar um parceiro [exemplo de 1859]; 3°) a morte por tuberculose é postergada em casos de gravidez para que a mulher dê a luz, em que a causa eficiente seria a doença no sistema nervoso na fase final e a finalidade a substituição rápida do indivíduo comprometido por um novo – semelhante aos homens que procriam quando estão prestes a morrer, analogamente, adiciona o filósofo em 1859, às moscas envenenadas com arsênico, que copulam e morrem; 4°) os pelos pubianos e o monte de Vênus feminino, causado efetivamente pela mucosa que transita para a pele, têm a finalidade de não causar repulsa no ato sexual devido ao choque dos ossos; 5°) a mesma causa eficiente da mucosa da pele valeria para a barba, que tem a finalidade da dissimulação entre os homens para que eles escondam suas intenções pela expressão do rosto. A mulher não possui barba porque nela a dissimulação e a auto contenção seriam qualidades inatas.

indubitável, especialmente em relações entre dois indivíduos de mesma espécie, como na organização adaptada e mútua entre os órgãos sexuais do macho da fêmea ou entre o corpo da mãe e de seu filhote (M II 384 [1844], p. 406)⁵⁷. Nos casos de relações entre espécies ou entre reinos, poder-se-ia duvidar da causa final tal como no inorgânico, a não ser que a conservação das espécies dependa diretamente da finalidade encontrada em outro ser, por exemplo, as plantas cuja polinização depende dos insetos (M II 385 [1844], p. 407)⁵⁸.

Em 1859, Schopenhauer adiciona uma crítica à Teologia Natural dos ingleses quanto ao abuso feito em relação ao uso de causas finais. O filósofo aponta a existência de exemplos contrários que funcionam como “ateologias”:

Ademais, se alguém quisesse abusar da finalidade EXTERNA, sempre duvidosa, como eu disse, para a aplicação em demonstrações físico-teológicas, como a ainda se faz nos dias de hoje e esperemos que só por parte dos ingleses; então há desse gênero suficientes exemplos *in contrarium*, logo, ateologias, para lhes desconcertar a concepção. Um dos mais fortes nos é fornecido pela impotável água do mar, em consequência da qual o ser humano não corre maior perigo de morrer de sede senão justamente no meio da grande massa aquosa do seu planeta. “Para que finalidade a água do mar é, portanto, salgada?”, pergunta-se ao nosso inglês. (SCHOPENHAUER, M II 384 [1859], p. 406).

Schopenhauer critica em tom ofensivo a concepção de certos teólogos naturais ingleses da natureza, portando um *design* e confundindo teleologia com teologia: “Para todos eles a teleologia é sinônimo de teologia, e a cada finalidade que reconhecem na natureza, em vez de pensar e aprender a entender a natureza, gritam como crianças *design! design!*” (M II 386 [1844, com alterações em 1859], p. 408). Os teólogos naturais teriam ignorado os fundamentos da razão apresentados por Hume em seus textos, os quais, segundo Schopenhauer, têm a sua maior honra em ser odiado por clérigos ingleses (M II 387 [1844], p. 408). A culpa da miséria inglesa seria o desconhecimento da filosofia kantiana, devendo-se majoritariamente à “perniciosa influência daquele repugnante clero inglês, que carrega no coração a tarefa de imbecilização

⁵⁷ Schopenhauer adiciona em 1859 o exemplo do pirilampo, que, na adequação entre os sexos, para possibilitar a cópula, o macho possui asas enquanto a fêmea possui luz fosforescente para sinalizar onde está: “Todavia, no caso do *lampyris italica*, ambos os sexos emitem luz, o que deve ser creditado ao luxo da natureza meridional” (M II 385 [1859], p. 406). Segundo Schopenhauer, a finalidade externa seria mais bem esclarecida pela descoberta de Geoffroy Saint Hilaire acerca do aparato do aleitamento dos cetáceos, em que, como os filhotes não podem sugar o leite embaixo da água, o órgão se assemelha a uma injeção que esguicha o leite (M II 385 [1844], p. 407).

⁵⁸ Exemplos dessa relação teriam sido expostas por Burdach, atribuindo-as, em *Physiologie* I §263, à uma simpatia na natureza ou *consensus naturae*: “Não se trata de assistência mecânica alguma, de recurso de emergência, como se a natureza tivesse figurado ontem as plantas e cometido um erro que ela a gora procura corrigir através dos insetos; antes se trata de uma profunda simpatia existente entre o mundo das plantas e o mundo dos animais. A identidade de ambos deve manifestar-se: ambos, filhos da MESMA mãe, devem existir um com o outro e um para o outro”. – E mais adiante: “Mas também em relação ao mundo inorgânico encontra-se o mundo orgânico numa tal simpatia” etc.” (M II 386 [1844], p. 407). Esse “*consensus naturae*” teria sido observado também pelos entomólogos Kirby e Spence, em *Introduction into Entomology*, ao mostrarem a relação entre as estações do ano, e a eclosão dos ovos dos insetos que ocorrem junto com o surgimento dos brotos das árvores ao final do inverno (M II 386 [1844], p. 407).

geral, para assim poder manter o maior tempo possível a nação inglesa, de resto tão inteligente, escrava do bigotismo mais degradante” (M II 387 [1844, com alterações em 1859], p. 408-9).

Schopenhauer critica Lucrecio, Bacon e Espinosa por terem negado, junto com a teologia, também as causas finais, pois “consideravam a teleologia como inseparável da teologia especulativa” (M II 387 [1844], p. 409)⁵⁹. Contudo, estariam perdoados por serem anteriores à Kant. Para Schopenhauer, a crítica de Lucrecio contra a teleologia seria dura, grosseira e contraditória. Bacon não teria diferenciado o uso das causas finais na natureza orgânica e inorgânica, confundindo-as, e depois banindo as causas finais da física para a metafísica, interpretando-as inseparáveis da teologia especulativa. E Espinosa teria identificado a “teleologia com a físico-teologia, contra a qual ele descarrega a sua amargura” (M II 388 [1844], p. 409), criticando o pensamento segundo o qual a natureza teria sido criada para o bom proveito do homem. Para Schopenhauer, Aristóteles contrasta com os filósofos modernos e o que constitui seu lado mais brilhante é não se encontrar nele e em sua teoria sobre a origem dos animais e dos humanos uma físico-teologia: o mundo não é uma obra, pois Aristóteles afirma que “a natureza cria” e não que “a natureza é criada” (M II 389 [1844], p. 410). Conforme Schopenhauer, Aristóteles reconheceu as finalidades na natureza e recomendou as causas finais como o “verdadeiro princípio da consideração da natureza. De fato, toda boa e regrada cabeça tem de ser conduzida à teleologia, na consideração da natureza orgânica, mas de modo algum à físico-teologia, nem à antropto-teologia censurada por Espinosa” (M II 390 [1844], p. 411).

Em 1844, Schopenhauer aborda mais detidamente a questão das causas finais e da teleologia como guia da pesquisa do reino orgânico por fornecerem verdadeira elucidação acerca dos organismos, sendo as causas eficientes incapazes de explicar tanto o funcionamento quanto o surgimento de novos órgãos. Contudo, ele sempre reitera que a teleologia deve ser assimilada ao conhecimento do sujeito, ao entendimento e à capacidade de julgar. Não se pode vincular a teleologia com a coisa em si e nem pensá-la relacionada à teologia. Nesse escrito, é a primeira vez que Schopenhauer aborda o problema dos órgãos inúteis, cuja resposta ele encontra na unidade da vontade, a qual indica, em animais, estruturas próprias ao grupo maior ao qual eles pertencem, sem fazer desaparecer um órgão que ficou sem utilidade. Há alguns temas que o filósofo aborda na edição de 1854 de *Sobre a vontade* e que retornam em adições de 1859 nos *Suplementos*: ele volta a tratar do problema do esquema ósseo não ser explicado pela teleologia e faz crítica à Teologia Natural.

⁵⁹ Schopenhauer adiciona, em 1859, uma crítica contra Leibniz, que teria identificado as causas finais com a sabedoria divina na ordem das coisas, e Owen teria pensado da mesma maneira em *Ostéologie comparée* (M II 387 [1859], p. 409).

6.3 O INSTINTO E A AÇÃO CEGA CONFORME A FINS DA VONTADE

Para Schopenhauer, o instinto e o impulso industrioso esclarecem a intencionalidade cega da vontade, sendo um modo de visualizar e compreender o fazer-efeito da natureza: é como se “a natureza quisesse colocar nas mãos do investigador um comentário explicativo sobre o fazer-efeito dela segundo causas finais e a admirável finalidade das produções orgânicas daí resultantes” (M II 391 [1844], p. 413). Isso ocorre porque o impulso industrioso mostra como “os seres podem, com a mais firme decisão e determinidade, trabalhar em favor de um fim que eles não conhecem, sim, do qual não têm representação alguma” (M II 391 [1844], p. 413). Assim, quando se observa uma aranha construir sua teia, as abelhas, suas colmeias, os pássaros, seus ninhos, e as formigas e os cupins, suas sociedades, vê-se um exemplo próximo e ilustrativo de como a vontade organiza as figuras animais e os seus correspondentes modos de comportamento sem ter conhecimento da figura ou da finalidade da construção: “é precisamente assim que também faz efeito a NATUREZA QUE ORGANIZA; pelo que [...] dei a paradoxal explicação de que a causa final é um motivo que faz efeito sem ser conhecido” (M II 391 [1844], p. 413).

A vontade dos animais seria movimentada de duas maneiras: primeiro, por motivação das condições externas e passíveis de explanação; e segundo, por instinto ou impulso interno, que, por ser interior, seria inexplanável (M II 391 [1844], p. 413). Mas, na verdade, a oposição entre os dois é somente uma diferença de grau, pois “o motivo faz efeito em realidade apenas sob a pressuposição de um impulso íntimo, isto é, de uma determinada índole da vontade, que se chama o CARÁTER desta” (M II 391 [1844], p. 413-4). O instinto não age inteiramente do interior, pois a circunstância externa determina o momento de sua exteriorização, dando ao caráter uma direção decisiva em um caso concreto. Por exemplo, a mudança de estação do ano é o motivo que desperta o comportamento instintivo da ave migratória, assim como dá a frutificação e o material disponível para a ave construir seu ninho, também o ângulo apropriado para a aranha tecer a teia, e o lugar com alimento futuro para o inseto depositar seus ovos (M II 391 [1844], p. 414). Segundo Schopenhauer, “o instinto é um caráter que só pode ser colocado em movimento por um motivo NO TODO ESPECIALMENTE DETERMINADO, pelo que a ação daí decorrente é sempre exatamente a mesma” (M II 392 [1844], p. 414), podendo-se definir o instinto como um “CARÁTER UNIDIRECIONAL E RIGOROSAMENTE DETERMINADO” (M II 392 [1844], p. 414). O instinto constitui parte do caráter permanente e imutável, podendo ser posto em movimento por motivos diferentes e adequado a distintas condições materiais. Mas estas não são essencialmente relevantes, pois não alteram o caráter.

A capacidade de ser determinado por motivos pressupõe uma esfera ampliada de conhecimento, sobretudo no ser humano, enquanto o vir a ser do instinto exige somente o intelecto necessário para perceber o motivo determinado, que se torna a ocasião para exteriorização do instinto, de forma que o agir instintivo ocorre em níveis de conhecimento bastante limitados e “não se encontra, via de regra e em graus mais elevados, senão em animais de classes mais baixas, notadamente os insetos” (M II 392 [1844, sublinhado de 1859], p. 415). Segundo Schopenhauer, “instinto e condução por mera motivação encontram-se num certo antagonismo” (M II 392 [1844], p. 415), que adquire uma explicação fisiológica a partir da diferenciação entre os sistemas ganglionar e sistema nervoso central. Os animais inferiores, como os insetos, precisam de uma motivação exterior bastante simples. Eles desenvolvem o sistema cerebral de maneira bastante débil e as suas ações se conduzem do mesmo modo que as funções fisiológicas interiores por estímulos, a saber, a partir do sistema ganglionar preponderantemente desenvolvido (M II 393 [1844], p. 415)⁶⁰. Um extremo é o instinto dos insetos, e o outro é a ação motivada no homem. Entre eles, está o agir dos demais animais em graus variados, a depender se a espécie tem um maior desenvolvimento do sistema cerebral ou do ganglionar. Devido a diferença entre os sistemas seria absurdo considerar que o agir instintivo e as tarefas industriais dos insetos como resultado exclusivamente do cérebro (M II 393 [1844], p. 415).

Segundo Schopenhauer, “o impulso industrioso dos insetos lança bastante luz sobre o fazer-efeito da vontade desprovida de conhecimento na engrenagem interior do organismo e na sua formação” (M II 394 [1844], p. 416). Por exemplo, é possível ver no formigueiro ou na colmeia a imagem de um organismo, em que todas as partes trabalham para a conservação do todo como único fim incondicional. A diferença é que no organismo a vontade atua de modo completamente cego, em sua originalidade, e nas sociedades de insetos há algum conhecimento permitindo cooperação e uma escolha limitada em algumas ocasiões (por exemplo, se uma folha cai no caminho das formigas, elas constroem outro). No conjunto, os insetos querem o fim sem conhecê-lo, tal como a natureza faz efeito segundo causas finais (M II 394-5 [1844], p. 417). O comportamento dos insetos estimula a admiração, pois é necessário ter conhecimento e percepção das circunstâncias para adaptar a ação, assim como se precisa da razão para prever a existência de uma próxima e futura geração. Contudo, o intelecto não pensa

⁶⁰ Schopenhauer utiliza Cuvier nesta distinção dos sistemas. No caso dos insetos, “seu tronco nervoso principal estende-se na figura de dois fios que formam em cada membro do corpo um gânglio amiúde apenas pouquinho menor que o cérebro e chegam até debaixo do abdômen, e é, segundo CUVIER, um análogo, não tanto da medula espinhal, mas do nervo simpático” (M II 393 [1844], p. 415).

ou reflete essas ações, limitado a conhecer as circunstâncias que motivam a exteriorização do instinto, e, para isso, “até mesmo o intelecto dos animais mais abaixo na escala dos seres é suficiente; porque, conduzido pelo instinto, o intelecto tem apenas de preencher as lacunas deixadas por este” (M II 396 [1844], 418).

Segundo Schopenhauer, “há outro aspecto em que o instinto e a organização animal esclarecem-se reciprocamente: a saber, na ANTECIPAÇÃO DO FUTURO que se manifesta em cada um deles” (M II 396 [1844], p. 419). Através do instinto e do impulso industrioso, os animais cuidam da satisfação de necessidades que ainda não sentem, assim como da de suas futuras crias, trabalhando em vistas de um fim que lhes é desconhecido. A antecipação esclarece a forma animal, pois a corporização prevê, mas sem conhecimento, a necessidade de órgãos para a fuga e a caça: “em toda a corporização de um animal vemos os seus fins distantes e as necessidades futuras antecipadas através das ferramentas orgânicas para o seu alcance e a sua satisfação” (M II 397 [1844], p. 420). Da antecipação resulta a adequação “perfeita da estrutura de cada animal ao seu modo de vida, aquela provisão de todas as armas necessárias para o ataque contra as suas presas e para a defesa contra os seus inimigos, aquele projeto de toda a sua figura para o elemento e entorno nos quais aparecerá como perseguidor” (M II 398 [1844], p. 420).

Segundo o filósofo, as antecipações que se manifestam no instinto e na organização animal poderiam se “subsumir no conceito de um conhecimento *a priori*, se um CONHECIMENTO EM GERAL estivesse em seu fundamento” (M II 398 [1844], p. 420), o que não é o caso: “sua origem reside mais profundamente, mais além do domínio do conhecimento, a saber, reside na vontade como a coisa em si, que como tal permanece livre também das FORMAS do conhecimento” (M II 398 [1844], p. 420). Não haveria um conhecimento em sua base, pois a origem do corpo reside na vontade como coisa em si, alheia as formas de conhecimento; à Vontade, “o TEMPO não possui significação alguma, portanto, o futuro lhe é tão próximo quanto o presente” (M II 398 [1844], p. 420).

Em *O mundo* e em *Sobre a vontade*, Schopenhauer já havia sinalizado que o modo de compreender a ação cega e, contudo, intencional da vontade seria pela observação dos comportamentos instintivos animais. Como o tempo não existe para aquilo que dá origem aos corpos organizados, a idealidade transcendental do tempo explicaria como a organização animal e as ações instintivas se adaptam a necessidades futuras e desconhecidas. Assim, vê-se a forte relação entre o instinto e o fazer-efeito da natureza, com a capacidade do instinto em prover sem conhecimento para situações futuras, enquanto a ilustração de como a vontade cega poderia criar uma forma animal adaptada ao seu entorno.

6.4 VONTADE DE VIDA: O SOFRIMENTO CÍCLICO E OS FÓSSEIS DO PIOR DOS MUNDOS POSSÍVEIS

O capítulo 29 dos *Suplementos*, “Caracterização da vontade de vida”, complementa o §29 de *O mundo*, que “encerra-se com a pergunta sobre o fim e a meta daquela vontade que se revelou como a coisa em si de todas as coisas do mundo” (M II 391 [1844], p. 421). O texto esclarece como Schopenhauer interpreta a forma e a vida dos animais enquanto expressão da afirmação de querer viver, do ponto de vista objetivação da vontade.

Segundo Schopenhauer, é possível fazer a caracterização da vontade, pois ela, como essência íntima do mundo, é absolutamente real e dada empiricamente, ao contrário da noção de alma cósmica, ser-cognoscente íntimo ou inteligência suprema (M II 399 [1844], p. 421). A vontade tampouco vai no sentido do panteísmo, que se basearia em um procedimento simplista de identificar a essência de tudo com Deus, além de postular uma teofania incompatível com o sofrimento dos seres: “lancemos um olhar para este mundo de seres de contínuas necessidades, que só podem sobreviver POR UM TEMPO se se entredevorarem, que passam a sua existência sob medo e carência e amiúde suportam terríveis tormentos, até que enfim caem nos braços da morte” (M II 399 [1844], p. 421-2). Considerando o sofrimento, seria necessário admitir que a natureza seria antes demoníaca do que divina: “um deus, se decidisse metamorfosear-se num tal mundo, de fato teria realmente de ser possuído pelo diabo” (M II 399 [1844], p. 421). Além disso, o panteísmo não teria Deus como a sua busca, mas aquilo assumido como dado, driblando a crítica kantiana que demonstrou ser impossível ir do mundo à Deus (M II 399 [1844], p. 421). A vontade de vida, para Schopenhauer, não é uma hipóstase arbitrária (como a alma cósmica) e nem uma palavra vazia (panteísmo), mas “é a única expressão verdadeira para a essência mais íntima do mundo” (M II 400 [1844], p. 423). Ele fornece a seguinte caracterização da vontade:

Tudo tem ímpeto e impulso para a EXISTÊNCIA, se possível para a existência ORGÂNICA, isto é, para a VIDA, e com isso para a maior elevação possível dela: na natureza animal salta aos olhos que a VONTADE DE VIDA é o tom fundamental do seu ser, sua única propriedade imutável e incondicionada. (SCHOPENHAUER, M II 400 [1844], p. 423).

Schopenhauer identifica duas facetas do ímpeto para a existência: a geração da vida espontaneamente da matéria em milhões de formas a cada instante, e o horror e a resistência que os indivíduos sentem diante da morte:

Considere-se esse universal ímpeto de vida, veja-se a infinita solicitude, facilidade e exuberância com a qual a Vontade de vida, entre milhões de formas, em toda parte e a cada instante, por intermédio da *generatio aequivoca*, precipita-se impetuosamente na existência, agarrando qualquer oportunidade, apossando-se avidamente de cada estofo capaz de vida; lance-se em seguida um olhar no terrível alarme e na selvagem rebelião, quando, na alguma das suas aparências individuais, tem de sair da existência,

sobretudo lá onde isso ocorre com consciência distinta. É como se nessa única aparência o mundo todo devesse ser aniquilado para sempre, e o ser inteiro de um assim ameaçado vivente se metamorfoseasse de imediato na mais desesperada resistência e defesa contra a morte. (SCHOPENHAUER, M II 400 [1844], p. 423).

Schopenhauer pondera que a reação diante da morte – o medo diante do perigo, a simpatia e júbilo com a salvação do outro, o pavor das sentenças da morte, a compaixão sentida em execuções – denunciam que a essência é a vontade de vida e que a morte significa mais do que o abreviamento de uma vida efêmera por alguns anos para “um indivíduo chegar alguns anos mais cedo lá onde, após esta efêmera existência, resta-lhe ainda estar por bilhões de anos” (M II 401 [1844], p. 423). Por isso, Schopenhauer clama ter razão ao colocar como “princípio inexplicável, mas fundamento próprio de toda explicação, a VONTADE DE VIDA, que, longe de ser uma palavra oca como “o absoluto”, “o infinito”, “a ideia” e semelhantes expressões, é o mais estritamente real que conhecemos, sim, o núcleo da realidade mesma” (M II 401 [1844, sublinhado de 1859], p. 423).

Schopenhauer caracteriza a vontade de viver segundo dois pontos de vista, o objetivo (a natureza empírica) e o subjetivo (consciência), sendo que este esclarece aquele. Segundo Schopenhauer, se “nos colocamos diante da natureza como estranhos em vista de apreendê-la objetivamente, então encontramos que ela, desde o grau da vida orgânica, tem apenas uma intenção: a CONSERVAÇÃO DE TODAS AS ESPÉCIES” (M II 401 [1844], p. 424). A natureza garante a conservação das espécies mediante o “excesso desmesurado de germens, através da veemência aflitiva do impulso sexual e da avidez deste para adaptar-se a todas as circunstâncias e oportunidades” (M II 401 [1844], p. 424), além do amor materno, que prepondera sobre o amor de si mesmo e cuja força é tão grande que a mãe pode se sacrificar pelos seus filhotes.

Conforme Schopenhauer, para a natureza, os indivíduos possuem valor indireto, enquanto meio necessário para a espécie se manter na existência e, por isso, a vontade não se preocupa com o indivíduo, podendo o levar à ruína caso ele não esteja apto para reproduzir e cumprir sua finalidade (M II 401 [1844], p. 424). A existência do indivíduo se explica pela intenção de conservação da espécie, mas a existência da espécie não se explica objetivamente: “Ora, à pergunta – para que existe o indivíduo?, a resposta seria clara: mas à pergunta: para que existe a espécie mesma? Para esta pergunta a natureza, considerada do lado puramente objetivo, não nos fornece resposta alguma” (M II 401 [1844], p. 424). De um ponto de vista objetivo, não se pode compreender por que as espécies existiriam em meio a tanto tormento e sofrimento da existência: “em vão procuramos, na sua contemplação, descobrir um fim para essa agitação sem trégua, para esse ímpeto violento em vista da existência, para esse cuidado angustiada pela

conservação das espécies” (M II 402 [1844], p. 424). O sofrimento da existência atrelado à conservação não se justifica nem pela existência de uma espécie racional, nem pelo bem-estar de alguns, o que seria “demasiado insignificante para ser visto como o objetivo de toda aquela atividade da natureza” (M II 402 [1844], p. 424).

Do ponto de vista objetivo, é como se a natureza se preocupasse em não perder nenhuma das Ideias platônicas ou forma permanentes, satisfeita consigo pela invenção e disposição delas, preocupando-se em não as deixar desaparecer na série causal, pois, se os indivíduos deixam de existir, a forma perde o seu meio de manifestação:

A considerar as coisas de maneira puramente objetiva e com um olhar estrangeiro, parece até mesmo que é como se a natureza tivesse como única preocupação não perder nenhuma das suas Ideias (platônicas), isto é, as formas permanentes: assim, estaria tão satisfeita consigo mesma pela invenção e disposição dessas Ideias (para o que as três populações anteriores de animais sobre a face da terra foram o esboço), que agora a sua única preocupação seria que alguma dessas belas invenções se perdesse, vale dizer, que alguma daquelas formas pudesse desaparecer do tempo e da série causal. Pois os indivíduos são passageiros como a água no regato, as Ideias, ao contrário, são permanentes como os redemoinhos do regato: apenas o esgotamento da água também aniquilaria os redemoinhos. (SCHOPENHAUER, M II 402 [1844], p. 424-5).

A partir dos *Suplementos*, Schopenhauer aceita a existência de quatro faunas animais, sendo a quarta aquela em que a vontade se esforça em manter, visto que as três faunas anteriores foram esboços. Essa concepção pode trazer alguns problemas, que não foram diretamente tratados: se alguns sistemas de Ideias eram apenas meios para o sistema final, se a vontade não estaria satisfeita com as outras criações, se a destruição e extinção fariam parte do plano da vontade, e como se compreende Ideias eternas que perderam seu vínculo com o fenômeno, pois, quanto ao desaparecimento de uma Ideia, Schopenhauer não fornece muito além da metáfora do regato. É possível que, na primeira formulação da Metafísica da natureza em *O mundo*, Schopenhauer não pensasse em uma sequência de faunas extintas, pois nada do tipo é mencionado, sendo, possivelmente, uma dificuldade posterior do sistema.

Segundo Schopenhauer, a visão objetiva da natureza permaneceria enigmática se só fosse conhecida pelo lado intermediado pelo conhecimento. Se somente este lado existisse, seria preciso aceitar que o mundo nasceu do conhecimento e que as formas do intelecto decifriariam o enigma (M II 402 [1844], p. 425). Contudo, o objetivo se esclarece ao olhar para “o NOSSO PRÓPRIO INTERIOR, no qual a natureza, chegando até o grau mais elevado em que ela podia elevar-se por seu trabalho, é então imediatamente iluminada pela luz do conhecimento na consciência de si” (M II 402 [1844], p. 425). Na consciência de si, a vontade se mostra como algo totalmente diferente da representação e da natureza desdobrada em suas Ideias, fornecendo “o esclarecimento que nunca poderíamos encontrar pelo caminho meramente OBJETIVO da

REPRESENTAÇÃO. O subjetivo, portanto, dá aqui a chave para a interpretação do objetivo” (M II 402 [1844], p. 425). Parece desmesurada a tendência à conservação e prolongação da existência, visto que a vida é sofrimento, necessidade e angústia, sem valor ao indivíduo que passa por carências infinitas. Esse esforço é explicado pelo subjetivo, pela vontade cega: a estima pela vida não vem do conhecimento da vida como uma experiência boa, agradável, feliz e desejável, mas por uma essência que impele interiormente e por detrás os seres a seguirem adiante (M II 403 [1844], p. 435).

Schopenhauer exemplifica a questão levando em conta vários elementos, como: 1) a série inabarcável de animais e a variedade sem fim de figuras expostas modificadas conforme seu elemento e modo de vida; 2) a arte inimitável e perfeita que em cada indivíduo preside a sua estrutura e mecanismo; 3) o dispêndio de força, a destreza e a astúcia que cada um precisa ter ao longo da vida; 4) o zelo infatigável e o esforço para prover para as futuras gerações; 5) depois de todo o trabalho para conquistar alimentos e estadia para as suas crias, estas reiniciam o mesmo ciclo; e 6) as difíceis e penosas atividades para o futuro, sem que nenhum alvo final seja alcançado (M II 403 [1844], p. 425-6). Diante dessa visão, o filósofo se pergunta para que todo esse esforço incessante, qual seria a sua recompensa, ganho ou resultado dessa existência animal: “nada nos pode ser mostrado senão a satisfação da fome e do impulso sexual e eventualmente um breve momento de bem-estar, como cabe em partilha a cada indivíduo animal no meio das suas misérias e fadigas sem fim” (M II 404 [1844], p. 426). Com este panorama, e comparando “de um lado a indescritível engenhosidade da obra instituída, a riqueza indizível dos meios, e de outro a mediocridade do que por aí é objetivado e obtido, então impõe-se a intelecção de que a vida é um negócio cujo lucro está longe de cobrir os custos do investimento” (M II 404 [1844], p. 427). A vida é um negócio que não compensa seus gastos, não vale a pena, pois o que se conquista com a vida do indivíduo é tão somente a manutenção do sofrimento da próxima geração. Essa situação se mostra na vida de muitos animais com modos de vida simples, mas Schopenhauer se concentra na vida da toupeira cega: animais que enxergam têm uma ilusão de valor objetivo da vida, mas a toupeira apenas trabalha na escuridão, cavando com fome em busca comida para sua cria que depois repete o ciclo, e o que ela conquista com uma vida de esforços e sem alegria é tão somente comida e cópula, “logo, apenas o meio para prosseguir no mesmo triste caminho, e o recomeçar num novo indivíduo. Em tais exemplos torna-se claro que não há relação alguma entre as fadigas e os tormentos da vida e o rendimento ou o lucro desta” (M II 404 [1844], p. 427). A existência efêmera dos indivíduos atormentados, e em seus casos mais felizes, apresentam uma necessidade suportável e a ausência de dor e, por fim, a reprodução da espécie com a reiniciação do ciclo e da agitação.

Desse ponto de vista, há uma grande desproporção entre o esforço e a recompensa: aparece “a Vontade de vida, objetivamente, como uma insanidade, ou, subjetivamente, como uma ilusão, da qual todos os viventes estão possuídos, e que os faz trabalhar com a máxima tensão de suas forças no sentido de algo que não tem valor algum” (M II 405 [1844], p. 428).

Apesar do grande sofrimento na vida dos homens, é “na vida simples dos animais, facilmente avaliável pelo olhar, que é mais fácil apreender a nulidade e a futilidade dos esforços de toda a aparência” (M II 405 [1844], p. 427). A visão da vida dos animais torna apreensível a futilidade, nulidade e a falta de fim dos esforços das aparências, a despeito da impressionante engenhosidade e exuberância de formas animais. Ao invés de um alvo final, há apenas “um fugidio bem-estar, um gozo passageiro condicionado pela privação, muito e duradouro sofrimento, luta incessante, *bellum omnium*, todos são caçadores e todos são caças, tumulto, privação, necessidade e medo, grito e urro” (M II 405 [1844], p. 427) - sofrimento que segue ao longo dos séculos, até que se rompa de novo a crosta do planeta. Schopenhauer adiciona, em 1859, o caso das tartarugas devoradas vivas por cães que, por sua vez, são comidos por tigres em um ciclo repetido infinitamente. Ao se perguntar se é para serem devoradas vivas que as tartarugas nasceram ou qual crime cometeram para sofrer esse tormento, Schopenhauer chega a uma conclusão importante: “A única resposta é: assim objetiva-se a VONTADE DE VIDA. Basta considerar bem a esta e apreendê-la em todas as suas objetivações” (M II 405 [1859], p. 428). A resposta do porquê existe o sofrimento sem fim é simplesmente que é assim que a vontade de viver se objetiva e realiza o que ela quer, essa é a sua essência e que permeia todas as objetivações.

Schopenhauer conclui desses cenários que o modo como a vontade se manifesta, empiricamente observada no sofrimento da vida dos animais é mais significativa para a compreensão da essência do mundo do que a construção conceitual dos sistemas filosóficos ou do panteísmo, que lêem o mundo como Deus, perfeito e sem a necessidade de uma redenção. O olhar para a natureza, para a vida dos animais e os ciclos de esforço e privação, e, ainda assim, o ímpeto irrefreável para a conservação da existência mostram o que a natureza é: afirmação impetuosa da vontade de vida, de um ímpeto cego, um impulso completamente sem fundamento e imotivado.

Schopenhauer afirma no capítulo 46, intitulado “Da vaidade e do sofrimento da vida”, que se “o mundo não fosse algo que, expresso PRATICAMENTE, não deveria ser, TEORICAMENTE ele também não seria um problema: antes, a sua existência não necessitaria de explicação nenhuma, uma vez que seria inteiramente compreensível por si mesmo” (M II 662 [1844], p. 691). Se a finalidade do mundo se apresentasse de maneira inequívoca, não

haveria espanto acerca da vida. Contudo, a existência do mundo é um problema insolúvel e a filosofia mais perfeita conteria um elemento inexplicável. Se é possível se perguntar por que existe o mundo ao invés do nada, é porque o mundo não traz em si mesmo a sua justificação: “não se pode nele encontrar um fundamento, uma causa final da sua própria existência” (M II 662 [1844], p. 691).

Segundo Schopenhauer, “o princípio da existência do mundo é expressamente sem fundamento, a saber, cega Vontade de vida” (M II 662 [1844], p. 691). A falta de fundamento do mundo se relaciona à cegueira da vontade porque, se ela tivesse conhecimento, não se colocaria na situação em que está. Veria que a existência não vale a pena em meio a tantas lutas violentas, esforço, preocupação medo, necessidade e, ao fim, a destruição da vida, fardo que não encontra compensação na efêmera existência: “apenas uma vontade absolutamente cega poderia colocar-se a si mesma na situação na qual nos vemos. Uma vontade que visse, logo calcularia que o negócio não cobre os custos do investimento” (M II 662 [1844], p. 691).

Para Schopenhauer, as dores, as dificuldades e os sofrimentos de todos os seres causam espanto e são um conteúdo significativo para compreender filosoficamente a existência e essência metafísica. Schopenhauer nega o otimismo por considerá-lo contraditório com a observação do sofrimento experienciado pelos seres vivos para tão somente se conservarem no mundo, este “palco de seres atormentados e angustiados, que só conseguem subsistir se se entredevoram, mundo em que, portanto, cada animal voraz é a sepultura viva de milhares de outros e a própria autoconservação é uma cadeia de martírios” (M II 664 [1844], p. 693). Nesse panorama, seria um absurdo gigante assumir este como o melhor dos mundos possíveis. Se o otimismo pede para olhar a grande beleza presente no mundo, Schopenhauer responde que as “coisas são decerto belas de VER; porém SER uma delas é algo completamente diferente” (M II 665 [1844], p. 694).

Schopenhauer critica a visão otimista da teologia de que o universo seria sustentado por um poder bondoso e poderoso e que haveria uma disposição sábia em relação ao funcionamento dos planetas para que eles não colidam entre si, que a terra e o mar se mantenham separados, que tudo não se congele nem queime e “que em consequência da obliquidade da eclíptica não haja uma eterna primavera em que nada poderia alcançar o seu amadurecimento, e assim por diante” (M II 665 [1844], p. 694). Para o filósofo, essas pretensas disposições sábias são apenas condições necessárias que não estão sujeitas a fácil destruição:

Mas tais coisas e todas as outras que lhes são semelhantes não passam de puras *conditiones sine quibus non* [“Condições necessárias”]. A saber, se em geral deve existir um mundo, se os seus planetas devem durar ao menos pelo tempo necessário para que o raio de luz de uma remota estrela fixa os alcance, e se os planetas não partem tão logo nascem, como o filho de Lessing; – então é claro que o mundo não

pode ter sido construído de tal modo que estivesse ameaçado de colapsar a qualquer momento. (SCHOPENHAUER, M II 665 [1844], p. 694).

Schopenhauer ironiza Leibniz, o “fundador do OTIMISMO sistemático” (M II 666 [1844], p. 695) afirmando que o mundo é o pior possível, pois, se ele fosse só um pouquinho pior, não conseguiria subsistir, tornando-se impossível:

Ademais, contra as flagrantes provas sofisticadas de Leibniz de que este é o melhor dos mundos possíveis, podemos opor séria e honestamente a prova de que este é o PIOR dos mundos possíveis. Pois “possível” não significa o que casualmente alguém pode fantasiar, mas o que realmente pode existir e subsistir. Ora, este mundo foi de tal forma disposto, como teria de sê-lo, para poder se manter com a sua exata matéria: se, entretanto, ele fosse um pouquinho pior, então não poderia mais subsistir. Logo, um mundo pior, por ser incapaz de subsistir, é absolutamente impossível, por conseguinte, este é o pior dos mundos possíveis. (SCHOPENHAUER, M II 667 [1844, sublinhado em 1859], p. 696).

Schopenhauer afirma que este mundo é o pior mundo possível e que os mundos conhecidos através dos fósseis são mundos que de tão ruins se tornaram impossíveis e deixaram de existir:

Os fósseis de espécies animais completamente diferentes que habitaram outrora o planeta nos proporcionaram, como prova do nosso cálculo, os documentos de mundos cuja subsistência deixou de ser possível, que, portanto, eram ainda piores que o pior dos mundos possíveis. (SCHOPENHAUER, M II 668 [1844], p. 697).

Segundo Schopenhauer, o planeta rapidamente chegaria a um fim não apenas por choques e colisões entre eles, mas também caso alguma perturbação gradativamente aumentasse e não fosse compensada por outra. Sabendo das condições fortuitas dessas compensações, os astrônomos somente com dificuldade asseguram que o mundo seguirá bem (M II 668 [1844], p. 696). A Terra está sujeita a passar por novas revoluções em sua crosta devido às forças que agem impetuosamente em seu interior. Catástrofes pontuais são meramente sinais desse potencial destruidor: “debaixo da dura crosta do planeta habitam as violentas forças naturais que, assim que algum acaso lhes conceda espaço de manobra, têm de destruir a crosta com tudo o que nela vive; como ocorreu pelo menos três vezes em nosso planeta e possivelmente repetir-se-á com mais frequência” (M II 668 [1844], p. 696). Pequenos desastres seriam pequenos sinais dessa possibilidade e um pequeno aumento de calor poderia secar os rios e as nascentes (M II 668 [1844], p. 696). Em 1859, Schopenhauer adiciona que uma “tênue alteração da atmosfera, mesmo quimicamente indemonstrável, causa cólera, febre amarela, peste negra, e assim por diante, o que já ceifou milhões de pessoas: uma alteração só um pouco maior extingiria toda vida” (M II 668 [1859], p. 696).

Conforme Schopenhauer, os animais recebem, em órgãos e forças, exatamente o suficiente para permitir com bastante esforço o próprio sustento e o da sua prole, estando despreparados e ameaçados por mudanças que podem acontecer na Terra, pois sua fisionomia

está no limite da possibilidade de sobrevivência e padece se qualquer coisa não funcionar bem. E o gênero humano, mesmo possuindo instrumentos poderosos, como maior entendimento e razão, ainda assim precisa lutar em um equilíbrio frágil para se manter numa existência cheia de carências. Na natureza, as condições de conservação do indivíduo e do todo são escassas: “a vida individual transcorre numa luta incessante pela existência mesma” (M II 668 [1844], p. 697). As múltiplas carências e perigos latentes são compensadas pela natureza por um “incrível excesso de germen, a fim de evitar que a morte dos indivíduos acarretasse a da espécie, pois apenas com esta a natureza está seriamente preocupada” (M II 668 [1844], p. 697).

A visão pessimista de Schopenhauer se relaciona com a vida, existência e morfologia das espécies animais e da natureza e o que eles denunciam acerca da essência que se manifesta: a competição para a vida, o frágil equilíbrio, a constituição orgânica no limite da autoconservação, a preocupação com as espécies e não com os indivíduos e perspectivas da possível destruição de toda a vida da crosta. Assim, em 1844, Schopenhauer aceita a existência de fósseis, da extinção e transformações da crosta da Terra, e os une a sua visão pessimista para afirmar que este não é o melhor mundo possível dos otimistas, mas, na verdade, o pior possível. Apesar de aceitar certas condições como estáveis, por exemplo, a eclíptica da Terra, ele aponta para o equilíbrio delicado entre ambiente e a vida, considerando pequenas mudanças que podem acarretar a morte das espécies, adaptadas no limite para a sobrevivência nas condições em que vivem.

6.5 A VIDA DA ESPÉCIE E A HEREDITARIEDADE DO CARÁTER

No início do capítulo 42 dos *Suplementos*, intitulado “Vida da espécie”, Schopenhauer reitera que as Ideias platônicas se expõem temporalmente na representação como a espécie mantida pelo laço de procriação:

[...] as IDEIAS (platônicas) dos diferentes graus de ser, que são a adequada objetivação da Vontade de vida, expõem-se no conhecimento do indivíduo, vinculadas à forma do TEMPO, como as ESPÉCIES [*Gattungen*], isto é, como os indivíduos sucessivos e congêneres ligados pelo laço da procriação, que, portanto, a espécie é a IDEIA (εἶδος, *species*) estendida no tempo. (SCHOPENHAUER, M II 582[1844], p. 609).

Para Schopenhauer, há uma correspondência íntima e uma interligação entre os âmbitos fenomênico e metafísico, pois “fisicamente o indivíduo é uma produção da espécie, metafisicamente, uma imagem mais ou menos imperfeita da IDEIA, que, na forma do tempo, expõe-se como espécie” (M II 582 [1844], p. 610). No indivíduo a vontade alcançaria o conhecimento de si, reconhecendo-se enquanto indivíduo. Em cada um destes, permaneceria a

consciência de que é na espécie que seu ser se objetiva. Por isso, “os interesses da espécie, enquanto espécie, ou seja, as relações sexuais, a procriação e a alimentação da prole são incomparavelmente mais importantes e dignos de atenção para o indivíduo do que qualquer outra coisa” (M II 582 [1844], p. 609). A existência do indivíduo se realiza na espécie e os interesses da espécie guiam os interesses do indivíduo, pois “o ser em si de cada vivente reside antes de tudo em sua espécie; mas esta, por sua vez, tem a sua existência apenas nos indivíduos” (M II 582 [1844], p. 609). O que parece servir ao indivíduo enquanto fim para benefício próprio é, em verdade, uma ação em prol do interesse da espécie em manter a sua existência temporal, fazendo uso de uma ilusão no conteúdo da consciência do animal para que ele busque a procriação, o que pode ser observado especialmente nos períodos de cio (M II 583 [1844], p. 610).

De uma perspectiva psicológica e fisiológica, os órgãos responsáveis pela nutrição e autoconservação, como os intestinos, não são a raiz do indivíduo, mas, sim, os seus genitais, pois é por meio destes que o indivíduo se conecta e se enraíza na sua espécie. Há uma relação proporcional entre a vitalidade operante nos genitais e o funcionamento do cérebro. Por isso, ao longo da vida, ambos decaem juntos: menor ímpeto sexual significa menos força e vitalidade para o intelecto (M II 583 [1844], p. 610). Schopenhauer utiliza a imagem de uma árvore enquanto metáfora para esclarecer a relação entre espécies e indivíduos quanto ao impulso sexual, que “deve ser visto como a tração interior da árvore [espécie] em que a vida do indivíduo cresce como uma folha, que é alimentada pela árvore e contribui para alimentá-la: daí a força desse impulso, que surge da profundidade da nossa natureza” (M II 583 [1844], p. 610). Castrar um indivíduo significa desvinculá-lo da vontade de espécie e degradar a sua força espiritual e corporal: por isso, por exemplo, insetos de algumas espécies morrem após a procriação e há um relaxamento de forças após a cópula. O emprego exagerado da força sexual encurta a vida e a extinção das forças sexuais é um indício que o indivíduo está indo em direção a morte. Esses casos indicam, para Schopenhauer, “que a vida do indivíduo é, no fundo, apenas emprestada da espécie e que toda força vital é, por assim dizer, a força da espécie travada por represamento” (M II 583 [1844], p. 610) e deve ser “explanado pelo fato de o substrato metafísico da vida manifestar-se imediatamente na espécie, e somente por intermédio desta no indivíduo” (M II 583 [1844], p. 610).

Enquanto outras funções e órgãos servem somente à conservação individual, a veemência e a seriedade com que animais buscam preencher as exigências do impulso sexual e a função reprodutiva mostram que “o animal pertence àquilo em que reside própria e principalmente o seu verdadeiro ser, a saber na ESPÉCIE” (M II 584 [1844], p. 611), sendo

veemência do impulso sexual “a concentração de toda a essência animal” (M II 584 [1844], p. 611). Sendo o indivíduo efêmero, “tudo tem que ser posto em favor da conservação da ESPÉCIE, como aquilo em que reside a verdadeira existência do indivíduo” (M II 584 [1844], p. 611).

Segundo Schopenhauer, o instinto de procriação não parte do conhecimento: o animal não delibera sobre dar continuidade a sua espécie, mas é impelido pela vontade de vida. Ele segue o instinto e busca a procriação com seriedade, sem conhecimento de sua própria morte e do nascimento de outro indivíduo completamente semelhante a ele, que assumirá o seu lugar. Apesar de não saber e pensar, ele cuida tão “zelosamente da continuação da sua espécie no tempo, que é como se soubesse de tudo isso. Porque está consciente de que quer viver e existir, e exprime o grau mais elevado deste querer através do ato de procriação: eis tudo o que se passa em sua consciência” (M II 584 [1844], p. 611). O conteúdo da consciência dos animais é ocupado pela busca do parceiro ideal e pela proteção e cuidados com a prole. Ele busca instintivamente cumprir a essa finalidade, da qual ele não tem consciência ou saber algum, pois o querer viver “é no todo suficiente para a continuidade dos seres; precisamente porque a vontade é o radical, enquanto o conhecimento é o adventício” (M II 584 [1844], p. 611). A vontade não precisa ser guiada pelo conhecimento, “mas tão logo ela tenha se decidido em sua originariedade, esse querer se objetivará por si mesmo no mundo como representação” (M II 584 [1844], p. 611).

Uma figura animal determinada não quer a vida em geral ou a existência em geral, mas quer realizar esse querer em sua própria forma e, por isso, é a figura do parceiro de sua própria espécie que o estimula à procriação (M II 584 [1844], p. 611). A figura poderia existir por um tempo infinito, contanto que o vínculo causal de procriação não seja quebrado. As espécies são imutáveis, remetendo a uma forma ideal alheia ao tempo que pode se manter no tempo infinito sem sofrer alterações em seu tipo – não importa por quanto tempo essa espécie exista, ela terá sempre a mesma figura, expressão do querer originário e imutável:

Esse seu querer, visto de fora e sob a forma do tempo, expõe-se como semelhante figura animal conservada ao longo de um tempo sem fim através da sempre repetida substituição de um indivíduo por um outro, logo, através do jogo de alternâncias entre morte e geração, as quais, assim consideradas, aparecem somente como a pulsação daquela figura (ἰδέα, εἶδος, *species*) preservada através dos tempos. (SCHOPENHAUER, M II 584 [1844], p. 611-2).

O ser humano apresenta o mesmo comportamento dos animais na busca instintiva pela procriação. Por mais que ele seja dotado de razão, não é o conhecimento que o leva a procriar. Antes, ele é impelido interna e imediatamente pela vontade de vida, concretizando-a. Por isso, deve ser considerado uma ação instintiva (M II 585 [1844], p. 612). O instinto sexual é o mais

forte dentre as motivações possíveis: as relações sexuais são o tema central da vida e o conteúdo principal da consciência humana, pelo “fato de o impulso sexual ser o núcleo da Vontade de vida, conseqüentemente, a concentração de todo querer” (M II 586 [1844], p. 613). O ser humano pode ser tido como “impulso sexual concretizado em corpo; pois seu nascimento é um ato de copulação, e o desejo de seus desejos é ainda um ato de copulação, e esse impulso apenas perpetua e dá coesão a toda a sua aparência” (M II 586 [1844], p. 613). A Vontade de vida se exterioriza como esforço de conservação do indivíduo, mas este é apenas o meio da conservação da espécie, e o instinto sexual é preponderante porque a vida da espécie supera a vida do indivíduo. A origem de todos os seres se dá a partir do impulso sexual e ele tem primazia sobre todos os outros desejos do ser humano, sendo “a mais perfeita exteriorização da Vontade de vida” (M II 587 [1844], p. 614).

Também o amor materno é um instinto para a conservação da espécie: “À procriação conecta-se a conservação da prole, e ao impulso sexual, o amor dos pais; é, portanto, desse modo que a vida da espécie se perpetua” (M II 587 [1844], p. 614). O amor materno ultrapassa a conservação do indivíduo e pode ser visto com veemência no comportamento animal. Nele, a vontade toca o âmbito transcendente: “como no caso do impulso sexual, a Vontade de vida torna-se, em certa medida, transcendente, já que a sua consciência, ultrapassando o indivíduo, ao qual é inerente, estende-se até a espécie” (M II 588 [1844], p. 615). Trata-se de um sentimento de intensidade maior que os esforços para autoconservação individual, sendo “a expressão da consciência do animal de que a sua verdadeira essência reside mais imediatamente na espécie do que no indivíduo” (M II 588 [1844], p. 615). Em alguns humanos, esse instinto é distorcido pela razão e pelo individualismo do conhecimento racional ou, ainda, devido aos indivíduos possuírem um caráter ruim e o negarem.

Segundo Schopenhauer, no caso da humanidade, há, na reprodução, uma herança das características dos pais, algo reconhecido pela experiência em todas as épocas. Com a procriação, “as sementes aportadas pelos pais propagam não apenas as particularidades da espécie, mas também as dos indivíduos, no que diz respeito às características corporais (objetivas, exteriores)” (M II 590 [1844], p. 617). Além das corporais, também são herdadas as características subjetivas, interiores e espirituais, como o caráter, a personalidade e a inteligência. A dificuldade seria separar quais características espirituais seriam herdadas da mãe e quais do pai (M II 590 [1844], p. 617-8). A tese de Schopenhauer é que a vontade vem do pai e o intelecto vem da mãe: considerando que “a VONTADE é a essência em si, o núcleo, o elemento radical no ser humano; enquanto o INTELECTO, ao contrário, é o secundário, o adventício, o acidente da substância” (M II 590 [1844], p. 617), se poderia assumir que na

procriação “o pai, como *sexus potior* é o princípio procriador, e fornece a base, o radical da nova vida, logo, a VONTADE, já a mãe, como *sexus sequior* e princípio meramente receptivo, fornece o elemento secundário, o INTELECTO” (M II 590 [1844], p. 617).

É forçoso admitir que a concepção de Schopenhauer envolve um certo pensamento eugenista, no sentido de melhoramento da espécie humana no tocante ao caráter e à inteligência. Segundo ele, tendo e conta a hereditariedade, a diferença dos indivíduos e a imutabilidade do caráter, “seremos conduzidos à perspectiva de que uma real e fundamental melhoria do gênero humano pode ser alcançada não tanto a partir do exterior, mas sim a partir do interior, logo, não tanto pelo doutrinação e formação, mas antes pelo caminho da geração” (M II 602 [1844], p. 630). Ele propõe algumas medidas práticas, por exemplo: se aplicadas penas de castração para pessoas com determinados traços, as próximas gerações de caráter falho poderiam ser extintas. Nos termos de Schopenhauer, o “plano utópico” seria castrar os patifes, mandar estúpidos ao mosteiro e dar um harém de moças de entendimento aos homens íntegros (M II 602 [1844], p. 630)⁶¹. Em 1859, Schopenhauer defende que mulheres deveriam parar de carregar cargas na cabeça para não danificar o cérebro e comprometer a inteligência das próximas gerações (M II 603 [1859], p. 631).

De um ponto de vista ético e metafísico, a teoria de hereditariedade explica a possibilidade do surgimento do indivíduo que, devido a combinação adequada entre personalidade e capacidade intelectual, estaria propenso a negar a vontade. Segundo Schopenhauer, uma linhagem de descendentes mantém o mesmo caráter: trata-se “da mesma vontade individualmente determinada, que vive em todos os descendentes de uma linhagem, desde o seu mais remoto ancestral até o primogênito atual” (M II 603 [1844], p. 631). A renovação do intelecto a cada geração fornece a possibilidade de um outro modo de conhecimento relacionado ao mesmo caráter e, com isso, a vida se apresenta em uma nova perspectiva ou instrução. Em consequência dessa nova visão e personalidade, “seu querer mesmo recebe uma outra direção, experimenta portanto uma modificação, e, o que é mais importante, a vontade há ou de afirmar de novo a vida ou negá-la.” (M II 603 [1844], p. 631). Essa mudança constante nas combinações entre os indivíduos e a de uma vontade com um intelecto se tornam “a base de uma ordem da salvação” (M II 604 [1844], p. 631).

⁶¹ Há, possivelmente, um problema de tradução quanto a expressão “mandar estúpidos ao mosteiro”. No original se lê “*alle dummen Gänse ins Kloster stecken*”, ou seja, “colocar as gansas burras no convento”, contendo uma expressão alemã usada prioritariamente para mulheres. Essa opção faz mais sentido com a teoria de Schopenhauer, visto que, para ele, as capacidades intelectuais são herdadas da mãe e, portanto, seriam as mulheres que não deveriam procriar caso fossem “estúpidas”; o contrário não seria problemático, isto é, não há restrições a um homem “estúpido”, mas moralmente íntegro, gerar descendentes. Agradecemos muito a esta importante contribuição feita pelo membro da banca Fernando de Sá Moreira.

Schopenhauer encontra dificuldades para explicar a “inacreditavelmente grande e, no entanto, explícita diversidade dos caracteres” (M II 604 [1844], p. 632), encontrando-se “aqui um tão bom e benevolente, o outro tão malvado, sim, cruel, ali um justo, honesto e sincero, o outro completamente falso, hipócrita, vigarista, traidor, patife incorrigível” (M II 604 [1844], p. 632). Segundo ele, não há uma explicação satisfatória acerca da origem dessa diversidade⁶², cuja impossibilidade se deve às limitações do conhecimento ditadas pelo princípio de razão: fora deste princípio se perde o sentido da pergunta pelo porquê ou de onde, pois se trata dos atos da vontade livre. Assim, a diversidade de caracteres permanece inexplicável e insolúvel, justamente porque seria preciso o conhecimento para além de sua possibilidade, ao domínio da coisa em si, da liberdade e da falta de fundamento (M II 605 [1844], p. 632).

Assim, Schopenhauer fundamenta vários aspectos da vida do indivíduo pela noção de espécie enquanto um tipo metafisicamente determinado que se mantém imutável ao longo do tempo. É o enraizamento do indivíduo na vontade da espécie que explica sua vitalidade, força corporal e intelectual, o conteúdo de consciência que guia a sua conduta, a atração pela forma da espécie, o instinto que leva a procriação e o instinto maternal, que chegam a tocar o âmbito transcendente da Espécie. Além disso, a procriação humana e a hereditariedade do caráter e mistura de características hereditárias se relaciona com a ética da negação da vontade, isto é, as misturas ao longo da linhagem humana possibilitam as condições necessárias para o eventual surgimento do negador. Se Schopenhauer passasse a desconsiderar tipos fixos de espécies, a fundamentação desses fenômenos se perderia: se não há uma espécie, mas somente indivíduos em variação, não faria sentido o sacrifício pela espécie, o instinto sexual, a força vital em prol da espécie. Essa importância corrobora a leitura de que a noção de espécie fixa humana não poderia ser facilmente abandonada por Schopenhauer, pois uma grande parcela do sistema está baseada nela. Se Schopenhauer assumisse que a espécie se transforma, sua metafísica sofreria abalos que ecoariam no restante do seu pensamento, pois ele é tido como uma unidade. Inclusive na ética, que toma como base da ordem da salvação uma linhagem de caracteres que eventualmente podem negar a vontade.

6.6 A VONTADE NA ESPÉCIE HUMANA: O AMOR SEXUAL E O RETORNO AO TIPO IDEAL

⁶² Schopenhauer pondera que a explicação Hindu e budhista, segundo a qual o caráter seria uma consequência de atos praticados na vida anterior, não resolve o problema, apesar de ser a proveniente dos mais sábios e a mais aprazível (M II 605 [1844], p. 632).

Como visto, segundo Schopenhauer, o interesse mais íntimo e profundo dos animais se realiza na vontade da espécie. É dela que o indivíduo tira sua força e vitalidade, e por ela zela pela continuação da espécie no tempo, buscando um parceiro de mesma forma e tendo a procriação como conteúdo que preenche a sua consciência. No caso do ser humano, não seria diferente e nesse ponto se mostra a importância em considerar a espécie humana como um tipo fixo, pois o que guia os indivíduos sexualmente é a intenção de retorno ao tipo ideal da espécie.

Schopenhauer alerta aos leitores românticos que sua visão do amor “aparecerá demasiado física, demasiado material; por mais que no fundo seja metafísica, sim transcendente” (M II 608 [1844], p. 636). Segundo o filósofo, a finalidade do ímpeto sexual individualizado é de maior importância e justifica a seriedade profunda com que cada um o persegue, pois o que é decidido é “A COMPOSIÇÃO DA PRÓXIMA GERAÇÃO” (M II 609, [1844], p. 637). O amor sexual diz respeito não à vontade do indivíduo, mas à vontade da espécie: não se trata do “bem e mal INDIVIDUAIS, mas da existência e constituição especial do gênero humano nos tempos vindouros, e, em consequência, a vontade do indivíduo entra em cena numa mais elevada potência, como vontade da espécie” (M II 610 [1844], p. 637). Apenas a finalidade da vontade justifica as ninharias insignificantes que cercam o amor romântico e os esforços para alcançar o objeto amado, pois “é a geração vindoura em toda a sua determinação individual que, mediante aquelas impulsões e esforços, adquire ímpeto para a existência” (M II 610 [1844], p. 639).

A vontade de vida atrai dois amantes com exclusividade um ao outro, antecipando a essência do indivíduo que ambos podem procriar. O primeiro instante do nascimento de um novo indivíduo é quando seus pais começam a ser amar. No olhar desejoso “nasce a primeira semente do novo ser que, todavia, como todas as sementes, murcha na maioria das vezes” (M II 610 [1844], p. 640). Esses indivíduos seriam, de certo modo, uma nova Ideia platônica que se esforça com veemência para entrar na aparência e conquistar matéria na causalidade, sendo esse esforço a paixão dos pais. (M II 610 [1844], p. 640).

A natureza utiliza um estratagema para realizar seu fim, operando na consciência do indivíduo uma ilusão em que a necessidade subjetiva do impulso sexual aparece ao indivíduo como a admiração objetiva pelo outro. A vontade da espécie, para a finalidade de manter a pureza do tipo originário, ilude o indivíduo contando com o seu egoísmo, “uma característica tão profundamente enraizada em toda individualidade em geral que, para estimular a atividade de um ser individual, os fins egoísticos são os únicos com os quais se pode contar com segurança” (M II 614 [1844], p. 641). A ilusão irresistível do impulso sexual é necessária porque a procriação, além de ser muito onerosa aos indivíduos, não traz a satisfação que

promete. Assim, o instinto precisa contornar o intelecto e a razão que trabalham instrumentalmente para a vontade individualizada. O indivíduo, calculando que não vale a pena o seu sacrifício pela espécie, poderia se negar a procriar, incapaz de compreender a importância da finalidade da conservação e aprimoramento da espécie:

Por conseguinte, em tal caso, a natureza só pode alcançar o seu fim se implantar no indivíduo uma certa ILUSÃO, em virtude da qual aparece como algo bom para si, o que em verdade é algo bom só para a espécie, de modo que serve a esta, enquanto presume servir a si mesmo; em todo esse processo uma efêmera quimera paira diante dele e se oferece como motivo no lugar de uma realidade. Essa ILUSÃO é o INSTINTO. Na maioria dos casos ele deve ser considerado como o sentido da ESPÉCIE, que expõe à vontade aquilo que é favorável à espécie. Mas como aqui a vontade tomou-se individual, ela tem de ser iludida de tal maneira que perceba pelo sentido do INDIVÍDUO aquilo que o sentido da espécie a ela apresenta; portanto, presume seguir um fim individual, enquanto na verdade persegue apenas um fim geral (tomando-se aqui a palavra na sua acepção própria). (SCHOPENHAUER, M II 614 [1844], p. 641-2).

O instinto – o fazer-efeito segundo um conceito de fim, contudo, sem este – assume a figura de uma ilusão para fazer efeito sobre a vontade do indivíduo, para que ele realize coisas, das quais não percebe o fim ou que, caso conhecesse, iria se indispor a cumprir. Isto é, se fosse dito ao homem que abrisse mão de seus interesses pela perpetuação da espécie, ele se negaria a continuá-la, “não o perseguiria com o ardor necessário, a saber, às custas do seu bem-estar individual” (M II 617 [1844], p. 644). Iludido, o homem pensa agir em bem próprio, mas o faz com o fim de manter o tipo regular da espécie ou para fazer surgir uma individualidade determinada na existência. O instinto é tão forte que muitas vezes o indivíduo gostaria de se livrar dele e evitar o fim ao que é levado, mas sem sucesso, pois o “desejo sexual está para todos os desejos restantes como a espécie o está para o indivíduo, portanto, é como o infinito perante o finito” (M II 617 [1844], p. 645). Após a cópula a ilusão é desfeita e o indivíduo sente-se enganado pela espécie, pois a satisfação real da procriação se refere a ela e é inacessível à consciência do indivíduo, que se sacrificou para um fim que não era seu (M II 617 [1844], p. 644).

Schopenhauer faz uma analogia entre amor romântico dos homens e o comportamento instintivo dos insetos e outros animais na procriação: assim como um homem busca uma mulher com determinadas qualidades, um inseto busca com cuidado uma flor, fruta, esterco ou carne específica para depositar os seus ovos. E, assim como o inseto não evita perigos para concluir seu fim, o homem se esforça por uma mulher caindo em disputas amorosas que lhe causarão muito sofrimento individual. Ele luta sofrivelmente tal como o inseto busca incansavelmente o lugar perfeito para a desova. Ambos se sujeitam a situações penosas para cumprir de melhor forma possível a vontade da espécie (M II 617 [1844], p. 644).

O instinto sexual subjetivamente experienciado esclarece como age o instinto em geral dos animais, fornecendo “uma revelação instrutiva sobre a essência íntima de TODO instinto que, quase sempre, como aqui, põe o indivíduo em movimento para o bem da espécie” (M II 617 [1844], p. 644). A consideração dos instintos enquanto uma ilusão da consciência individual, torna mais compreensível o mecanismo interior ou subjetivo na consciência dos animais. De um ponto de vista fisiológico, o instinto é o predomínio do sistema glandular (interno e subjetivo, agindo de dentro do organismo) em detrimento do sistema cerebral (o conhecimento objetivo). Os animais são impulsionados pelo interior do organismo por representações subjetivas dos desejos, e não pela percepção do mundo externo. O sistema glandular se conecta ao sistema cerebral gerando nele representações subjetivas desejosas e ilusórias. Eles são impulsionados “por representações subjetivas estimuladoras de desejo, as quais nascem mediante a atuação do sistema glandular sobre o cérebro; logo, são impulsionadas por uma certa ILUSÃO: e esse é o processo FISIOLÓGICO de todo instinto” (M II 618 [1844], p. 645). A preponderância do cérebro entre os humanos explica que eles tenham menos instintos que os animais. E os poucos instintos que têm, por vezes, são erroneamente direcionados, como no caso da pederastia, “análogo ao fato da mosca-varejeira (*musca vomitoria*), em vez de, em conformidade ao instinto, pôr seus ovos na carne putrefata, os põe na flor do *arum dracunculus*, induzida pelo odor cadavérico desta planta” (M II 618 [1844], p. 645).

Schopenhauer lista as qualidades de um indivíduo buscadas num parceiro sexual, isto é, o que a vontade de espécie preza tendo em vista o modo que ela melhor poderia expressar o tipo da espécie. Primeiramente e “por essência, a inclinação enamorada é orientada para a saúde, a força e a beleza, conseguintemente, para a juventude; porque a vontade, antes de tudo, reclama o caráter genérico da espécie humana, como a base de toda individualidade” (M II 613 [1844], p. 640). A escolha de outro indivíduo é sutil, séria e obstinada e, embora pareça pertencer ao indivíduo, tem o verdadeiro fim na “criança a ser procriada, na qual o tipo da espécie deve ser conservado do modo o mais puro e íntegro possível” (M II 615 [1844], p. 642). Para a conservação do tipo original da espécie, cada um cobiça “os indivíduos mais belos, isto é, aqueles nos quais o caráter da espécie é estampado do modo o mais puro” (M II 615 [1844], p. 642). A visão de uma figura bela e adequada gera um arrebatamento que espelha a união com o indivíduo como o sumo bom. Este é “o SENTIDO DA ESPÉCIE, que, reconhecendo a estampa da espécie nitidamente impressa, gostaria de perpetuá-la” (M II 616 [1844], p. 643). A beleza é o elemento mais atraente para conservar a espécie. Na “decisiva inclinação para a beleza repousa a conservação do tipo da espécie (*Erhaltung des Typus der Gattung*): por isso a beleza faz efeito com tão grande poder” (M II 616 [1844], p. 643). Em trecho adicionado em

1859, Schopenhauer diz que é graças à orientação do sentido da beleza pelo impulso sexual que, “[e]mbora mediante mil acidentes físicos e contrariedades morais nasçam muitas degenerações da figura humana, ainda assim o tipo genuíno da mesma, em todas as suas partes, é sempre de novo restabelecido” (M II 615 [1859], p. 642).

Schopenhauer lista em ordem de importância os atributos instintivamente atraentes em um parceiro sexual. Primeiro, a idade e a juventude, que atraem por ser o período mais favorável à reprodução. Em segundo lugar, a saúde, para não passar doenças à prole. Em terceiro, o esqueleto, pois é o fundamento do tipo da espécie – e por isso deformações ósseas repelem. Quanto ao esqueleto, importa o tamanho dos pés, por serem característicos da espécie, e os dentes, por serem essenciais à alimentação e hereditários. Em quarto lugar, a abundância de carne, pois indica a predominância da função vegetativa e promete alimento ao feto – e por isso a magreza extrema repele, os seios femininos atraem por prometerem alimento ao recém-nascido, e gordura em excesso repulsa por indicar instintivamente a atrofia uterina e esterilidade. Por último, considera-se a beleza do rosto, principalmente a conformação óssea e a especificidades da espécie como um maxilar marcado, visto que essa característica difere os humanos dos focinhos animais, e os olhos e testa, por indicarem características psíquicas (M II 619-621 [1844], p. 646-8). Depois das características genéricas, juntam-se as particulares, com as quais a paixão aumenta em grau de intensidade na medida em que um único indivíduo é capaz de satisfazer os desejos do amante, a atração se originando da adequação de duas individualidades (caráter do pai e intelecto da mãe) visando as características e qualidades da criança resultado da união (M II 613 [1844], p. 640).

O amor sexual, guiado pela vontade da espécie, tenta, pela atração individual selecionada, retornar ao tipo originário e sua cor natural: no amor sexual, “a natureza esforça-se por voltar ao cabelo escuro e ao olho castanho, como para o tipo originário: a cor branca da pele, entretanto, tornou-se uma segunda natureza; embora não a tal ponto que o moreno dos hindus nos repila” (M II 626 [1844], p. 652). Por isso, indivíduos loiros desejam morenos, mas não o contrário, pois o cabelo loiro e olhos azuis, diz Schopenhauer, “constituem uma variante, quase uma anomalia” (M II 625 [1844], p. 652) análoga aos ratos ou cavalos brancos. Segundo Schopenhauer, há um tipo originário, hindu e negro, que diverge e se desnaturaliza, artificializa-se. A cor intermediária e de transição seria a dos ciganos que imigraram há quatro séculos. Schopenhauer adiciona em 1859 que “não há nenhuma raça branca, por mais que se tenha falado sobre ela, mas todo humano branco é um humano empalidecido” (M II 625 [1859], p. 652).

O agir a serviço da vontade da espécie para conservar o tipo mais puro possível da espécie faz com que qualidades e detalhes indiferentes ganhem relevância e, por isso, amantes

se analisam mutuamente inspecionando minúcias com uma seriedade profunda e inconsciente, comportamento adequado à importância do fim (M II 626 [1844], p. 653). A intensidade do enamoramento aumenta com a individualização, devido a harmonia entre as constituições corporais dos indivíduos ter o potencial de restabelecer ou se aproximar o máximo possível do tipo da espécie. O casal se cobiça com exclusividade e a paixão é significativa pois direcionada a um único objeto, que representa uma “missão ESPECIAL da espécie” (M II 628 [1844], p. 654). A paixão pode acabar pela descoberta da esterilidade da mulher, quando “o fim propriamente metafísico é obstado, justamente como diariamente em milhões de germens malogrados, nos quais o mesmo princípio metafísico da vida se esforça pela existência” (M II 628 [1844], p. 655). Diante dessa situação, o que resta à Vontade de vida é se consolar por ter à sua disposição “uma infinitude de espaço, tempo, matéria, e, conseqüentemente, abertas inesgotáveis oportunidades de retorno” (M II 629 [1844], p. 655-6).

As formulações e as caracterizações da vontade da espécie mostram como a noção tipológica é importante para a filosofia de Schopenhauer. Por exemplo, ele diz a respeito, que a dor e o anelo do amor não se referem às necessidades do indivíduo. São “o suspiro do espírito da espécie, que vê aqui um meio insubstituível para sucesso ou fracasso em seus fins e, por conseguinte, geme profundamente” (M II 630 [1844], p. 656). Como a vida da espécie é infinita, ela é “capaz de desejos infinitos, satisfações infinitas e dores infinitas” (M II 630 [1844], p. 656). O prazer e a dor do amor são fortes pois se trata do sucesso ou fracasso da espécie sentida por um indivíduo mortal. A dor de não possuir a amada é “de tipo transcendente, na medida em que afeta não apenas o indivíduo, mas o acomete em sua *essentia aeterna*, na vida da espécie, para cuja vontade especial e missão ele estava aqui ocupada” (M II 631 [1844], p. 657). Em graus altos, a paixão adquire uma orientação transcendente e a pessoa, animada pelo espírito da espécie, perde seus fins de vista, não pertence a si mesma e toma ações inadequadas ao indivíduo, visto que age com “a missão especial de fundamentar toda a existência de uma descendência indefinidamente longa, com ESTA índole individual e bem determinada” (M II 633 [1844], p. 660). A vontade de vida exige essa existência e a missão da vontade da espécie aparece na consciência do indivíduo como a antecipação de bem-aventurança infinita na união com o outro indivíduo. Se ela não pode ser realizada, a vida possivelmente perde o sentido e a “vontade de uma tal pessoa é engolfada no turbilhão da vontade da espécie”, a dor é intensa e o indivíduo é frágil para “poder suportar o anelo infinito da vontade da espécie concentrado num objeto determinado” (M II 634 [1844], p. 660-1).

Segundo Schopenhauer, a escolha do parceiro para a satisfação sexual confirma duas verdades. A primeira verdade é a “indestrutibilidade do ser em si da pessoa, que continua a

viver na geração vindoura” (M II 639 [1844], p. 666). O interesse impulsivo e íntimo “não poderia existir tão indelével e exercer um tão grande poder sobre o ser humano se este fosse absolutamente transitório, e uma geração de fato distinta se seguisse a ele segundo a exclusiva ordem do tempo” (M II 639 [1844], p. 666). A segunda conclusão é que o indivíduo se subordina e sacrifica pelos fins da espécie. O “ser em si do humano reside mais na espécie do que no indivíduo. Pois o interesse na constituição especial da espécie, que forma a raiz de toda disputa amorosa [...] é para cada um propriamente a questão suprema” (M II 639 [1844], p. 666). A entrega e sacrifício que um enamorado faz por sua amada é porque a sua parte imortal a deseja: o “anseio vivaz, ou fervoroso, direcionado para uma mulher determinada é, portanto, uma prova imediata da indestrutibilidade do núcleo de nosso ser e de sua subsistência na espécie” (M II 640 [1844], p. 666). A subsistência da espécie é compreendida não pela figura exterior e intuitiva, mas pela essência íntima:

Considerar semelhante subsistência como algo insignificante e insuficiente é um erro, originado de que sobre a continuação da vida da espécie não se pensa nada além da existência futura de seres símiles a nós, mas, em nenhum aspecto, idênticos, e isso porque, partindo do conhecimento direcionado para o exterior, considera-se apenas a figura exterior da espécie, tal como a concebemos intuitivamente, e não a sua essência íntima. (SCHOPENHAUER, M II 640 [1844], p. 666-7).

A essência íntima, a vontade de vida, é o fundamento da consciência e é mais imediata que ela, sendo a “coisa em si livre do *principium individuationis*, é em realidade a mesma e idêntica em todos os indivíduos, quer eles existam um ao lado do outro ou um após o outro” (M II 640 [1844], p. 667). A espécie está no âmbito da afirmação da vontade de vida e a negação envolve negar essa vida mais íntima de subsistência na espécie. A vontade de vida em sua afirmação assegura “o sofrimento e a morte contínuos dos indivíduos. Para se livrar destes, está reservada a NEGAÇÃO da Vontade de vida, mediante a qual a vontade individual separa-se do tronco da espécie e renuncia à existência na mesma” (M II 640 [1844], p.667).

É evidente que a visão tipológica de espécie é fundamental à metafísica do amor do filósofo, baseando-se nas noções de um tipo originário, de beleza da espécie ou de uma existência mais profunda e essencial do ser da espécie com a intenção de iniciar uma série de descendência próximo do tipo ideal. A atração sexual confirma que a verdadeira existência do homem está em sua espécie, pois não faria sentido um intento tão custoso para a procriação se os indivíduos da próxima geração temporal não estivessem unidos pela espécie, tendo a sua existência íntima indestrutível nesse ser. As espécies vivem no âmbito da afirmação da vontade, do laço da procriação e desejo pela existência, sendo que a negação da vontade viria de negação deste caráter da espécie

7 AS ESPÉCIES EM *PARERGA* E *PARALIPOMENA*

Os primeiros homens nasceram na Ásia do pongo (que quando menor se chama orangotango), e na África do chimpanzé, embora não como macacos, mas já como homens.

(SCHOPENHAUER PP §91 [1851, sublinhada adição posterior], p. 207).

O capítulo 6 dos *Parerga*, “Sobre filosofia e ciência da natureza”, é um texto que, apesar de ser curto, é um dos principais da presente pesquisa. Foi publicado em 1851, sete anos depois dos *Suplementos* de 1844. É uma continuação de complementações ao sistema. Schopenhauer adiciona material ao escrito ao longo da década de 50 e isso indica como o filósofo desenvolveu algumas ideias depois da primeira publicação. Por exemplo, se, em 1851, ele aborda a descendência de formas animais, posteriormente, ele adiciona a linhagem entre cetáceo, golfinho, foca e morsa, assim como a metamorfose enquanto analogia para a transformação de espécies. Essas adições indicam que Schopenhauer não abandonou as especulações sobre as origens das novas espécies fixas.

Assim como em *Sobre a vontade* e em alguns capítulos dos *Suplementos*, Schopenhauer assume o ponto de vista objetivo, do mundo enquanto representação de primeira classe, a realidade empírica intuída pelo sujeito enquanto matéria ou causalidade, ou seja, a transformação mediante o vínculo de efetividade. Esse ponto de vista é unilateral, pois, ao tomar o mundo como existente nele mesmo, ignora que sua existência depende da intuição do sujeito. Quando Schopenhauer assume esse ponto de vista objetivo, da natureza material e empírica, o filósofo não a interpreta como mera representação do sujeito ou por meio de uma análise empírica estrita. Antes, ele interpreta e significa a empiria e os resultados das ciências através de sua metafísica, enxergando a natureza da perspectiva metafísica como a manifestação ou objetivação da Vontade em vários graus. Assim, o lado objetivo é sempre visto como a manifestação do lado subjetivo e a este deve sua verdadeira fundamentação e explicação significativa. O mundo empírico e a causalidade não podem criar nada por si mesmas. A natureza não é explicada pela causalidade, pela matéria, e nem pelas leis e as formas que nela aparecem, mas sim pela Vontade.

No capítulo 6 dos *Parerga*, Schopenhauer apresenta o que ele chama de uma “completa história da natureza” (PP §85 [1851], p. 194), que se inicia pela cosmogonia, passa pela geologia, até as sucessivas faunas e o surgimento das linhagens de espécies fixas e sem utilizar o termo “Ideia”. Goldschmidt (1984) identificou a aceitação, por parte de

Schopenhauer, de um evolucionismo em sentido amplo, ainda que restrito, de uma história da natureza que engloba o transformismo. Neste ponto, segundo o autor, Schopenhauer teria feito as pazes com a anterior negação do transformismo lamarckiano e também com a afirmação do filósofo em *O mundo*, que a metafísica acompanha a etiologia. Ainda sobre o texto em questão, Lovejoy (1911) identificou a conversão do sistema de Schopenhauer ao evolucionismo, considerando que essa mudança em sua teoria permaneceria oculta caso se tentasse harmonizá-la com a teoria platônica dos primeiros escritos.

O capítulo dos *Parerga* não possui um ordenamento linear e nele também são tratados assuntos variados da ciência da época, como teorias acerca do calor, luz, átomos, nuvens, práticas medicinais, entre outros. Assim, a “história completa da natureza” não apresenta uma formulação sequencial, mas está espalhada e atravessada por outros temas. Além disso, aparece articulada às maiores problemáticas da metafísica de Schopenhauer, como o significado íntimo da matéria, o estatuto de realidade dos fenômenos, a antinomia da faculdade de conhecimento, a constituição conforme a fins do mundo e a relação entre a fisiologia e a força vital. Desta forma, trata-se de uma opção desta pesquisa organizar em uma narrativa cronológica a história do desenvolvimento do mundo que se encontra exposta, no escrita, em aforismos desordenados.

7.1 A COSMOGONIA E OS PROBLEMAS METAFÍSICOS DA HISTÓRIA DA NATUREZA

O ponto temporal mais remoto desta cronologia do mundo como representação pode ser identificado no §73, que trata da primeira decomposição da matéria em elementos químicos. Posteriormente a 1851, Schopenhauer adiciona que os elementos químicos existiam em *potentia* e não em *actu* na nebulosa primordial:

Na brilhante nebulosa primordial, que segundo a cosmogonia de Laplace, compunha o sol que se estendia até Netuno, os elementos químicos originais não poderiam existir em *actu*, mas só em *potentia*. Mas a primeira e primordial decomposição da matéria em hidrogênio e oxigênio, enxofre e carvão, em azote e cloro etc., assim como em diferentes metais tão similares uns aos outros e, entretanto, tão distintos, foi a primeira vibração do acorde fundamental do universo. (SCHOPENHAUER, PP §73 [1851, sublinhada a adição posterior], p. 150).

É válido notar que uma noção bastante próxima de uma primeira decomposição da matéria aparece em 1818, ao no qual o filósofo escreve que o estado mais longínquo da matéria seria amorfo, sem diferenças químicas e que a objetivação da vontade de vida seriam as forças de atração e repulsão:

Caso abstraíamos todas as diferenças químicas da matéria ou pensemos o mais longe possível na cadeia de causas e efeitos até que não exista diferença química alguma,

então permanece para nós a mera matéria (*Materie*), o mundo condensado numa esfera, cuja vida, isto é, objetivação da vontade, constitui aquela luta entre forças de atração e repulsão [...] (SCHOPENHAUER, M I 178 [1818], p. 173).

Por outro lado, na *Quadrúplice raiz* (QR §24 [1847], p. 215), Schopenhauer nega que exista um momento inicial da representação, pois encontrá-lo corresponderia a retirar a validade da lei de causalidade depois de se apoiar justamente nela para alcançar esse primeiro momento. Devido à lei *a priori* de causalidade e, portanto, do ponto de vista da representação, sempre se pode perguntar pelo momento anterior, a causa de um efeito. Assim, a cadeia causal é infinita, sem começo e nem fim. Contudo, ela remete apenas ao fenômeno, nunca alcançando algo além da aparência, visto que não se pode aplicar a lei de causalidade nem às forças da natureza, nem à matéria ou ao universo, pois isso seria atribuir uma existência absolutamente objetiva da representação e aceitar a causalidade como a ordem eterna e última que rege o universo (QR §24 [1847], p. 215).

Dessa forma, Schopenhauer compreende o estado mais longínquo da cadeia de causas com o estado de uma matéria amorfa não decomposta, nas quais existiriam os elementos em potência. E, por outro lado, assume que o mundo como representação é regido por um fundamento que cobra a infinidade temporal tanto para o passado quanto para o futuro. Provavelmente, a resposta dele à essa dificuldade se basearia na distinção transcendental entre fenômeno e coisa-em-si e da confusão entre essência e aparência, pois o tempo e a causalidade são formas de cognição dos animais, os quais possuem noções de passado e futuro.

Para explicar o desenvolvimento do sistema solar, Schopenhauer adere à cosmogonia de Kant e Laplace⁶³. Conforme Schopenhauer, a princípio, a matéria que compunha o sol se estenderia até Urano. Esta massa em movimento circular sofreria múltiplas contrações intermitentes em que uma parcela mais externa de matéria não acompanha a velocidade do movimento, desprende-se em formato de anel e se condensa em um planeta. A cada contração, devido à perda de matéria, a velocidade de movimento é fortemente acelerada e influencia na velocidade que será abandonada ao próximo planeta a ser formado. O sistema solar se formaria de fora para dentro até, por fim, restar a matéria que constitui o sol no centro do sistema. Schopenhauer fica impressionado que uma catástrofe teria destruído o planeta do meio: “É notável que uma catástrofe tenha atingido precisamente o mais central dos planetas, o que faz

⁶³ Schopenhauer já havia tratado da cosmogonia de Kant e Laplace nos *Suplementos*, em 1844, no capítulo 25 acerca de “Considerações transcendentais sobre a vontade como coisa em si”. O filósofo abordou como parece haver uma teleologia guiando a constituição, localização e o movimento dos planetas, tema que reaparece aqui nos *Parerga*.

com que só seus fragmentos ainda existam. Era ele a baliza entre os quatro grandes planetas e os quatro pequenos” (PP §85, [1851], p. 188).

Segundo Schopenhauer, caso se considerasse a origem dos planetas individualmente, não seria possível compreender como o planeta ocupa a posição exata para não se afastar do sistema infinitamente e nem cair em direção ao sol. Conforme as leis de gravitação e força centrípeta, haveria apenas uma posição de equilíbrio para que o planeta permaneça em sua órbita. Por isso, uma e a mesma causa deve ter conferido a cada planeta seu lugar e a sua velocidade em cada contração, depondo o planeta no lugar exato e com a força de impulsão que convém exatamente a esse lugar e nenhum outro (PP §85 [1851], p. 186). Schopenhauer explica a posição ideal por uma congruência íntima entre causas eficiente e final: “justamente com tal afastamento do corpo central o planeta deveria ter tal velocidade para não cair e nem se afastar. Com efeito, na série causal descendente esta é a *causa efficiens*, mas na série ascendente é antes a *causa finalis*” (PP §85 [1851], p. 187). A posição do planeta deve ter um lugar original e próprio na órbita, uma posição perfeita e apropriada entre o afélio e o periélio, em que foi primordialmente colocado na contração do corpo central, cuja regularidade deve ser consequência das forças em atividade e da natureza primitiva da matéria (PP §85 [1851], p. 188).

Segundo Schopenhauer, as “considerações cosmogônicas levam a duas observações metafísicas” (PP §85 [1851], p. 190). A primeira é acerca da concordância que está na essência de todas as coisas. Em razão dessa essência, as forças naturais mais baixas, primitivas, cegas e grosseiras movimentam-se conforme leis e através do conflito da matéria e de consequências acidentais. Tais movimentos, com uma perfeição que poderia ser imaginada somente pela reflexão mais esclarecida do entendimento mais penetrante e cálculo mais sutil, “produzem nada menos que a estrutura fundamental de um mundo construído admiravelmente para ser o lugar de nascimento e a estadia de seres vivos” (PP 85 [1851], p. 190). Assim, na constituição do mundo, vê-se de modo espantoso que as independentes causas final e eficiente se encontram no resultado (PP 85 [1851], p. 190).

A segunda observação metafísica é que a “explicação *física* da origem do mundo, por mais exaustiva que possa ser jamais suprime a exigência por uma explicação *metafísica*, ou toma o lugar da mesma” (PP §85 [1851], p. 191). Para o filósofo, quanto mais se examina o fenômeno, mais se percebe que a física não atinge a essência das coisas em si, tornando sensível a necessidade da metafísica para contrabalancear a física, pois “todos os materiais com os quais o mundo é construído diante de nosso entendimento são no fundo tantas grandezas desconhecidas e aparecem justamente como os enigmas e os problemas da metafísica” (PP §85

[1851], p. 191). Os problemas da metafísica seriam acerca da essência das forças naturais cujo cego agir produz a estrutura de um mundo conforme a fins, dos diferentes elementos químicos que agem uns sobre os outros e de cuja luta surgem os diferentes planetas particulares e “a essência íntima da força que se mostra definitivamente como organizadora e que produz na superfície externa dos planetas, como um sopro ou um bolor, vegetação e vida animal” (PP §85 [1851], p. 191). Soma-se a isso o fato de que é somente com a vida animal que surge a consciência, para a qual esses processos ocorrem e que é a condição de todo esse curso de eventos. A existência desses processos e eventos depende do intelecto e das formas de tempo, espaço e causalidade, sendo realidade apenas relativa a ele (PP §85 [1851], p. 191).

Dessa forma, a cosmogonia retorna à problemática da antinomia da faculdade de conhecimento. De um lado, é preciso assumir que os processos cosmogônicos, químicos e geológicos precederam temporalmente a aparição da cognição, existindo antes e fora da consciência. Por outro lado, os processos não podem existir e não se deixam pensar fora dela e de suas formas: “a consciência condiciona os processos físicos mencionados por meio de suas formas, mas é por eles mesmos condicionada por meio de sua matéria” (PP §85 [1851], p. 191-2). Os eventos descritos pela cosmogonia e pela geologia ocorridos muito antes da existência de um ser cognoscente “são apenas a tradução para a linguagem de nosso intelecto intuitivo daquela essência em si das coisas que ele não pode compreender” (PP §85 [1851], p. 191). O intelecto, baseando-se em dados empíricos e nos princípios *a priori* da experiência, pensa o regresso das aparências encadeados causalmente: “mas essa regressão é, contudo, apenas o encadeamento de uma série de meros fenômenos que não têm nenhuma existência incondicional” (PP §85 [1851], p. 191).

Schopenhauer explica em uma nota que esses eventos possuem uma existência hipotética. Os eventos geológicos que precederam a vida na Terra não existiram em qualquer consciência: “eles não tinham nenhuma existência objetiva já que não havia nenhum sujeito, isto é, eles simplesmente não existiam” (PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192-3). Schopenhauer concede a esses fenômenos uma existência hipotética: “o que significa terem eles existido? No fundo trata-se de uma existência meramente *hipotética*: de fato, *se* uma consciência tivesse existido nesses tempos primitivos, então tais eventos teriam se apresentado a ela” (PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192-3). Os eventos narrados pela cosmogonia de Laplace, desde a nebulosa primitiva em rotação, passando pela formação dos planetas, os fenômenos geológicos na Terra até o surgimento da vida orgânica, não seriam “propriamente verdade, mas [...] apenas um tipo de linguagem figurativa” (PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192), uma reconstrução feita pelo cérebro tomando como base suas formas de conhecimento:

Pois é a descrição de fenômenos que, *como tais*, nunca existiram, pois são fenômenos espaciais, temporais e causais que, *como tais*, absolutamente só podem existir na representação de um cérebro que tem como forma de seu conhecer o espaço, o tempo e a causalidade e que, por consequência, sem um tal cérebro são impossíveis e nunca existiram. Essa descrição enuncia somente que *se* naquele tempo existisse um cérebro, tais processos assim se apresentariam. (SCHOPENHAUER, PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192-3).

Segundo o filósofo, em si, aqueles eventos seriam “o ímpeto surdo e desprovido de conhecimento da vontade de viver por sua primeira objetivação” (PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192-3). Com o surgimento do cérebro, é possível que o pensamento realize o regresso dos fenômenos “que então recebem pela primeira vez existência *objetiva* que, por sua vez, não corresponde menos à existência *subjetiva* do que se fosse simultânea a ela e não tivesse ocorrido apenas milhões de anos depois” (PP §85, nota 18 [posterior à 1851], p. 192-3).

A física é limitada porque os eventos pressupostos pela ciência sobre a sequência hipotética dos eventos se baseiam em qualidades ocultas inexplicáveis. Por lidar apenas com representações, a física é incapaz de acessar a essência do fenômeno, pois os “eventos conservam sempre, mesmo em sua existência empírica e apesar de toda acuidade mecânica e precisão matemática das determinações de sua aparição, um núcleo obscuro, como um segredo pesado e no fundo inescrutável” (PP §85 [1851], p. 193). Esse núcleo obscuro, que a metafísica reconhece como a vontade, está nas forças naturais que agem nos eventos e na portadora delas, a matéria, a qual possui uma existência incompreensível e necessariamente sem começo (PP §85 [1851], p. 193). A ciência e a descrição da sequência dos fenômenos têm um papel secundário, uma insuficiência explicativa intrínseca, pois, a despeito de todo o esforço envolvido em conquistar uma explicação física no mundo, ele permanece superficial e até mesmo como uma pseudoexplicação, por se basear e remeter a grandezas desconhecidas, *qualitates occultae* (PP §85 [1851], p. 193). Assim, a “completa história da natureza” constitui o problema da metafísica quanto a essência das forças naturais, a dependência do mundo das formas do intelecto e a falta de começo da série causal e da matéria:

Se juntarmos, pelo pensamento, a cosmogonia de Kant e Laplace, a geologia de Delüic até Elie de Beaumont, e por fim a geração original dos reinos vegetais e animais com o comentário de suas consequências, a saber, botânica, zoologia e fisiologia, então teremos diante de nós uma completa história da natureza, pois percebemos aí o todo do fenômeno do mundo empiricamente dado; o que constitui o *problema* da metafísica. Se a simples física fosse capaz de resolver esse problema ela já estaria próxima de fazê-lo. Mas isso é eternamente impossível. Os dois pontos mencionados acima, a saber, a essência em si das forças naturais e o ser condicionado do mundo objetivo pelo intelecto, ao que se liga ainda a falta de começo certa, *a priori* tanto da série causal quanto da matéria, despoja a física de toda independência ou são o caule pelo qual o lótus da física se enraíza no solo da metafísica. (SCHOPENHAUER, PP §85 [1851], p. 194).

Há alguns elementos constantes na obra de Schopenhauer. Desde *O mundo*, o filósofo aponta a limitação do procedimento histórico e etiológico por estar restrito aos fenômenos. A

filosofia, enquanto metafísica da vontade, complementa a natureza pelo “outro lado”, identificando nos fenômenos as manifestações graduadas daquilo que o sujeito encontra em sua subjetividade como vontade. Somente o lado “interno” dos fenômenos esclarece o mundo objetivo analisado pela ciência. Assim, apesar de tardiamente formular a história da natureza a partir das ciências, o filósofo continua a considerar secundários os conhecimentos que provêm das formas do princípio de razão. A história da natureza não é explicativa por si mesma, pois as ciências empíricas não alcançam o metafísico. Apesar de Schopenhauer negar a história da natureza e a etiologia como fator explicativo, é interessante que o filósofo se aproxime cada vez mais da explanação da causalidade das aparências, temporalizando aquela escala das forças que ascende do simples ao mais complexo no tempo em um modelo desenvolvimentista. A dificuldade da antinomia da faculdade de conhecimento se mantém em todos os escritos, admitindo por um lado as mudanças materiais do mundo e por outro, a dependência da existência do mundo das formas de cognição do sujeito. Assim, a história do cosmos tem uma existência meramente hipotética.

7.2 GEOLOGIA, ESTÁGIOS DA TERRA E OUTRAS FORMAS DE VIDA POSSÍVEIS

Schopenhauer considera, a partir das ciências geológicas e de Leibniz e Buffon, que a Terra está em um processo de resfriamento, com efeitos lentos demais para serem detectados no tempo histórico. Ela e os outros planetas teriam sido formados a partir da matéria incandescente e brilhante daquela massa que hoje compõe o sol: “a terra estava antes num estado de intenso calor e fusão e ainda está, já que apenas sua superfície se resfriou e se petrificou, e assim ela era, como tudo o que é intensamente quente, também brilhante” (PP §83 [1851], p. 178). O filósofo adiciona, posteriormente a 1851, um comentário que indica a sua crença na vida fora da Terra: “os grandes planetas eram luminosos, e por um período ainda maior, o sol representava, para os astrônomos dos longínquos e mais antigos planetas, uma estrela dupla, tripla ou mesmo quádrupla” (PP §83 [posterior à 1851], p. 178). Como consequência da hipótese do resfriamento da Terra, Schopenhauer pondera que “toda incandescência desapareceria progressivamente e todo o mundo mergulharia, depois de bilhões de anos, no frio, na rigidez e na noite – a menos que nesse intervalo novas estrelas fixas se coagulassem no seio da nebulosa luminosa e uma *Kalpa* [era] se ligasse a outra” (PP §83 [1851], p. 179).

Schopenhauer estabelece observações teleológicas a partir da astronomia física e da geologia e parte dela se vincula a uma crença na vida em outros planetas. O filósofo pondera

que, como os planetas mais distantes recebem pouco calor do Sol, eles dependem “inteiramente apenas de seu calor interior para manter a vida em sua superfície, enquanto a Terra depende quase inteiramente do calor externo, aquele que vem do sol” (PP §84 [1851], p. 180). Devido a relação proporcional entre grandeza e calor, “parece bem oportuno que os *grandes* planetas estejam bem afastados do sol, enquanto os pequenos estejam mais próximos” (PP §84 [1851], p. 180), porque os menores logo perderão o calor interno e necessitarão da fonte externa do Sol para manter a vida de sua superfície. Schopenhauer pondera que os asteroides são uma anomalia casual e gravemente antiteleológica, pois são resquícios da explosão de planetas formados e possivelmente com vida:

Os asteroides são, como meros fragmentos de planetas que explodiram, uma anomalia inteiramente casual e não entrarão aqui em consideração. Mas esse acidente é em si e para si algo gravemente antiteleológico. Esperamos que a catástrofe tenha acontecido antes que o planeta fosse habitado. Não obstante, conhecemos a falta de consideração da natureza; eu me abstenho. (SCHOPENHAUER, §84 [1851, sublinhada adição posterior], p. 180-1).

Além dos asteroides, haveria outro fator impeditivo para pensar a teleologia de modo completo, porque em verdade os maiores planetas não são os mais distantes. Isso deve ser devido, segundo Schopenhauer, à densidade do planeta e sua quantidade de calor interno (cf. PP §84 [1851], p. 181). Para ele, há um elemento na configuração do sistema solar que não é teleologicamente guiado, apesar de ter sido interpretado por físico-teólogos como tal. Trata-se da obliquidade da eclíptica, cuja finalidade seria possibilitar a primavera e a floração de frutos e, por seu turno, a habitação do homem em todas as regiões do globo: “sem ela nenhuma mudança sazonal seria possível e haveria uma perpétua primavera na Terra que não permitiria que os frutos amadurecessem e o planeta não poderia ser habitado por toda parte até os polos” (PP §84 [1851], p. 181). Por isso, “os físicos-teólogos veem na obliquidade da eclíptica a mais sábia de todas as disposições, e os materialistas a mais feliz de todas as contingências” (PP §84 [1851], p. 181). Para Schopenhauer, a admiração é ingênua, contra-argumentando que, mesmo num mundo sem primaveras, haveria uma flora adaptada às condições, pois se atesta pelo registro fóssil que ela floresceu bem e em uma pluralidade de formas em condições totalmente diferentes no passado da Terra:

Pois se reinasse uma eterna primavera com sugerido, então o mundo vegetal não teria deixado de se adaptar segundo sua natureza, de modo que um calor menos intenso, ainda que sempre constante e uniforme, lhe fosse conforme, assim como a agora fossilizada flora de um mundo antigo estava adaptada a um estado inteiramente diferente do planeta e floresceu maravilhosamente seja lá de que modo. (SCHOPENHAUER, PP §84 [1851], p. 181).

No caso da lua, Schopenhauer critica aqueles que concluíram que ela não poderia portar a vida por não possuir atmosfera ou água: concluir “pela ausência de vida a partir da falta

de atmosfera e de água não é, de resto, muito seguro. Podemos mesmo qualificar essa conclusão de provinciana, pois se baseia na suposição *partout comme chez nous*” (PP §84 [1851], p. 184). Ou seja, é equivocada a expectativa de que a vida na lua deveria ser tal como é em nossa casa, pois poderia haver formas de vida diferentes das que se conhece na Terra: o “fenômeno da vida animal poderia dar-se por outros meios que aqueles da respiração e da circulação sanguínea; pois o essencial em toda vida é somente a constante mudança de matéria com a permanência da forma” (PP §85 [1851], p. 184). Ainda, a vida possivelmente surgiria na lua visto que, constituída da matéria, que é em sua essência vontade de vida: “a matéria é em geral apenas a visibilidade da vontade. Esta última busca em toda a parte a elevação gradual de sua aparição. Diversas podem ser as formas, meios e caminhos para isso” (PP §85 [1851], p. 184). Contudo, como todos os planetas e a lua são formados pela mesma matéria desprendida da nebulosa brilhante primordial e possuiriam provavelmente os mesmos elementos químicos que os da Terra, é permissível “supor uma similaridade também com os fenômenos mais elevados da vontade” (PP §84 [1851], p. 184-5). Nesta reflexão, se vislumbra uma definição de vida como a manutenção da forma e constante troca da matéria, dada por Schopenhauer mais à frente no *Parerga* §93: “A vida pode ser definida como o estado de um corpo que sempre mantém sua forma essencial (substancial) através da troca constante da matéria” (PP §93 [1851], p. 215).

Ao tratar da história da terra conforme os resultados da geologia, Schopenhauer caracteriza da seguinte maneira o primeiro estágio, referente à manifestação das forças inorgânicas e cegas, no conflito dos elementos químicos na superfície e massa interna do planeta, e a sua transição para o segundo estágio, do mundo ocupado pelas plantas.

De resto, a relação entre os últimos resultados da geologia e a minha metafísica poderia ser concisamente expressa da seguinte maneira. No primeiro período do globo terrestre, aquele que antecedeu o período do granito, a objetivação da vontade de viver se limitou a seus graus mais inferiores, às forças da natureza inorgânica, mas se manifestou aí, entretanto, no mais grandioso estilo e com impetuosa cega, pois os elementos já diferenciados quimicamente entraram num conflito cujo palco não é apenas a superfície mas toda a massa do planeta e cujos fenômenos devem ter sido tão colossais que nenhuma força de imaginação seria capaz de descrevê-los. Os desenvolvimentos luminosos que acompanharam aqueles processos químicos originários grandiosos devem ter sido visíveis de qualquer planeta de nosso sistema, enquanto as detonações que se produziram, que teriam estourado qualquer ouvido, não poderia passar além da atmosfera. Depois que essa luta titânica finalmente cessou e que o granito, como se fosse uma pedra sepulcral cobriu os combatentes, a vontade de viver, depois de uma pausa salutar e o interlúdio dos sedimentos netunianos, finalmente manifestou-se no grau seguinte mais elevado e no mais forte contraste, na forma de uma vida muda e tranquila de um simples mundo vegetal. E essa vida vegetal apresenta-se em uma escala colossal nas florestas intermináveis e altíssimas, cujos fragmentos, após miríades de anos, nos provêm com uma quantidade inesgotável de carvão-de-pedra. (SCHOPENHAUER, PP §85 [1851], p. 194-5).

As plantas, ao retirarem o carbono do ar, possibilitam a objetivação da primeira fauna, composta por peixes, cetáceos e répteis colossais. Uma revolução na superfície do planeta

possibilita o surgimento da segunda fauna, dos animais de sangue quente. Ocorre outra revolução e surge a terceira, com multiplicidade de formas mais perfeitas, alcançando até o macaco. Este mundo é novamente destruído e, no próximo, é objetivada a humanidade. Segundo Schopenhauer, houve quatro grandes faunas. O filósofo adiciona posteriormente que “[a] terra pode ser comparada, portanto, com um palimpsesto escrito quatro vezes” (PP §85 [posterior a 1851], p. 185), isto é, como um pergaminho cuja escrita é apagada para que se possa escrever nele novamente.

Esse mundo vegetal gradualmente removeu o carbono do ar, que então se torna acessível para a vida animal: no mar, peixes e cetáceos, mas na terra apenas répteis, ainda que colossais. Novamente desceu a cortina no palco do mundo e logo seguiu-se a objetivação superior da vontade, na vida de animais terrestres de sangue quente; embora os *genera* desses animais nem sequer existissem, a maioria era paquiderme. Após uma nova destruição da superfície da terra, com tudo aquilo que ela tinha de vivo, a vida se renovou definitivamente à medida que a vontade de viver se objetivou em um mundo animal que ofereceu um número e uma variedade ainda maior de formas, cujos *genera* ainda existem, embora naturalmente não as *species*. Essa objetivação da vontade de viver tornada mais perfeita através da multiplicidade e variedade das formas eleva-se até o macaco. Mas também este último mundo prévio ao nosso teve que perecer para dar lugar, em um solo restaurado, à nova povoação, na qual a objetivação atinge o estágio da humanidade. (SCHOPENHAUER, PP §85 [1851], p. 195).

Por fim, Schopenhauer assume que o último estágio é o da humanidade, pois, com esta, torna-se possível a negar a vontade de vida e reverter o processo do desenvolvimento: “Em minha opinião, ele [o estágio da humanidade] deve ser o último, pois nele já surge a possibilidade da negação da vontade, isto é, da reversão de toda atividade, pelo que essa *divina commedia* chega a um fim” (PP §85 [1851], p. 196). Ele afasta a possibilidade levantada pelos físicos de uma nova catástrofe destruir a humanidade, pois, segundo o filósofo, ela seria despropositada de um ponto de vista moral:

Se pois nenhuma base física garante a não ocorrência de uma nova catástrofe cósmica, há contra tal possibilidade uma razão moral, a saber, o fato de que ela seria despropositada, pois a essência íntima do mundo não necessita de nenhuma objetivação superior para a possibilidade de sua redenção. Aquilo que é moral é, entretanto, o núcleo ou o baixo fundamental da coisa, por mais que os puros físicos estejam pouco inclinados a compreender isso. (SCHOPENHAUER, PP §85 [1851], p. 196).

Schopenhauer adiciona, posteriormente a 1851, que os planetas no estágio químico estão se transformando em direção a objetivar os estágios mineral, vegetal, animal e humano. Seria uma transformação direcionada às organizações complexas e orgânicas, sendo o surgimento da vida questão de tempo e oportunidade, visto que a matéria está em transformação pelas forças, que possuem como essência a vontade de viver – sendo que o último estágio a ser alcançado é o da humanidade:

Uma interessante consideração acessória consiste em ter presente à mente como cada um dos planetas que giram em torno de milhares de sóis no espaço, ainda que em seu

estado químico, no qual se oferece o espetáculo da terrível luta das potências mais grosseiras ou passando por um intervalo de paz, já guarda, entretanto, em seu interior as forças mais misteriosas donde surgirá um dia, na multiplicidade inesgotável de suas formas, o mundo das plantas e dos animais, para os quais aquela luta é apenas o prelúdio que prepara o cenário e dispõe as condições de seu surgimento. De fato, não podemos deixar de pensar que aquilo que brama nesses mares de fogo e torrentes de água e que animará essa flora e essa fauna é uma e a mesma coisa. O último estágio, porém, é aquele da humanidade. (SCHOPENHAUER, PP §85 [adição posterior à 1851], p. 196).

Dessa forma, Schopenhauer se utiliza da geologia e da sucessão de faunas, aproximando-as de uma teleologia no sentido de um desenvolvimento e elevação dos estágios de forma a possibilitar até a redenção, com catástrofes e processos físico-químicos guiados por uma razão moral, de maneira a propiciar o surgimento do redentor. Se, em *O mundo*, os estágios são organizados em uma hierarquia atemporal, nos *Parerga*, elas são objetivadas no tempo. E, se na escala, havia uma teleologia para que se alcançasse graus mais altos em uma maneira ideal, aqui, essa tendência é temporalizada, num movimento em direção temporal para o surgimento das manifestações de maior complexidade.

Schopenhauer interpretou temporalmente, nos *Parerga*, estágios separados por grandes revoluções ou catástrofes intermediando a ascensão da flora e da fauna. Mas é preciso notar que, apesar de se apoiar em grandes mudanças que impulsionam a elevação das objetivações da vontade, ainda há um elemento de gradualismo, visto que, por exemplo, dentro de um período como o dos minerais, vários acontecimentos seguem ocorrendo até a próxima grande objetivação. Parece que o catastrofismo forneceu a Schopenhauer uma solução de como considerar a separação dos estágios platônicos de sua teoria e explicar a urgência e a luta que faz ser necessário o surgimento de graus mais altos de objetivação. Estes últimos estabelecem um conflito tão acentuado e uma luta com campo de batalha transformado, ao qual se deve responder proporcionalmente com objetivações mais altas.

7.3 ORIGEM E DESCENDÊNCIA DAS ESPÉCIES

A vida, conforme Schopenhauer, inicia-se em suas formas simples pela *generatio aequivoca*. Em um trecho escrito posteriormente a 1851, afirma que ela pode ser vista a olho nu na germinação abundante de fungos a partir de matéria orgânica em decomposição. Os seres, inicialmente surgidos diretamente da matéria, posteriormente se propagam por sementes:

Entre os exemplos da *generatio aequivoca* visíveis a olho nu, o mais comum é a germinação de *fungos* em todo lugar em que um corpo vegetal morto, seja um tronco, um ramo ou uma raiz apodrece. E de fato, em nenhum outro lugar que não este, mas em regra geral, não isoladamente mas igualmente aos montes. De modo que aparentemente não foi uma semente (esporo) jogada ao cego acaso que determinou o lugar, mas o corpo degenerescente que ofereceu à onipresente vontade de viver uma

matéria adequada, que é imediatamente aproveitada. Que esses mesmos fungos se propaguem depois por meio de esporos não contraria o que foi dito, pois isso se aplica a todos os seres animados que possuem semente e entretanto devem ter nascido um dia sem semente. (SCHOPENHAUER, PP §88b [posterior à 1851], p. 202-3).

Quanto a origem de espécie mais complexas, Schopenhauer inicia o assunto considerando a dificuldade inerente ao tema: “Diante dos problemas mais difíceis, cuja solução quase leva ao desespero, devemos usar os poucos e diminutos dados que temos da maneira mais vantajosa possível para elucidar algo através de sua combinação” (PP §91 [1851], p. 204). Os dados a que ele se refere são os resultados de dois estudos. O primeiro, de Schnurrer, trata do aumento do índice de fertilidade após devastações, afirmando que, “depois que a peste negra despovoou toda a Europa, uma grande parte da Ásia e também da África no século XIV, seguiu-se imediatamente uma extraordinária fecundidade da raça humana e o nascimento de gêmeos se tornou bem frequente” (PP §91 [1851], p. 204). O segundo, de Casper, aborda a proporcionalidade entre as taxas de nascimento e morte: “a mortalidade e a longevidade da população dada de um distrito estão sempre em proporção com o número de nascimentos, de modo que as mortes e os nascimentos sempre aumentam e diminuem em toda parte na mesma medida” (PP §91 [1851], p. 204). Posteriormente a 1851, ele comenta que essa relação está invertida, pois “é o aumento de casos de morte que aumenta os casos de nascimento, não segundo uma influência física, mas segundo um nexó metafísico (...). Assim então, em geral o número de nascimentos depende do número de mortes” (PP §91 [posterior à 1851], p. 204-5). Apoiando-se nesses estudos, Schopenhauer considera que “deve haver uma lei natural pela qual a força prolífica do gênero humano, que é apenas um aspecto particular da força de procriação da natureza, é reforçada por uma causa que lhe é antagonista, isto é, aumenta com a oposição” (PP §91 [1851], p. 205)⁶⁴. Na ocorrência de eventos extremos e ameaçadores para a

⁶⁴ Schopenhauer analisa uma problemática bastante próxima àquela de Malthus que inspirou Darwin a propor a especiação por pressões seletivas. Segundo Schopenhauer, por mais que se diminua o sofrimento do proletariado, ele voltaria a crescer pela reprodução e a miséria retornaria. Mesmo que se consiga “diminuir a miséria das classes inferiores, o número dos proletários [...] aumentaria, e a miséria se estabeleceria sempre de novo. Pois o instinto sexual promove sempre a fome, assim como esta, quando satisfeita, promove o instinto sexual” (PP §91 [1851], p. 208-9). Schopenhauer considera uma intencionalidade da Vontade e uma intervenção metafísica dela em driblar a situação diminuindo a proliferação e impedindo o “mal maior” de uma superpopulação. “Mas a lei a cima mencionada nos garantiria que a coisa não poderia ser levada até uma verdadeira superpopulação da Terra, um mal tão terrível que a fantasia mais viva mal poderia pintar. De fato, conforme a lei em questão, depois que a Terra tivesse recebido tantos seres humanos quantos ela é capaz de alimentar, a fertilidade da espécie cairia até o grau estritamente suficiente para repor os casos de morte, pelo que cada aumento ocasional desses conduziria a população a um nível abaixo do máximo” (PP §91 [1851], p. 208-9). Em meio à superpopulação e à miséria, a vontade iria se autorregular diminuindo a fertilidade. Esse nível de “luta”, como parece interpretar Schopenhauer, não causaria uma ascensão, outra criação criativa da vontade em relação a imposição dos meios, ascendendo em outra forma e nem em uma nova catástrofe, que faria deste mundo pior do que os mundos possíveis, tornando-o impossível. Antes, ele considera que a Vontade faria uma intervenção reguladora através da força prolífica nos níveis de fertilidade para impedir a desgraça e destruição do mundo. Onde Malthus enxergou a competição por recursos limitados em meio ao crescimento exponencial da população, e Darwin, posteriormente, pressões

continuidade da vida, a intensidade da força prolífica aumenta ao ponto de ocorrer a *generatio aequivoca*:

Se admitirmos agora que esta causa hostil à força prolífica atinja um dia, por devastações, epidemias, revoluções da natureza etc., uma dimensão e atividade sem precedentes, então a força prolífica também deveria elevar-se subsequentemente a uma altura inaudita. Se finalmente imaginarmos uma intensificação daquela causa antagonista até o ponto mais extremo da completa extirpação da raça humana, a força prolífica assim comprimida atingirá também um vigor proporcional à pressão, o que conduziria a uma tensão aparentemente impossível, a saber, que a *generatio univoca*, isto é, o nascimento do igual pelo igual sendo impossibilitado, conduziria a uma *generatio aequivoca*. (SCHOPENHAUER, PP §91 [1851], p. 205).

Contudo, os animais complexos não podem surgir espontaneamente da matéria. A sua origem é por meio da *generatio in utero heterogeneo*, sendo que este “*utero*” se remete também a ovos. O processo de geração acontece quando, em um casal favorecido, a força vital entravada da espécie se acumula, eleva-se e produz “uma vez só e excepcionalmente” desde que sejam cumpridas condições complexas, a espécie mais aparentada um grau acima. Este par procria então uma nova espécie:

Todavia, nós não podemos representar isso nos graus superiores do reino animal como se apresenta nos graus inferiores. Assim, a forma do leão, do lobo, do elefante, do macaco e mesmo do homem não pode ter uma origem similar à dos infusórios, entozoários e epizoários, e se desenvolver do lodo do mar fecundado pelo sol até se coagular a partir de um muco ou de uma massa orgânica em decomposição. Sua geração só pode ser pensada como *generatio in utero heterogeneo*, ou seja, quando o útero ou o ovo de um casal animal especialmente favorecido, depois que a força vital de sua espécie, entravada por alguma razão, nele se acumulou e se elevou anormalmente e produziu então, uma vez só e excepcionalmente, numa hora favorável em que os planetas estavam no lugar exato e numa combinação de todas as favoráveis influências atmosféricas, telúricas e astrais, não mais uma forma igual a ele, mas a mais aparentada com ele embora em um grau superior, de modo que esse par dessa vez procriou não um mero indivíduo, mas uma espécie. (SCHOPENHAUER, PP §91 [1851], p. 205-6).

As espécies mais complexas surgem apenas depois “que os animais mais ínfimos viram a luz do dia através da habitual *generatio aequivoca*, seja da putrefação orgânica ou do tecido celular das plantas vivas, como primeiros mensageiros e precursores das gerações animais vindouras” (PP §91 [1851], p. 205-6). Segundo Schopenhauer, esse processo deve ter ocorrido “depois de cada uma daquelas grandes revoluções do globo que extinguiram completamente ao menos três vezes toda vida no planeta, de modo que ela teve que se renovar, mas a cada vez de uma forma mais perfeita, isto é, mais próxima da atual fauna” (PP §91 [1851], p. 205). A penúltima catástrofe deu origem ao macaco e a última, aos humanos: “somente na série animal posterior à última grande catástrofe da superfície da terra aquele processo conduziu

seletivas que geram especiação dentro de uma população, Schopenhauer considera uma vontade que intervém através da força prolífica para evitar a superpopulação e o pior mundo possível.

até o surgimento da raça humana, depois de ter dado origem, na penúltima delas, ao macaco” (PP §91 [1951], p. 205).

O filósofo adiciona, posteriormente a 1851, o que ele chama de o “único modo racional” de pensar a origem de uma espécie: através da mudança morfológica do embrião. Por se tratar de uma adição posterior à formulação da hipótese da *generatio in utero heterogeneo*, percebe-se que o filósofo quis complementar com mais um elemento o modo como a espécie poderia surgir, encontrando uma chave na morfologia e num exemplo em que a metamorfose do feto pode ser visualizada, a saber, a transformação do girino em sapo:

Os batráquios vivem diante de nossos olhos como os peixes antes de revestir uma forma mais perfeita, e segundo uma constatação hoje em dia universalmente aceita, cada feto percorre da mesma forma sucessivamente as formas das classes abaixo de sua espécie até chegar à sua própria. Por que não poderia cada nova e superior espécie surgir através dessa elevação em um grau da forma do feto sobre a forma da mãe que o carregava? – É a única forma de surgimento racional, isto é, pensável racionalmente que se pode vislumbrar. (SCHOPENHAUER, PP §91 [posterior à 1851], p. 206).

A ascensão das espécies, segundo Schopenhauer, não ocorre em uma única linha, mas em múltiplas linhagens que ascendem simultânea e paralelamente:

Temos que representar essa ascensão, porém, não como uma única linha, mas como várias que se elevam umas ao lado das outras. Assim, por exemplo, de um ovo de peixe surgiu um ofídio, uma outra vez um sáurio, ao mesmo tempo, de um outro peixe surgiu um batráquio, deste proveio o quelônio, de um terceiro ainda um cetáceo e eventualmente um golfinho; depois um cetáceo engendra uma foca e por fim a foca gera uma morsa. E possivelmente do ovo de um pato surge o ornitorrinco e do ovo de um avestruz algum grande mamífero. (SCHOPENHAUER, PP §91 [1851, sublinhada adição posterior], p. 106).

Esse processo, segundo Schopenhauer, “teve lugar simultaneamente em muitas regiões da Terra em uma independência recíproca, mas em toda parte ocorreu em graus cada vez mais distintos e determinados, cada um dos quais forneceu uma *species* fixa” (PP §91 [1851], p. 207). A ascensão ocorre simultaneamente em várias regiões independentes, não por uma transformação gradual, mas em graus determinados de espécies fixas: o “processo não se deu portanto por meio de transições sucessivas obliteradas, e também não por analogia com um som que vai gradualmente da oitava inferior até a mais alta, mas de acordo com uma escala que se eleva em intervalos determinados” (PP §91 [1851], p. 207). Segundo Schopenhauer, uma consequência inescapável é que “os primeiros homens nasceram na Ásia do pongo (que quando menor se chama orangotango), e na África do chimpanzé, embora não como macacos, mas já como homens” (PP §91 [1851, sublinhada adição posterior], p. 207). Assim, o filósofo mantém a noção da visão tipológica de espécies fixas: elas não se transformam, mas dão origem por saltos a outra espécie fixa de um grau determinado, superior e distinto da espécie de origem.

Schopenhauer afirma ter tomado a teoria da *generatio in utero heterogeneo* do livro publicado anonimamente de Robert Chambers, o *The Vestiges of the Natural History of*

Creation. Como abordado no capítulo 01, para Chambers, a natureza ascende progressivamente, sendo que a transformação em uma nova espécie se deve a um período prolongado de maturação do embrião no útero. O texto de Chambers exalta o Criador e suas obras. Schopenhauer o critica por cometer um erro comum aos ingleses, de aceitar simultaneamente um mecanicismo estrito da matéria e um Criador inteligente, numa visão de mundo em que tudo o que excede o âmbito do físico é identificado com o deus hebreu. Por isso, Chambers não teria tido clareza com a ideia de *generatio in utero heterogeneo*, associando-a com suposições insustentáveis (PP §91 [1851], p. 207). Segundo Schopenhauer, como um inglês, Chambers tinha uma visão grosseira de filosofia especulativa ou metafísica, incapaz de ter uma compreensão espiritual da natureza, desconhecendo um meio-termo entre as leis do mecanicismo estrito e a fabricação planejada do deus hebreu (PP §91 [1851], p. 207).

Para Schopenhauer, a produção de uma espécie é muito difícil, ao passo que os indivíduos podem ser feitos aos milhares devido a força do instinto sexual e o número desmesurado de sementes:

Se se considera como a natureza, que se preocupa pouco com os indivíduos, vela com um cuidado excessivo pela conservação das espécies graças à onipotência do instinto sexual e à superabundância incalculável das sementes que, no caso das plantas, peixes e insetos, permite frequentemente substituir um indivíduo por centenas de milhares de outros, então se chega à suposição de que, enquanto a produção do indivíduo é fácil para ela, a produção original de uma espécie lhe é extremamente difícil. (SCHOPENHAUER, PP §72 [1851], p. 150).

Por ser árdua a criação original de uma espécie, nos casos de geração espontânea são sempre as mesmas que se objetivam: “nunca vemos o surgimento de uma nova espécie; mesmo a *generatio aequivoca*, quando ela ocorre (o que não podemos duvidar, pelos menos nos epizoários e parasitas em geral) só produz espécies conhecidas” (PP §72 [1851], p. 150). Quanto a possibilidade de da restauração de uma espécie extinta, Schopenhauer, considera que “a natureza não consegue substituir as raras espécies desaparecidas da fauna que agora habita a terra, por exemplo, aquela do pássaro dodô (*Didus ineptus*), ainda que pertencentes a seu plano” (PP §72 [1851], p. 150). Segundo ele, a extinção foi obra da avidez humana e uma peça pregada à natureza.

7.4 A FORÇA VITAL E A METAMORFOSE

Para Schopenhauer, a força vital explicaria a complexidade e a organização conforme a fins do organismo. O filósofo defende a existência da força vital pois, segundo ele, a sua negação, apesar de ter ar imponente, seria falsa e estúpida, na medida em que consideraria o

organismo como “um mero autômato, isto é, um jogo de forças mecânicas, físicas e químicas, que é composta nesses fenômenos ou através do acaso ou graças à intenção de um artífice” (PP §94, [1851], p. 215). Nessa visão, adiciona o filósofo posteriormente, “a vida é uma falsa aparência, uma ilusão” (PP §94 [posterior a 1851], p. 215). A visão mecanicista levaria a aceitar ou o organismo como uma soma de processos aleatórios ou como guiado por uma inteligência divina. Ele explica posteriormente que não se trata de negar que forças físicas e químicas tenham efeito no organismo, mas de afirmar que elas são subjugadas e subordinadas aos fins e ação da força vital, pois somente a ação de forças físicas e químicas não poderia gerar um organismo:

Forças físicas e químicas atuam certamente no organismo animal, mas o que as mantém coesas e as dirige, de modo que um organismo apropriado é produzido, esta é a força vital: ela domina então aquelas forças e modifica sua atuação que é, portanto, a ela subordinada. Crer, ao contrário, que essas forças poderiam produzir por si mesmas um organismo, não é apenas, como dito, falso, mas tolo. – Em si aquela força vital é a vontade. (SCHOPENHAUER, PP §94 [posterior à 1851], p. 216).

O trecho lembra a teoria de assimilação por dominação de *O mundo* (1818), em que os graus superiores dominam e utilizam o fazer-efeito das Ideias mais baixas para se manifestar, subjugando-as para a sua própria objetivação. Assim como em 1818, Schopenhauer nega que forças químicas e físicas pudessem ascender por seus próprios efeitos para níveis mais complexos. Em outras palavras, formas mais complexas são irredutíveis às mais simples e a vida não pode ser explicada pela ação de efeitos químicos: forças físicas e químicas não podem gerar um organismo ou fazê-lo funcionar como um todo, agindo subjugadas pelas Ideias mais alta que corresponde ao organismo.

Segundo Schopenhauer, é a força vital que aparece tanto na consciência de si como na vida sem consciência. A diferença entre as forças não seria essencial, pois todas são vontade, apenas em graus diferentes de objetivação (PP §94 [1851, reescrito/leves alterações], p. 217). Ainda assim, haveria uma diferença entre as forças físico-químicas e a força vital, cuja função é produzir e conservar a forma. As primeiras podem tomar uma matéria repetidamente, ao passo que a força vital se relaciona com a forma em um processo de aparecimento e precisa refazê-lo desde o início pois não retorna à matéria abandonada:

Mas depois que uma força vital abandonou um corpo ela não pode mais tomar a posse dele. A razão para isso é que ela não adere como as forças da natureza inorgânica à mera matéria, mas primeiramente à sua forma. Sua atividade consiste mesmo na produção e conservação (isto é, constante produção) dessa forma. Por isso, tão logo ela se afasta de um corpo, também sua forma, ao menos em suas mais finas partes, é destruída. Mas a produção da forma tem seu processo regular e mesmo planejado na sucessão determinada daquilo que está sendo produzido, isto é, começo, meio e progresso. Por isso a força vital deve, onde quer que ela apareça de novo, começar do início também sua tecelagem, isto é, começar propriamente *ab ovo*. Essa é a razão de ela não poder retomar aquilo que uma vez foi abandonado, retomar uma obra já em decadência, ou seja, não pode ir e vir como o magnetismo. Nisso, portanto, repousa a

diferença em questão entre a força vital e as outras forças naturais. (SCHOPENHAUER, PP §94 [1851], p. 216-7).

Segundo Schopenhauer, se a força vital é, “enquanto força original, enquanto coisa-em-si, como algo metafísico, enquanto vontade –, infatigável, e não precisa por isso de nenhum repouso” (PP §94 [1851], p. 219), já as formas fenomênicas de força vital, como a irritabilidade, a sensibilidade e a reprodutibilidade se cansam e necessitam de repouso, porque “elas produzem, mantêm e controlam o organismo antes de tudo pela superação dos fenômenos da vontade de grau inferior, que têm um direito anterior à mesma matéria” (PP §94 [1851], p. 219). Essa formulação faz coro com as noções de *O mundo*, segundo as quais as funções fisiológicas estão em uma luta com as forças mais baixas que tentam dominar a matéria do organismo, o que explica sensações do corpo, fome, saúde, cansaço, e a morte; sendo uma constante no pensamento do filósofo.

Como visto, Schopenhauer identificou na metamorfose um modo de compreender a transformação e origem de uma espécie, sendo um elemento envolvido na *generatio in utero heterogeneo*. O filósofo explica a metamorfose através dos modos como a força vital age nas formações e transformações (PP §100, p. 230-1). No caso dos insetos, eles são tão pequenos que a força vital agente neles não poderia realizar o que pretende de uma só vez: “a força metafísica que jaz no fundo do fenômeno de um tal animalzinho é tão pequena que ela não pode realizar ao mesmo tempo as diversas funções da vida animal” (PP §100 [1851], p. 230). A força metafísica precisa repartir a sua tarefa executando sucessivamente nos insetos o que ela realiza simultaneamente nos animais superiores, dividindo a vida dos insetos em duas etapas (PP §100 [1851], p. 230-1).

Schopenhauer faz uma analogia entre a diversidade de formas animais com a linguagem: as “diferentes formas animais nas quais a vontade de viver se apresenta estão umas para as outras assim como o mesmo pensamento expresso em diversas línguas de acordo com o espírito de cada uma delas” (PP §102 [1851], p. 232). O filósofo adiciona posteriormente que “as diversas espécies de um gênero podem ser vistas como um punhado de variações sobre o mesmo tema” (PP §102 [posterior à 1851], p. 232), sendo que a “diversidade de formas animais deve ser deduzida do modo de vida diferente de cada espécie e da diferença de finalidades que daí surge” (PP §102 [1851], p. 232).

Para o filósofo, tudo o que existe objetivamente apresenta algo da essência que está na base do fenômeno, correspondendo a uma tendência dela com modificação para os fins: “nada pode apresentar-se que não tenha na essência das coisas-em-si, ou seja, na vontade que está na base dos fenômenos, uma tendência precisamente modificada para lhe corresponder” (PP §102

[1851], p. 232-3). Nenhuma forma de vida, animal ou vegetal, para Schopenhauer, pode ser originada ou explicada apenas pela representação, pois “o mundo como representação não pode fornecer nada por seus próprios meios” (PP §102 [1851], p. 232-3). A variedade não pode ser explicada pelas leis da representação, mas pela essência interna e modificada que as formas refletem: a “variedade infinita de formas e até de cores das plantas e suas flores deve pois ser em toda a parte a expressão de uma essência subjetiva modificada da mesma maneira; ou seja, a vontade como coisa-em-si, que aí se apresenta, tem que ser exatamente refletida por elas” (PP §102 [1851], p. 232-3).

Apesar de tomar o mundo como representação ao assumir o ponto de vista objetivo, as transformações materiais pelas quais ele passa nunca se devem à representação. A matéria, a causalidade e o jogo de forças não poderiam criar a diversidade das espécies, cuja explicação jaz em intencionalidade da vontade. A história do cosmos, da Terra e sua sucessão de faunas é o reflexo do que a una e eterna vontade quer.

7.5 ESPÉCIES E RAÇAS ANÁLOGAS, O SURGIMENTO E A TRANSFORMAÇÃO DAS RAÇAS HUMANAS

O surgimento de espécies semelhantes em condições ambientais semelhantes é explicado por analogia. Segundo Schopenhauer, a comparação de peixes de água doce de países distantes oferece “a mais clara evidência da força criadora original da natureza, que se exerce de uma maneira análoga em qualquer parte em que a localidade e as circunstâncias são análogas” (PP §89 [1951], p. 203). Em locais distantes de mesma latitude e altitude e com correntes de água de mesma extensão e profundidade surgem “ou as mesmas espécies de peixe ou espécies bem semelhantes” (PP §89 [1951], p. 203). A semelhança entre espécies se deve a semelhança entre ambiente de objetivação. Isso explica por que há espécies tão parecidas sem serem idênticas, sendo de mesmo gênero, ao passo que, noutros casos, espécies se dividem em raças e variedades independentes regionalmente. Assim, o elefante africano não descendeu do dócil elefante asiático, nem o aligátor do crocodilo, nem o negro do caucasiano (PP §92 [1851], p. 210).

Em diversas partes da Terra surgiram, sob condições climáticas, topográficas e atmosféricas iguais ou análogas, espécies animais e vegetais iguais ou análogas. Por isso algumas espécies são tão parecidas uma em relação a outra, sem serem idênticas (e este é propriamente o conceito de *gênero*), e muitas se dividem em raças e variedades que não podem ter surgido uma das outras, embora a espécie permaneça a mesma. (SCHOPENHAUER, PP §92 [1851, sublinhados de adições posteriores], p. 209).

Schopenhauer reitera que, a despeito das variedades independentes, elas ainda constituem uma mesma espécie. A progressão das faunas e das espécies não se associa com a descendência física comum, pois a mesma espécie pode se originar em áreas distintas sem haver vínculo causal entre elas. Segundo o filósofo, é absurdo pensar que todos os carvalhos descendem de um primeiro carvalho, todos os ratos de um primeiro casal de ratos, ou todos os lobos de um primeiro lobo: “a unidade da espécie não implica de modo algum unidade da origem e da descendência de um único par. Esta é, em geral, uma suposição absurda” (PP §92 [1851], p. 209). Schopenhauer nega a origem de uma espécie de uma única região ou de um único par, pois a natureza repete em toda parte seu processo de progressão devido ao seu cuidado excessivo que ela tem com suas criações: a natureza não deixaria a existência de uma espécie depender de uma chance única de objetivação. Antes, ela aproveita as oportunidades para objetivar as espécies que ela tanto preza:

a natureza repete, sob as mesmas condições, mas em lugares diferentes, o mesmo processo, e é muito cuidadosa para permitir que a existência de uma espécie seja tão precária, sobretudo a de espécies superiores, jogando seu destino em uma única cartada e submetendo sua obra tão arduamente realizada a milhões de circunstâncias casuais. Antes, ela sabe o que quer, o sabe decididamente, e então põe mãos à obra. A oportunidade, porém, nunca é inteiramente única e isolada. (PP §92 [1851], p. 209).

Segundo Schopenhauer, a espécie humana surgiu de indivíduos de macacos superiores depois da última catástrofe. A data desse surgimento, 6.000 anos atrás, aparece rapidamente em um trecho do capítulo XV dos *Parerga* e também nos *Suplementos*. Baseando-se na existência de três raças originais, Schopenhauer considera que a espécie humana teria surgido em três regiões no velho mundo:

Não obstante, a espécie humana muito provavelmente surgiu apenas em três regiões, já que temos apenas três tipos claramente diferenciados que apontam para raças originais: o caucasiano, o mongólico e o etíope. E essa origem só pode ter ocorrido no velho mundo. Pois na Austrália a natureza foi incapaz de produzir sequer um macaco, na América ela produziu apenas o macaco de caudas longas, não o de caudas curtas, sem falar na espécie superior de macacos sem cauda, que constitui o último degrau antes do homem. *Natura non facit saltus*. Depois, o surgimento do homem não pôde dar-se senão entre os trópicos, pois em outras zonas o homem recém-nascido não teria sobrevivido ao primeiro inverno. Pois ainda que não desprovido do cuidado maternal, ele cresceu sem nenhuma instrução e não herdou conhecimentos de nenhum ancestral. O bebê da natureza tem que repousar em seu seio quente antes que ela resolva lançá-lo no rude mundo. (SCHOPENHAUER, PP §92 [1851], p. 210).

As raças humanas por terem nascido na região de zonas quentes nos trópicos teriam a cor de pele negra ou moreno escuro. Esta seria, “sem diferença de raça, a cor verdadeira, natural e própria da espécie humana, e nunca houve uma raça naturalmente branca (...) Apenas nos trópicos o homem está em casa, e lá ele é sempre negro ou moreno escuro.” (PP §92 [1851], p. 210). A cor branca não seria natural da espécie, mas uma mudança decorrente de migrações para lugares frios: “depois que o homem se propagou por muito tempo fora do seu único habitat

natural, entre os trópicos, e como consequência dessa extensão, sua espécie se expandiu até as zonas frias e ele se tornou claro, e finalmente branco” (PP §92 [1851, adição posterior sublinhada], p. 211). A mudança de cor teria o clima como fator de determinação: “somente em consequência das influências climáticas das zonas frias e temperadas, a linhagem humana europeia se tornou gradualmente branca” (PP §92 [1851], p. 211). A transição de cor é gradual e pode ser vista “pelos ciganos, tribo hindu que desde o início do século XV leva uma vida nômade na Europa e cuja cor fica bem no meio entre aquela dos hindus e a nossa” (PP §92 [1851], p. 211).

A cor se deve tão somente a causas físicas decorrentes da mudança do habitat natural de clima quente, em que a luz e o calor produzem “uma lenta, mas constante, desoxidação do ácido carbônico que em nós escorre pelos poros sem se decompor; o que deixa atrás de si carbono suficiente para a coloração a pele” (PP §92 [1951], p. 211). A mesma causa agiria nas populações brancas sujeitas a trabalhos penosos, possuindo a pele mais escurecida pois o suor em demasia provocaria um efeito análogo ao clima quente. De qualquer forma, segundo o filósofo, “o Adão de nossa raça deve ser concebido como negro, e é ridículo ver os pintores representarem esse primeiro homem como branco, uma cor produzida pela descoloração” (PP §92 [1851, adições posteriores sublinhadas], p. 212). Para Schopenhauer, as raças humanas se relacionam e são definidas pelo local de origem e não pela cor da pele, pois esta é contingente e dependente da quantidade de sol recebida e do processo de perda de carbono da epiderme. Por isso, Schopenhauer critica o procedimento de etnógrafos que, assim como Buffon, falam “tranquilamente da raça branca, da amarela, da vermelha e da negra, tomando por base de sua classificação a cor, enquanto na verdade essa não é nada essencial” (PP §92, [1851], p. 213).

Além da cor, outras mudanças ocorrem ao homem devido à migração. Fora de sua zona quente de origem, a raça humana “só poderia subsistir por meios artificiais, passando o inverno em estufas, como plantas exóticas, e com isso foi se degenerando aos poucos e primeiramente na cor” (PP §92 [1851], p. 213). O novo habitat de clima frio faz necessário o aperfeiçoamento nas artes para compensar as condições naturais, e este é, segundo Schopenhauer, a origem da civilização, desenvolvida para fins de sobrevivência e conservação em um novo habitat difícil. O motivo de as civilizações mais elevadas serem brancas se deve ao fato das necessidades sentidas pelas tribos imigrantes para o norte, que “se tornaram gradualmente brancas em sua luta contra as necessidades criadas pelo clima, tiveram que desenvolver toda sua força intelectual, inventar e aperfeiçoar todas as artes para compensar a parcimônia da natureza” (PP §92 [1851], p. 213).

Seria natural ao homem ser vegetariano. Porém, ao se “expandir para as zonas mais frias, ele teve que contrabalançar o clima não natural com uma alimentação não natural. No norte propriamente dito, não se pode sobreviver sem carne animal” (PP §92 [1851], p. 213-4). No norte, o “homem se tornou então ao mesmo tempo branco e carnívoro” (PP §92 [1851], p. 213-4). Também, devido às vestimentas pesadas, o homem “adquiriu uma característica impura e repugnante que os outros animais não possuem, ao menos em seu estado natural, e que ele deve combater através de constante e especial asseio para não se tornar repulsivo” (PP §92 [1851], p. 213-4).

Baptista e Aldana (2017, 2019) identificaram nessas ideias de Schopenhauer acerca da transformação da cor da pele humana um transformismo ao modo lamarckiano. Contudo, Schopenhauer não deu um status de naturalidade a essa transformação, mas, sim, de uma artificialidade criada pela necessidade de uma raça ao habitar um local inadequado e hostil. Ainda, é preciso lembrar que, nos *Suplementos*, a vontade da espécie guia o impulso sexual para tentar retornar ao tipo originário e a cor dos olhos e cabelos escuros, como se a vontade quisesse corrigir essa mudança em prol de sua Ideia original, da Beleza da espécie e do que ela deseja e quer nesse grau de objetivação. É possível identificar uma semelhança da teoria de Schopenhauer com uma teoria de degeneração: o tipo originário feito pela natureza estava em seu esplendor, quando no momento da objetivação originária, e vai, gradativamente, degenerando com a mudança das condições empíricas e espera retornar àquele tipo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Após a análise da noção de espécie em vários momentos da obra de Schopenhauer, pode-se mostrar como ela se desenvolveu ao longo da obra, especialmente no que se refere à transição e sucessão temporal do mundo como representação. É possível indagar acerca da relação entre os elementos existentes na obra de juventude e de velhice, se houveram desdobramentos ou novidades, quais problemas e dificuldades surgiram entre as formulações e como mudanças podem se relacionar em uma filosofia que consiste em um pensamento único e sistema orgânico. Devido à unidade do sistema e às reedições, a tese da conversão ao evolucionismo, defendida por Lovejoy, consiste em uma leitura um tanto forte e unilateral porque a história da natureza parece ser o desdobramento de uma base que já existia em *O mundo*. Conclui-se que a resposta à questão se Schopenhauer formulou ou não um evolucionismo deve-se, em parte, ao olhar do intérprete ao texto. Ainda assim, o melhor modo de interpretar o filósofo é contextualizá-lo dentro de sua época, caracterizada como um período de transição entre noções fixistas e de transformação da natureza, sendo a mistura de elementos em Schopenhauer expressão dessa transição. Propõe-se a hipótese de que Schopenhauer não poderia facilmente abandonar a noção de espécie fixa, pois ela está em sustentação mútua com outras partes importantes do sistema. Ainda assim, houve esforço do filósofo em readaptar seu sistema a várias descobertas feitas ao longo de sua produção filosófica.

- Etiologia e historicização

Desde *O mundo*, Schopenhauer estabelece que o fundamento da representação é a causalidade no tempo e espaço, na qual existe a multiplicidade de indivíduos. Quando se pergunta por um mundo em evolução, é desse ponto de vista que se trata, da mudança temporal da matéria em um ordenamento causal que vai dos estados mais simples aos mais complexos. Os elementos de base para uma história cosmogônica, geológica e biológica estavam contidos parcialmente ou potencialmente em *O mundo* quando o filósofo afirma que o materialismo, a vertente que toma o mundo como representação como objeto, ascende das forças físicas, às químicas até às orgânicas, sendo estes os estágios de objetivação da vontade. Desde *O mundo*, a concepção histórica dos estágios do desenvolvimento do mundo material parece estar em estado latente, mas sem ter recebido uma formulação explícita ou desdobramento mais detalhado por parte de Schopenhauer.

Um fator que pode explicar a demora desse desenvolvimento é o foco e a importância que o filósofo coloca na Vontade atemporal, que dá significado ao fenômeno, e não ao fenômeno *per se* e seu encadeamento causal. Isso se mostra especialmente quando o filósofo afirma que a história não é significativa para a metafísica, pois a metafísica investiga aquilo que é eterno e se manifesta sempre no tempo presente, que é a única forma de objetivação da vontade de vida. Também a etiologia nunca pode alcançar outro âmbito que não o encadeamento dos fenômenos segundo o vínculo de causas e efeitos e, até os *Parerga*, o filósofo reitera que a representação ou a causalidade não podem criar nada por si mesmas, isto é, os movimentos materiais não têm a capacidade de criar novas formas.

Mas, mesmo nesse papel secundário, a abordagem histórica e etiológica do ponto de vista objetivo do mundo ganha espaço ao longo dos escritos de Schopenhauer, movimento que pode ser visto perpassando *Sobre a vontade*, os *Suplementos* e culminando nos *Parerga* em 1851, além de receber adições durante a década de 1850. Schopenhauer desenvolve o lado histórico da representação, mesmo que somente neste âmbito de consideração, a saber, como uma representação do sujeito, que projeta um passado e futuro infinitos, baseando-se em suas próprias formas de cognição e percorrendo abstratamente uma linha de aparências. A historicidade das manifestações da vontade, no entanto, não interfere na Vontade, que é sempre a mesma, una e fixa, independente do fluxo de nascimento e morte de suas manifestações múltiplas, voláteis e efêmeras.

Em 1818, o filósofo afirma que as ciências da natureza se baseiam na morfologia e na etiologia, ou seja, o estudo das formas e forças e das leis naturais que regem a sua manifestação. As ciências apoiam-se no princípio de razão e permanecem investigando sempre apenas a superfície do mundo. Somente a filosofia, enquanto metafísica da vontade, ao lançar o olhar para dentro, encontra a complementação da natureza pelo “outro lado do mundo”, identificando nos fenômenos as manifestações graduadas daquilo que o sujeito encontra em sua subjetividade como vontade. Somente o lado interno dos fenômenos esclarece o mundo objetivo analisado pela ciência. Assim, apesar de tardiamente formular essa história da natureza, o filósofo continua a considerar secundários os conhecimentos que provêm das formas do princípio de razão. A história da natureza não é explicativa por si mesma; nem ela nem as ciências empíricas têm alcance metafísico, e fenômenos físicos são incapazes de, por si mesmos, constituir e complexificar as manifestações. Desse modo, a transformação material no tempo só se explica pela ação livre da vontade e suas objetivações cegas. Apesar de Schopenhauer continuar negando a história da natureza e a etiologia como fator explicativo, é interessante que o filósofo

se aproxime cada vez mais da causalidade das aparências, temporalizando aquela escala das forças que ascende do simples ao mais complexo no tempo em um modelo desenvolvimentista.

Por toda a obra, o estatuto do mundo real permanece problemático: é uma representação do sujeito vinculada a uma antinomia que não se resolve, mantendo uma tensão até as últimas formulações. A antinomia é, primeiramente, formulada na §7 de *O mundo*; continua como aspecto chave em *Sobre a vontade*, quando o filósofo trata do desenvolvimento físico do entendimento animal; é reafirmada nos *Suplementos*; e reaparece como um problema metafísico central da historicização das objetivações da vontade nos *Parerga*. Nesta última obra, Schopenhauer aborda a antinomia, sustentando, simultaneamente, a veracidade das duas teses: a primeira, da idealidade transcendental do mundo e sua dependência da cognição animal, e a segunda, que a consciência é uma manifestação bastante tardia do mundo material, resultado de uma longa série temporal e causal de transformações ascendentes. Apesar de uma das teses postular necessariamente a temporalidade, esta não havia sido tratada pelo filósofo, que sempre deu maior relevância a uma abordagem ahistórica da essência atemporal que se manifesta no fenômeno. Por isso, mesmo quando essa historicidade é abordada nos *Parerga*, ainda aparece conjuntamente ao problema da idealidade do tempo e possuindo uma existência meramente hipotética, pressupondo as formas da consciência para um tempo no qual ela não existia. Assim, conclui-se que a temporalização é a continuação de um movimento da obra, o desenvolvimento complementar ou desdobramento cobrado pelas bases e fundamentos da filosofia de Schopenhauer.

- Surgimento e desenvolvimento das espécies

Assim como no caso da temporalização do mundo conforme a etiologia, pode-se afirmar que o tema do surgimento das espécies se desenvolve ao longo da obra, baseada nos pressupostos de início do sistema. Em resumo, pode-se ver esse movimento nos seguintes parâmetros.

Em *O mundo*, há a base do pensamento, das espécies enquanto graus de objetivação da vontade que se englobam se tornando mais complexas. Schopenhauer assume as espécies como Ideias em sentido platônico, formulando uma hierarquia ideal que se reflete na empiria. Ele nega a teleologia teológica e antropomórfica, e constrói uma metafísica da vontade que pretende dar a chave interna de compreensão dessas espécies, isto é, o que elas são em sua essência. A princípio, seu foco é uma visão idealista de espécies, com uma explicação muito breve e vaga sobre como as Ideias se englobam idealmente até atingir maior complexidade,

elevadas por um conflito metafísico por conquista e manutenção de matéria. Ainda, o filósofo não deu importância à explicação de como a reprodução acontece, por se tratar meramente de um assunto da etiologia acerca da procriação do igual pelo igual. A adequação mútua entre os graus de objetivação é estabelecida de modo independente e alheio à temporalidade, inclusive com os graus mais baixos adequando-se aos mais altos que posteriormente surgirão no mundo empírico. A noção tipológica de espécie fundamenta grande parte da metafísica da natureza, da estética e da ética de Schopenhauer, sendo uma noção articulada a vários pontos da doutrina, mantendo relações com o restante do sistema.

Em *Sobre a vontade na natureza*, há a maior elaboração tanto da teleologia da vontade que fundamenta a morfologia animal quanto da transição dos reinos mineral, vegetal e animal. Nesse escrito, Schopenhauer mostra como a vontade atemporal e cega gera organismos adaptados com armas necessárias para uma luta, sendo o intelecto um desses artificios. Além disso, ele nega que o tempo poderia causar transformações nas morfologias, criticando essa hipótese da teoria de Lamarck. Schopenhauer apresenta como a vontade toma uma forma animal a partir de uma soma de anseios que se reflete em órgãos específicos, harmoniosos e em um equilíbrio parcimonioso. E fornece uma explicação metafísica de como cada espécie tem determinada estrutura relacionada com o meio e outras espécies através do idealismo transcendental, da metafísica da vontade e em contraposição a teologia natural. As adições de 1854 sugerem que o problema da osteologia e a necessidade de assumir a descendência das formas surgiram posteriormente, assim como a realização de que algumas espécies não receberam o intelecto necessário para sobreviver.

Os *Suplementos* possuem uma abordagem próxima àquela de *Sobre a vontade*, e trazem mais elementos, como a aceitação de uma história geológica da Terra com a ocorrência de catástrofes e a substituição sucessiva de quatro faunas. Há maior desenvolvimento da teleologia como guia da ciência e do uso científico das causas finais, assim como a defesa de que formas animais surgem da matéria ascendendo em formas análogas entre os continentes. Nesse escrito, a visão tipológica de espécie e a concepção da existência da espécie é essencial, pois fundamenta os comportamentos dos indivíduos em prol da vida da espécie, a atração sexual, a hereditariedade de caráter, a ascensão de faunas análogas e o descaso com os indivíduos. Aparece, pela primeira vez, as noções do homem ser um grau superior ao do macaco, do qual ele mantém as mãos, e de que haveria uma população miscigenada povoando a América.

Nos *Parerga*, há uma temporalização do surgimento das espécies e a explicação de como, materialmente, uma espécie fixa pode se originar na representação. Para o filósofo, o

processo é iniciado pela geração espontânea de formas vivas simples que tomam o estofa orgânico em putrefação disponível; posteriormente, as formas de vida complexas ascendem por um superdesenvolvimento embrionário. Somente nos *Parerga* Schopenhauer assume a dificuldade de explicar a origem física de uma espécie: se antes a reprodução não tinha relevância, agora, ocorre o problema de identificar de onde e como uma nova espécie surge. Esta questão leva Schopenhauer a postular linhas de descendência, de progressão dos animais por meio de saltos que ocorrem nos ovos ou útero, ascendendo um nível acima dos pais por metamorfose.

Ao temporalizar a escala metafísica das Ideias, Schopenhauer mantém o fixismo das espécies, utilizando um modelo de saltos súbitos entre espécies fixas originando umas às outras, que se manifestam causalmente no tempo quando possibilitado pelo nexa causal quando preenchidas todas as condições causais de seu surgimento. No caso de espécies complexas, o processo envolve um momento pós-catástrofe, uma tensão e acúmulo da força prolífica e circunstâncias ambientais específicas – as condições telúricas, atmosféricas e astrais. As espécies complexas não surgem do mero fluxo natural das coisas e nem por transformações sucessivas, pois, na normalidade, a vontade tende a conservar as espécies ao longo do tempo infinito. Chama a atenção a gênese humana feita por Schopenhauer: há cerca de 6.000 anos, símios superiores deram origem às três raças dos primeiros humanos. As raças fariam referência às objetivações originárias em locais distintos e em áreas tropicais, onde o homem originalmente seria negro e vegetariano; e se artificializa e se embranquece ao avançar para um habitat hostil, vestir vestimentas pesadas e desenvolver a técnica para remediar as dificuldades climáticas.

Para lidar com as dificuldades do sequenciamento temporal dos seres, Schopenhauer buscou a solução do problema num desenvolvimento súbito de ideias fixas, numa história da representação teleologicamente guiada por catástrofes e trocas de faunas, unindo a necessidade da temporalidade das espécies pressupostas pelo princípio de razão sem abandonar a hierarquia lógica e ideal de graus de objetivação da vontade ou Ideias platônicas. E, de certa maneira, a teoria da assimilação por dominação de 1818 se relaciona com a teoria da *generatio in utero heterogeneo* de 1851. Se, em *O mundo*, as Ideias se englobam num plano ideal, nos *Parerga*, esse processo de englobamento ocorre dentro do útero ou ovo, possibilitando o surgimento de uma espécie que até então esperava a oportunidade para se manifestar. Nessas linhagens, a espécie nova no útero engloba as espécies anteriores e inferiores, perpassando a forma e herdando características preexistentes do filo.

Assim, nos escritos de 1850, Schopenhauer avança na compreensão do desenvolvimento das faunas, elaborando uma explanação da origem de uma nova espécie vinculada um esquema completo de evolução, além de adicionar casos problemáticos, como a questão da extinção do dodô, o qual, o filósofo parece indicar pela sua formulação textual, não conseguiria mais se manifestar por ter perdido seu vínculo causal, a despeito de pertencer ao plano da vontade. Também na década de 1850, o filósofo adiciona trechos que transparecem sua crença de que todos os planetas e satélites, por serem constituídos de matéria cuja essência íntima é vontade de vida, eventualmente manifestam a vida; possivelmente em formas sem circulação sanguínea ou respiração, da mesma maneira como na Terra a fauna e flora estavam adaptadas a viver sob condições diversas e também se adaptariam, por exemplo, caso não houvesse a eclíptica e as primaveras. O filósofo afirma, ainda, que se deve torcer para que o planeta que supostamente explodiu ainda não tivesse desenvolvido a vida, além de comentar como astrônomos distantes assistiriam ao espetáculo dos planetas brilhantes. E, em adição de 1854 de *Sobre a vontade*, ele adiciona um trecho considerando o mistério que a forma do tamanduá representaria para os próximos seres racionais vindos depois de uma nova grande catástrofe.

Uma noção constante no pensamento do filósofo é a de instinto. Ela aparece rapidamente em *O mundo*, como uma forma de visualizar o cego fazer-efeito da vontade; em *Sobre a vontade* há uma breve menção com o mesmo sentido; e, nos *Suplementos*, essa relação é melhor explorada pelo filósofo: além de ser um modo de visualizar como a vontade age, o instinto se refere à vontade da espécie, guiando o comportamento e finalidade dos indivíduos para a autoconservação e a procriação. O mesmo ocorre com a humanidade, mas o instinto, no caso o sexual, se coloca em função, não somente de reproduzir a forma, mas de retornar ao tipo originário da espécie. A despeito de aceitar uma mudança da humanidade no tempo com variações devido a migrações para regiões hostis há, por trás do instinto, a busca pela volta ao tipo original da espécie. O embranquecimento, envolvendo a cor dos olhos e dos cabelos, assim como a cor branca tornada uma segunda natureza, seria como uma variedade anômala da espécie, desviada do tipo natural, o qual a vontade da espécie tenta reestabelecer guiando o instinto sexual em direção à Beleza da espécie. Assim, vê-se o fixismo de Schopenhauer aparecer na metafísica do amor sexual: por mais que assuma uma variação possível devido a condições físicas e pela reprodução entre pessoas desarmoniosas entre si, há uma tendência interna a retornar à Ideia, à originariedade da vontade na determinação dessa forma. Assim, as mudanças não são uma transformação em processo aberto, mas uma certa degeneração ocasionada por meios físicos e que a vontade deseja neutralizar.

O texto do *Parerga* apresenta uma teleologia quanto à constituição do sistema solar e dos planetas (que nos *Suplementos* havia sido formulada no contexto de uma especulação transcendente). Em *O mundo*, a fonte da teleologia interna e externa é localizada no entendimento, e as adequações entre Ideias ocorrem independentemente de espaço e tempo, na teoria do englobamento dos graus mais baixos pelos superiores num plano hierárquico atemporal com a tendência à complexificação crescente, onde o reino inorgânico se organiza e se adapta pressentindo e possibilitando o aparecimento dos níveis mais altos. Nos *Parerga*, as objetivações são temporalizadas, mantendo-se a noção de direcionamento interno das aparências para a progressão e complexificação no tempo, contando com uma união entre causa eficiente e causa final em um processo que envolve todos os planetas, acentuando-se a especulação de uma teleologia do direcionamento à ascendência em graus, o surgimento da vida e, por fim, do negador da vontade. Se em *O mundo*, há a ideia de que, se o ser humano, o topo da pirâmide hierárquica de seres, parasse de se reproduzir, pela castidade e negação da vontade, eventualmente toda a cadeia de seres deixaria de existir, pois a existência da escala depende de sua completude, ou seja, a existência do topo; nos *Parerga*, o negador da vontade aparece como, possivelmente, o passo final do desenvolvimento causal e a reversão de todo o processo, como o estágio final que torna desnecessário (por razões morais e não físicas) que se tenha mais uma catástrofe e mais uma elevação das espécies. Seja do modo ideal ou temporal, o homem tem o papel central no desenvolvimento e sem ele, o todo fica sem sentido e quiçá nem existiria, o que mostra que a visão de Schopenhauer não está livre de um antropocentrismo.

- Dificuldades da teoria

É provável que alguns elementos adequados ao sistema tenham surgido para o filósofo ao longo de 50 anos de estudo e escrita. Seria estranho se isso não acontecesse; pois teria que se assumir que, a despeito do avanço da ciência e do interesse de Schopenhauer no desenvolvimento científico, esse saber não teria abalado seu pensamento, interferido no sistema ou direcionado novos caminhos e relações.

A teoria de Schopenhauer parece se enredar em dificuldades com o passar do tempo, e parece resolver, no máximo, parcialmente os problemas. Por exemplo, a partir dos *Suplementos* aparece a questão da extinção. As espécies são atos atemporais, de forma que todas as espécies, mesmo as extintas, possuem o mesmo “direito de consideração”, ou seja, a Ideia de leão teria uma existência equivalente à Ideia de dodô, apesar desta ter perdido o seu vínculo causal e não mais existir fenomenicamente. A despeito da vontade querer manter as suas

criações a todo custo, utilizando os indivíduos para esse fim, as espécies podem desaparecer e não conseguem se objetivar novamente. O caso do pássaro dodô se apresenta como um problema para Schopenhauer na década de 1850 em dois textos: nos *Parerga*, como uma parte do plano da natureza que não pode mais se objetivar (extinção interpretada como uma peça que o homem pregou com avidez na natureza); e, em 1854 em *Sobre a vontade*, constitui um problema a respeito do porquê a vontade criaria uma espécie que não recebe intelecto o suficiente para a sua sobrevivência. Também o problema dos órgãos inúteis surge nos *Suplementos*, onde o filósofo assume que órgãos pertencentes a gêneros maiores se mantêm nas espécies, como resquícios que precisam ser indicados apesar de não cumprirem mais a sua função. Além desta dificuldade, também é mencionado o problema da osteologia, a saber, que o esquema vertebral não pode ser explicado pela teleologia, mas precisa ser assumido como uma base arbitrária a partir da qual a vontade cria as formas.

A história geológica, o reino das plantas e as três grandes faunas sucessivas divididas por catástrofes aparecem como passos necessários até a manifestação da quarta, supostamente última e mais rica fauna, que possui a maior pluralidade de seres. Essa adesão ao catastrofismo fornece uma explicação dos saltos da vontade condizente com a negação do transformismo: as espécies não se transformam em outras, mas dão origem às outras em graus delimitados e existentes num plano ideal após cada revolução da superfície da Terra que altera as condições do campo de batalha ao qual a vontade se readapta elevando as suas objetivações, sendo as próprias catástrofes hipoteticamente guiadas por uma razão moral de alcançar, por fim, o estágio do negador da vontade. Contudo, Schopenhauer não aborda o problema da razão da vontade destruir a sua criação para surgir a próxima se ela se importa em manter as espécies ou Ideias.

Há contradições mais pontuais, como, por exemplo, a origem e a transformação da raça humana, que recebeu diferentes formulações. Nos *Suplementos*, há uma origem hindu para os europeus, e, no *Parerga*, há três raças originárias e a artificial dos europeus. Outro exemplo de caso pontual é o filósofo afirmar uma força prolífica que aumenta as objetivações quando tensionada, mas, em outro momento ponderar que tal força autorregularia a fertilidade para evitar a superpopulação de humanos. Outra questão seria o detalhamento de como as espécies complexas surgiriam depois das catástrofes caso a vida tivesse sido em grande parte extirpada; seria necessário assumir ou um certo grau de sobrevivência após cada revolução ou um reinício gradual de uma série mais elevada, ressurgindo primeiramente as plantas e animais simples espontaneamente da matéria em putrefação restante das mortes ocorridas na revolução anterior da crosta terrestre. Se se assumisse que o penúltimo mundo que possibilitou o surgimento do

macaco fosse totalmente destruído, seria difícil imaginar como teria surgido o homem, por seria necessário, nesse caso, assumir que a escala se desenrolaria novamente, até alcançar de novo o grau dos símios. O fato de o filósofo não dar detalhes desse processo de desenvolvimento pode ser indicativo das dificuldades em compreender como se daria a manifestação temporal da escala de entes, sem especificar realmente qual seria o grau de destruição de cada catástrofe, isto é, se haveria uma extirpação total das formas de vida ou se alguns indivíduos das espécies conseguiriam sobreviver para dar origem a espécies mais complexas. Por exemplo, no caso do ser humano originado de primatas ainda existentes como o orangotango e o chimpanzé, se precisaria assumir que alguns indivíduos devem ter sobrevivido à última catástrofe que, portanto, não teria destruído a totalidade das formas de vida. Como dito, são dificuldades da teoria que infelizmente Schopenhauer não abordou exaustivamente.

Também, Schopenhauer considera um direcionamento interno da vontade à complexificação, com um estágio último de manifestação ao qual depois não faz sentido ter nenhuma elevação nas aparências, e portanto, nenhuma nova revolução da crosta (apesar de nos *Suplementos* ele levantar essa possibilidade de uma nova catástrofe devido ao delicado equilíbrio do planeta, inclusive adicionando elementos possíveis de destruição na edição de 1859). Como há uma razão moral, não é a ocorrência da catástrofe que faz consequentemente a vontade aumentar a complexidade; antes, é a vontade que internamente guia o acontecimento de catástrofes, tendo como intencionalidade alcançar o grau de objetivação que permite sua negação. É difícil entender por que a vontade usaria quatro faunas distintas e a destruição das primeiras para conseguir alcançar esse sistema final, a qual ela buscaria manter a todo custo. Essa teleologia e direcionamento teria um status pouco claro: há uma direção da matéria em direção à complexidade e à vida, mas essa teleologia é posta pelo entendimento; além disso, o filósofo defende que não há *télos* final ou satisfação do querer, mas há um ponto em que se torna possível negar o querer; também, os fenômenos se constroem teleologicamente, mas não todos, por exemplo, a eclíptica da terra não seria teleológica, e a explosão de um planeta seria algo gravemente antiteleológico.

Outra dificuldade seria unir a escala fixa e eterna dos graus de manifestação com a pluralidade de formas de vida que poderiam existir na Lua e em outros planetas. Se poderia pensar que, se Schopenhauer formula uma escala hierárquica fixa de tipos, isso levaria a avaliar que em qualquer planeta haveria a tendência a manifestar precisamente as faunas que mais altas, os animais e o ser humano, ou formas análogas desses graus de objetivação. Assim, é difícil compreender como seria a adequação entre um plano fixo da vontade e uma multiplicidade possível de formas de vida adaptadas a lugares diferentes, o que se torna especialmente

complexo, pois Schopenhauer considera a humanidade como um estágio final. É somente possível especular se ele chegou a refletir sobre a possibilidade de uma espécie redentora análoga ao ser humano surgir em outros planetas, adaptada à falta de atmosfera, sem possuir circulação e respiração, com o propósito de negar a vontade. Entretanto, não há nenhum indício textual que o filósofo tenha refletido acerca dessa possibilidade.

Quanto a brevidade da apresentação da história da natureza nos *Parerga*, é importante apontar que Schopenhauer não era pesquisador dedicado estritamente a este tema. As espécies são uma parte muito importante de seu sistema, porém, não são seu foco de estudo. A abordagem da sucessão de espécies é articulada estritamente à sua metafísica. Assim, trata-se da ciência natural conforme um filósofo metafísico interessado em aspectos universais revelados no fenômeno, quais seriam seus significados íntimos e o que eles revelariam da essência que se expressa em tudo. Assim, o filósofo trata relativamente pouco da questão da sucessão das espécies no tempo, deixando muitas pontas soltas, dificuldades em suspenso e consequências não abordadas. A brevidade do tratamento da questão das espécies pode ser explicada tendo em vista que este era um entre dezenas de outros pontos de interesse a que o filósofo se dedicava.

- Conversão do sistema a um esquema evolutivo?

Nos *Parerga*, Schopenhauer aparenta ter reconhecido uma evolução em sentido amplo, de uma história da natureza que se desenvolve numa linha temporal ascendente. Mas ainda assim, com um vocabulário e uma concepção característica de um período pré-darwiniano. Vale notar, novamente, que a consideração de uma história da natureza não é um sinônimo de evolucionismo, pois uma teoria de evolução envolve a ideia de espécies em transformação em um processo aberto, infinito e gradual. Conforme Mayr (1982), não são verdadeiramente teorias evolutivas aquelas que abordam o desenvolvimento de potenciais imanentes, do desdobramento de planos divinos ou da temporalização de escalas ideais hierárquicas. Este é ponto chave para a compreensão do tema: no século XIX, naturalistas podiam aceitar que a Terra tinha uma história longa; mas aceitar que o universo e os planetas são antigos não significa ser um evolucionista, ou seja, assumir que há uma sucessão de faunas, que há estratos geológicos muito antigos de mundos não mais existentes é muito diferente de assumir que as espécies se transformam umas nas outras num processo infinito no tempo, porque pode-se aceitar uma longa história da Terra e das faunas sem aceitar a transformação de espécies, como foi feito por exemplo por Cuvier.

A história da natureza de Schopenhauer vem acompanhada de um fixismo de espécies guiado teleologicamente e com um suposto ponto final moral. Não se trata de uma transformação, mas da origem de espécies num processo fechado e determinado metafisicamente e que guardam características da linhagem. O sistema de Schopenhauer apresenta características de teorias que se aproximam da evolução, mas não são de fato: é uma temporalização de uma escala fixa hierárquica, um desdobramento progressivo de algo potencial já contido que quer se manifestar e contando com um ponto final da evolução: o processo de desenvolvimento culmina no humano, especificamente no santo e no asceta, que reverte o processo pela negação da vontade. Assim, Schopenhauer não traça nenhuma ideia de que o processo de surgimento de novas espécies continuaria no futuro. Além disso, quando Schopenhauer afirma que uma espécie descende de outra, ele parece ter em mente a ambiguidade de se referir tanto a escala atemporal e hierárquica das espécies, quanto o modo como essa escala se objetiva materialmente no mundo. A descendência das espécies envolve tanto o fixismo ideal e atemporal quanto o desdobramento empírico e material e, em ambas as perspectivas, o processo não é aleatório, pois envolve a intenção efetiva da vontade em percorrer a série hierárquica, que fenomenicamente surge de outras espécies preexistentes mantendo traços do tipo.

Em muitos trechos, especialmente quando trata do surgimento físico do cérebro na natureza, Schopenhauer se aproxima de uma concepção evolutiva, o que pode explicar o uso do termo por comentadores. Mas, mesmo ao estabelecer essa gênese física e gradual, não era a mudança de espécies e ascensão das formas de vida que estava em jogo. O interesse era complementar o idealismo transcendental de um lado fisiológico e físico, fortalecendo a tese de que a representação é ilusória, visto que é a produção de um órgão físico que surge devido a finalidades egoístas, de sobrevivência e autoconservação. A abordagem seria próxima de uma evolução em sentido amplo, do desenvolvimento físico da natureza em estágios do menos ao mais complexo, mas por níveis fixos que não se transformam por si mesmos devido à passagem do tempo, mas sim pela objetivação da vontade que ascende em graus determinados tal como uma escala musical. O filósofo, ao elaborar essa ascensão fenomênica da inteligência, não aborda de onde ou como surgiria uma nova espécie de planta ou animal com uma capacidade maior de resposta à causalidade.

O termo “transformismo”, apesar de ser menos anacrônico que “evolução”, não é apropriado porque as espécies, para Schopenhauer, não se transformam – talvez de um modo muito extremo, como a morsa gera a foca, com esta mantendo traços da linhagem da qual surgiu. Além disso, não é uma teoria de transformação gradual de uma espécie em outra, mas, sim, de

um grau que gera o outro, ou seja, é uma teoria de surgimento ou origem de espécies, umas a partir de outras. O chimpanzé não se transforma em humano, mas dá origem à uma raça da espécie humana; a morsa não se transforma em foca, mas dá origem à foca. Espécies são um meio para que a nova espécie mais complexa se objetive e possa, agora, continuar a gerar-se por meios normais de reprodução e manter a mesma forma por um tempo infinito e indeterminado através da via regular da procriação sem sofrer variações graduais. É verdade que Schopenhauer reitera um gradualismo pelo adágio segundo o qual a natureza não dá saltos; contudo, o seu gradualismo é por saltos, por menores que sejam: há um gradualismo de infinitos saltos, pois espécies são degraus delimitados e diferentes uns dos outros, como uma escada de infinitos degraus. Assumir que espécies gradualmente se transformam empiricamente foi uma hipótese negada veementemente pelo filósofo em 1818 e em 1836; assim, ele não formulou um transformismo, mas uma teoria de origem da espécie fixa pela anterior; contudo, dado que a nova espécie guarda características da linhagem, a concepção schopenhaueriana é parecida com um certo transformismo extremo de grandes saltos súbitos e abruptos: o filósofo parece fazer algo como um evolucionismo de espécies fixas, se é que esses termos não são contraditórios entre si.

Lovejoy (1911) constatou que Schopenhauer está bastante afastado de Darwin, tendo um evolucionismo de configuração metafísica similar ao de Spencer, com influência do catastrofismo de Cuvier, semelhanças com as vertentes mutacionistas de evolução e com uma concepção de teleologia próxima de Bergson; por isso, ele aponta que Schopenhauer é melhor visto como um representante do pensamento do século XIX. Schopenhauer defende que a luta pela sobrevivência constitui o organismo e forma a espécie; contudo, à diferença de Darwin, esse processo é metafísico e independente do tempo. Como notado por Baptista e Aldana (2017, 2019) não ocorreu a Schopenhauer interpretar essa luta como processo empírico de especiação, apesar de ter reconhecido que a dificuldade da autoconservação e a luta e o conflito pela sobrevivência são responsáveis pela morfologia. Schopenhauer se distancia de Darwin por rechaçar o mecanicismo e a afirmação de que forças químico-físicas poderiam originar um organismo ou transformá-lo na ordem do tempo. É por isso que Schopenhauer se refere às ideias de Darwin como próximas às de Lamarck, compreendendo-as como um materialismo raso, pois ambas assumiram que a matéria e seus movimentos poderiam explicar através de causas efetivas o a função e origem de novos órgãos e organismos.

As incoerências que aparecem ao longo das formulações de Schopenhauer são sintomáticas de problemas da época aos quais o filósofo buscava dar respostas, indicando dificuldades que ele precisou lidar ao longo do tempo, acomodando resultados e avanços das

ciências biológicas, tentando acomodar tudo a um sistema de pensamento com a fundamentação da metafísica da vontade, unido ao idealismo kantiano e a concepção platônica de Ideias. Assim, Schopenhauer reflete em seu sistema, ao longo dos textos, dificuldades da primeira metade do século XIX, quando já se vislumbrava fenômenos como uma longa história da vida, a extinção e a transformação e progressão de espécies e faunas. As problemáticas que aparecem em Schopenhauer, como Young (2005) nota, são dificuldades que culminam, finalmente, na revolução darwiniana, que transformou o modo como se compreendia as espécies, em vários aspectos: da visão tipológica à populacional, à explicação mecanicista e natural de como um processo cego gera conformidade a fins (adaptação por seleção natural) e o homem enquanto uma espécie em um processo de transformação. O corpo conceitual mobilizado por Schopenhauer é característico da primeira metade do XIX e dos debates que ocorreram nele, sendo anacrônico enxergar um darwinismo em suas ideias, apesar de se poder ver certos elementos consoantes de visão de mundo, como o desenvolvimento físico do intelecto para sobrevivência e a luta na natureza como fator propulsor para o surgimento de novas formas de vida. Contudo, as bases teóricas são totalmente distintas e Schopenhauer certamente seria muito abalado pela revolução darwiniana, que transformou a consideração de espécie enquanto tipo para a noção de espécie enquanto uma população de indivíduos em reprodução; sem a noção tipológica de espécie, muitas ideias de Schopenhauer perdem sua fundamentação metafísica.

Difícilmente se poderia chamar Schopenhauer de um evolucionista. No máximo, e caso se fizesse uma leitura selecionada de alguns textos, se teria uma visão bastante restrita de “evolução” e de transformação histórica da natureza. Em verdade, o filósofo parece operar certo meio termo entre uma visão fixista-criacionista e uma visão evolutiva, apresentando também uma certa semelhança com o procedimento da Teologia Natural. Esta investigava a adaptação perfeita das espécies individuais, interpretadas como um projeto da sabedoria e benevolência divina, com uma complexidade e perfeição que postulava a necessidade de um criador ou designer. Schopenhauer está próximo do procedimento da Teologia Natural por identificar uma adaptação teleológica por trás da morfologia; contudo, negando um Deus inteligente, benevolente e sábio. Para Schopenhauer, a própria vontade cega do animal cria e estabelece um design para si segundo seu querer e a necessidade de luta e conservação do mundo, constituindo os organismos para o combate munindo-os das armas necessárias. Além disso, a vontade é uma com as obras e a matéria: é acertado falar que a natureza cria, e não que a natureza é criada.

Mas mesmo na formulação que trata de um desenvolvimento temporal, a doutrina de Schopenhauer pertence a um paradigma pré-darwiniano. Por exemplo, o surgimento de espécies fixas ocorre em momentos especiais os quais constituem certa quebra na normalidade da lei de

causalidade, a qual tende apenas a manter as formas existentes, em um esforço para que nenhuma figura desapareça. As leis empíricas normais e regulares apenas as conservam, apoiando-se na força do impulso sexual, no imenso número de sementes e na indiferença da natureza quanto ao descarte dos indivíduos depois que estes cumprem sua função de procriação. Até mesmo para os casos de geração espontânea, não se trata do surgimento de novas espécies, pois a natureza tenderia a produzir espécies já conhecidas. Mais, há uma separação entre o desenvolvimento da natureza até o macaco e, depois, o surgimento do homem como resultado de uma última catástrofe, fazendo outra quebra no curso fenomênico normal.

É possível afirmar, a partir da presente pesquisa, que o uso do termo evolução é possível, porém problemático, porque cobra uma explicação imediata e a elucidação de que não se trata de uma evolução segundo os mecanismos darwinianos. Ou seja, é preciso esclarecer que não se trata de afirmar que Schopenhauer era um darwinista, proposição que seria absurda. Assim, o uso causa estranhamento e pede a explicação de que se trata de um sentido amplo e geral de evolução. O termo evolução é fortemente associado com mecanismos darwinianos, e por isso não soa adequado para se referir ao que Schopenhauer defendia. Assim, seu uso não é recomendado, sendo uma opção semântica mais acurada e neutra utilizar o termo desenvolvimento.

- A interpretação do leitor e as mudanças no pensamento único

A leitura da obra de Schopenhauer traz possibilidades interpretativas distintas a depender de quais elementos o seu leitor prioriza, revelando uma margem de interpretação. É possível recortar noções e pensamentos próximos de uma teoria evolutiva. Contudo, é possível relevar aqueles em sentido oposto, a depender da vontade do leitor. Isso se mostra na interpretação de Lovejoy (1911), que, a fim de mostrar um Schopenhauer evolucionista, recortou os elementos interessantes para a defesa dessa hipótese, sendo que as suas conclusões não se encontram de maneira explícita e textual na obra. É uma leitura possível baseada em alguns textos, mas que parece também, em contrapartida, ser negada por outros tantos, consistindo em uma leitura unilateral dos textos de Schopenhauer. Pode-se ter uma visão próxima de uma teoria evolutiva caso se acentue os aspectos que a vontade é sem finalidade; que a cada ponto alcançado ela quer um próximo; que ela é cega em suas objetivações, isto é, não há conhecimento envolvido na construção dos organismos, que se desenvolvem para a conservação de si, alimentação, propagação e cuidado com filhotes, com o intelecto para facilitar essa sobrevivência. Em contrapartida, distancia-se do evolucionismo caso se dê ênfase

à visão tipológica de espécies, de uma Forma, uma Ideia, uma Beleza de um Tipo imutável e fixo; de uma vontade que age como uma designer; que há uma essência que nunca se transforma; que os organismos não podem se alterar sem quebrar sua harmonia interna e o tempo não interfere nas formas animais; ao fato de a vontade querer manter suas criações; e a admissão do desenvolvimento da representação ter um direcionamento e um ponto final moral no negador da vontade.

Talvez haja exagero na interpretação de Lovejoy (1911) quando afirma que o sistema de Schopenhauer foi convertido num evolucionismo nos últimos escritos. A começar, há uma dificuldade em sua leitura de uma mudança no sistema devido a reedição dos escritos com adições que complementam as teses sem alterar as concepções originais. Seria mais fácil identificar se houve mudanças na obra de Schopenhauer caso ela fosse uma cronologia simples, mas, ao republicar a obra com adições, há uma reiteração da unidade do sistema que leva a dificuldades quando se tenta acomodar todas as ideias e diferentes pontos de vista explorados. A hipótese de Lovejoy faria sentido se Schopenhauer tivesse declarado textualmente e de maneira explícita quais foram os recuos em relação à doutrina anterior ou caso o filósofo se dedicasse verdadeiramente, e em formulação bastante extensa e organizada, em formular uma historicização da natureza, o que não ocorre. Essa história aparece de forma fragmentada, breve e envolta em outras problemáticas da metafísica da vontade, como a teleologia e idealismo transcendental, temas mais interessantes e caros ao filósofo metafísico. Em comparação com a quantidade de atenção que outros temas receberam, essa historicização ocupa uma parcela bastante humilde e em aforismos desconectados, sem receber um tratamento sistemático e detalhado, sendo muito curta para se afirmar que houve uma conversão do sistema. Antes, parece ter havido o reconhecimento e enfrentamento de uma questão latente, a saber, de como uma espécie fixa materialmente se objetiva, questão intensificada pela aceitação de Schopenhauer da extinção sucessiva de faunas e da dificuldade em explicar o esquema osteológico único; além de um esforço em acomodar ao sistema um grande número de dados e informações que ele recolheu ao longo de uma vida de estudos, e de integrá-las no interior de seu sistema por mais que criem tensões com alguns pontos de sua concepção de juventude.

Assim, melhor do que tratar a questão como uma conversão ou transfiguração do sistema, é enxergar nela um desdobramento de um pressuposto que já aparece desde *O mundo* constituindo uma das teses da antinomia. Esse desdobramento, contudo, não foi o foco de Schopenhauer, pois o que interessa a ele é primordialmente uma abordagem metafísica, do atemporal e eterno, e não meramente o sequenciamento de causas na etiologia e na história. Os pressupostos para uma história da natureza já estavam dados, mas demoraram bastante tempo

para se desenvolver e conquistar seu espaço na obra. É perceptível a continuidade da visão de juventude de Schopenhauer, pois textos posteriores desdobram aspectos já indicados em sua base, seguindo as perspectivas e as noções em direções estabelecidas, mas que demoram a ser formulados na obra, como o caso da relação das espécies e sua relação com o mundo como representação.

Por esses motivos, a hipótese de uma conversão do sistema ao evolucionismo, tal como quer Lovejoy, parece equivocada. O que se constata são mudanças, novos direcionamentos, desdobramentos, desenvolvimentos, abertura do sistema em sentidos, complementações, detalhamentos de noções e pensamentos já indicados no início do sistema; contudo esses desenvolvimentos não são previsíveis, porque Schopenhauer poderia tê-los articulado posteriormente em outras direções; assim, há elementos que indicam novidades e problemas que surgiram posteriormente. A base não é abandonada, mas o desenvolvimento não está todo contido nela; isso é de se esperar, e o próprio filósofo afirmou no prefácio da segunda edição de *O mundo* que foram necessários muitos anos de pesquisa e da maturidade que vêm com a idade para desenvolver o pensamento único em todas as suas ramificações. Ao longo do tempo, surgiram dificuldades devido ao desenvolvimento de teorias científicas que influenciaram alguns rumos do pensamento de Schopenhauer. Essas dificuldades são sinalizadas pelo filósofo e acomodadas ao sistema, mesmo que essa assimilação crie tensões e descompassos entre os pontos de vista do sistema e entre as obras: o sistema orgânico digere e assimila novidades da época, mesmo que a custo de certas dificuldades internas ao sistema e que cobram adequações globais do pensamento único. É preciso notar que a ocorrência de mudanças no sistema não é algo necessariamente negativo, podendo ser visto como positivo: Schopenhauer sustentava que sua filosofia tinha os pés na realidade, e o avanço científico cobrou certos ajustes de sua metafísica. Não podia se esperar do jovem Schopenhauer, de 1818, que conhecesse e sustentasse filosoficamente descobertas e pensamentos feitos nas próximas décadas. O fato de Schopenhauer adicionar dificuldades na obra é meritório, apesar de fazer isso de maneira seletiva na medida de seu interesse próprio, selecionando quais “fatos empíricos” confirmariam ou não seu pensamento, e quais constituem ou não dificuldades frente ao seu pensamento.

Uma solução de leitura consiste em seguir o modo como Segala (2018) interpretou o significado da republicação da obra como uma nova apresentação de algo contido, que adquiriu uma nova formulação mais adequada ao contexto de desenvolvimento da ciência e que possibilitou um alcance a outro público. Nesse sentido, a crescente atenção ao tema das espécies ao longo da obra apresenta novidades relacionadas ao avanço da ciência e respondem aos

debates da primeira metade do século XIX sobre geologia, anatomia comparada e fisiologia. Ao longo das formulações, principalmente naquela dos *Parerga*, aparecem elementos, referências e pontos de atenção novos, que se relacionam com o progresso das ciências da época, pela qual Schopenhauer mantinha interesse, como se atesta pelas referências feitas pelo filósofo ao longo das décadas. Por um lado, essas novas articulações não se desvinculam dos pressupostos de 1818, sempre se baseando no que se encontra em *O mundo*. Por outro lado, novos elementos não são meramente puro desdobramento lógico, porque apresentam novidades permitidas, mas não estritamente decorrentes do que está na base do sistema. Mas, apesar das novas abordagens que criam tensões no sistema e das diferenças de tom, estilo e foco do velho e do jovem, a noção tipológica de espécie é reiterada por Schopenhauer frequentemente, sendo um pilar de sustentação de muitos pontos da sua doutrina.

Por isso, a pesquisa propõe a hipótese de que a noção de espécies fixas não poderia ser abandonada pelo filósofo devido a sua centralidade e importância, sustentando vários aspectos da teoria em mútua correlação. Schopenhauer defende em todos os pontos de vista do seu sistema a noção de espécie fixa enquanto Ideia. Isso pode explicar porque, ao temporalizar a sua hierarquia transcendental, ele adotou um modelo saltacionista que assumia um desenvolvimento da natureza suportando o fixismo de espécies: por mais que haja infinitos graus de objetivação, cada grau é fixo e distinto do outro e assim, ele assume a transformação de ambientes e faunas mantendo a visão tipológica de espécie. O filósofo nunca deixa de defender a existência de tipos fixos, sendo a noção de Ideia e de vontade das espécies fundamentais em diversos pontos do sistema, relacionando-se ativamente em diversos âmbitos de sua metafísica devido à unidade do pensamento único e orgânico. Por isso, renunciar ao fixismo das espécies causaria abalos em toda a sua metafísica, visto que a mudança dessa noção iria repercutir em diversos pontos de sua metafísica. Como o pensamento é único e orgânico, todas as partes compõem uma unidade em íntima relação e conexão, de forma que a alteração de uma das partes cobra uma reforma no restante do sistema, uma adaptação simbiótica desse organismo a suas relações internas e externas. Assim, a alteração da noção de espécie iria reverberar noções de todos os pontos de vista do mundo, epistemologia, metafísica da natureza, estética e ética.

É a visão tipológica de espécie enquanto um tipo que fundamenta e explica o ímpeto para a procriação, o amor materno, a atração sexual, a ação dos indivíduos, o conteúdo de sua consciência, assim como da força vital que o indivíduo tem para servir aos fins da espécie e que depois se esvai quando o propósito é cumprido. A visão tipológica fundamenta o cuidado que a natureza tem pelas espécies e o descaso da natureza pelos indivíduos, sujeitos a uma vida de

penúrias. Se não houvesse tipos fixos, não faria sentido o fácil descarte de indivíduos nem a preocupação da vontade com as espécies. A vontade age tendo em vista não perder as suas criações e, por isso, o sofrimento não é aleatório, sem sentido e despropositado; antes, é justificado por uma importância real que a vontade tem pelas espécies. De maneira semelhante, na metafísica do amor sexual, é a noção de um tipo original ou tipo mais elevado e ideal que baseia a teoria acerca do que é imediatamente atraente a um parceiro, assim como o grande ímpeto em direção a esse desejo e as dores infinitas em não possuir a pessoa amada, por se tratar da dor e da vontade da espécie. Ainda, uma parte central da estética de Schopenhauer se baseia na noção de Ideia, que, quando representada na obra de arte, pode dar origem à contemplação e conhecimento da objetividade daquela espécie, de sua Forma e Beleza. Também na ética a noção de espécie humana fundamenta a hereditariedade de caráter e parte da doutrina da negação da vontade, visto que o que é negado pelo indivíduo é o caráter e os desejos da espécie.

Em suma, a pesquisa buscou analisar a noção de espécie ao longo da obra de Schopenhauer, tendo no horizonte a hipótese de Lovejoy de uma mudança na teoria. Tal conclusão dificilmente poderia ser tomada como a palavra final sobre o tema, dado a estrutura interna do sistema schopenhaueriano. Não obstante, é possível observar muitos movimentos na obra, com a mudança de focos, desenvolvimento de teses, os diálogos com a ciência e o surgimento de alguns problemas. Para verificar esses movimentos, foi empregada uma leitura que visou separar os momentos de escrita de Schopenhauer, assim como conferir as alterações feitas nas obras publicadas. A pesquisa, tomando um conceito em particular e se detendo em certos textos, não esgota o potencial de uma leitura que contrasta a temporalidade da obra e a sua forma sistemática de um pensamento único. Ainda há muito potencial de pesquisa a ser explorado quanto ao desenvolvimento do pensamento de Schopenhauer e os movimentos de seu sistema, contando ainda com materiais pouco explorados, como as cartas e os cadernos pessoais.

REFERÊNCIAS

I. Obra de Schopenhauer.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a quadrúplice raiz do princípio de razão suficiente**. Tradução, apresentação e notas Oswaldo Giacoia Junior e Gabriel Valladão Silva. São Paulo, SP: Editora da Unicamp, 2019.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a visão e as cores**. Tradução Erlon José Paschoal. Nova Alexandrina, São Paulo, 2003.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a vontade na natureza**. Tradução, prólogo e notas Gabriel Valladão Silva. – Porto Alegre, RS: L&PM, 201x.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, Tomo I**. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. – 2ªed. São Paulo: Editora Unesp: 2015.

SCHOPENHAUER, A. **O mundo como vontade e como representação, Tomo II**. Tradução, apresentação, notas e índices Jair Barboza. – São Paulo: Editora Unesp: 2015.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a filosofia e seu método**. Organização e tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre a ética**. Organização e tradução Flamarion Caldeira Ramos. São Paulo: Hedra, 2012.

SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral**. Tradução de Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

SCHOPENHAUER, A. **Gesammelte Briefe**. hrvg. von Arthur Hübscher. – Bonn: Bouvier, 1978, p. 471–2.

SCHOPENHAUER, A. **Der Handschriftliche Nachlass in fünf Bänden (Teilbänden)**. Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & co., 1990. 1966–75. In: *Schopenhauer im Kontext III*. Berlin, Kanster Worm, InfoSoft Ware, 2008.

SCHOPENHAUER, A. **Schopenhauers sämtliche Werke**. Ed. DEUSSEN, P. München, Piper Verlag, 1911–1926. Versão crítica digital: *Schopenhauer im Kontext*. Berlin: Karsten Worm, InfoSoft Ware, 2001. (*Literatur im Kontext auf CD-ROM* – vol. 5)

II. Outras referências.

ADAM, K. D. **Die Abstammung des Menschen. Schopenhauer als Verkannter Werbereiter Darwins**. Weinstadt, 2011.

ALMEIDA, T. S. Schopenhauer e a fisiologia. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 10, n. 2, p. 71–82, 2019.

AUTRUM, H. Der Wille in der Natur: und die Biologie heute. In: **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 50, p. 89–101, 1969.

ASHER, D. Schopenhauer and Darwinism. In: **The Journal of anthropology**. Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland: v. 1, n. 3, p. 312–332, 1871. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/3024815>. Acesso em: 14 set. 2019.

ARIZA, F. V. **A scala naturae de Aristóteles na obra De generatione animalium**. Dissertação (Mestrado) em História da Ciência. São Paulo: PUC–SP, 2010.

BACCELI, V. **Evoluzione e vita in Schopenhauer e Bergson**. Tese di laurea. Dipartimento di Civiltà e Forme del Sapere. Corso di laurea Magistrale in Filosofia e Forme del Sapere. Università di Pisa, 2014.

BAPTISTA, T. Psychotherapists: Should we meet Arthur Schopenhauer? In: **Investigación Clínica**, n. 57 (4), p. 409–426, 2016.

BAPTISTA, T. ALDANA, E. Arthur Schopenhauer y Charles Darwin: el origen de la vida e de las especies. In: **Schopenhaueriana: revista española de estudios sobre Schopenhauer**. n. 2, p. 265–295, 2017.

BAPTISTA, T. ALDANA. Arthur Schopenhauer and the embodied mind. In: **LUDUS VITALIS**, vol. XXXVI, n. 49, p. 153–181, 2018.

BAPTISTA, T. ALDANA, E. ABRAMSON, C. Arthur Schopenhauer and the Current Conception of the Origin of Species: What Did the Philosopher Anticipate? In: **Sage Journals**, v. 9, n. 1, 2019. Disponível em: journals.sagepub.com/doi/full/10.1177/2158244019837467. Acesso em: 20 set. 2019.

BARBOZA, J. **Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer**. São Paulo: Ed. Unesp, 2005.

BARROS, R. de A. P. de. Metafísica imanente: Schopenhauer como ponto de inflexão. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 8, n. 2, p. 2–14, 2017.

BERGSON, H. **A evolução criadora**. Tradução Adolfo Casais Monteiro. São Paulo: Ed. Unesp, 2010.

BOWLER, P. J. **Evolution: the history of an idea**. University of California Press: Berkeley and Los Angeles California, 2003.

BOWLER, P. J. Evolutionism in the Enlightenment. In: **History of Science** 12 (3), p. 159–183, 1974;

BOWLER, P. J.; PICKSTONE, J. V. **The Cambridge History of Science: v.6 The Modern Biological and Earth Sciences**. New York: Cambridge University Press, 2009.

BRANDÃO, E. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.

BRUNO, L. C. **The tradition of science: landmarks of western science in the collections of the Library of Congress.** Washington: Library of Congress, 1987.

BUFFON. **História Natural.** Tradução e organização Isabel Coelho Fragelli, Pedro Paulo Pimenta, Ana Carolina Soliva. São Paulo: Editora Unesp, 2020.

CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo.** São Paulo: Edusp, 1994.

CACCIOLA, M. L. M. O. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. In: **Discurso**, São Paulo, n. 20, p. 79–98, 1993.

CANGUILHEM, G. **O conhecimento da vida.** Tradução Vera Lucia Avellar Ribeiro. Revisão técnica Manoel Barros de Motta. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

CARVALHO, R. de Schopenhauer: Cosmologia como hermenêutica da Representação. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 227–239, 2012.

CARVALHO, R. de. Pensamento único e repetição em Schopenhauer. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria. n.7, v.1, p. 105–122.

COLEMAN, W. **Biology in the nineteenth century: problems of form, function, and transformation.** Cambridge: Cambridge University Press, 1977

COLEMAN, W. **La biología en el siglo XIX: problema de forma, función y transformación.** Traducción Georgina Guerrero. Breviarios del Fondo de Cultura Económica, Ciudad de México, 1983.

DARWIN, C. R. **A origem das espécies por meio da seleção natural ou A preservação das raças favorecidas na luta pela vida.** Tradução, organização e apresentação Pedro Paulo Pimenta. São Paulo: Ubu, 2018.

DARWIN, C. R. **The descent of man and selection in relation to sex.** Second edition, revised and augmented. London: John Murray, Albermalee Street, 1882.

FOUCAULT, M. **As Palavras e as Coisas: uma arqueologia das ciências humanas.** Tradução Salma Tannus Muchail. Martins Fontes: São Paulo, 2000.

FRANÇOIS, A. Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 2, n. 2, p. 31–43, 2011.

FREZZATTI JR, W. A. **Nietzsche contra Darwin: 2º edição, ampliada e revista.** São Paulo: Edições Loyola, 2014. (Coleção Sendas & Veredas)

FREZZATTI JR, W. A. Os sentidos do darwinismo. In: **Dossiê darwinismo e filosofia.** Temas & matizes, n.15, p. 55–68, 2009.

GARCIA, A. L. M. “(...) O mundo como representação (...) é antes de tudo apenas um fenômeno fisiológico”: Intuição intelectual e percepção empírica em Arthur Schopenhauer. In: **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 2, n. 2, p. 93–112, 2011.

GLASS, B.; TEMKIN, W. STRAUS, W. L. (Ed.). **Forerunners of Darwin, 1745–1859, edited by Bentley Glass, Owsei Temkin, William L. Straus, Jr., under the auspices of the Johns Hopkins History of Ideas Club**. Baltimore: The John Hopkins Press, 1968.

GIACULLI, F. Una possibile conferma postuma: punti di congiunzione tra Schopenhauer e Darwin. In: **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 8, n. 1., p. 130–171, 2017.

GIACULLI, F. Tra metafísica e fisiologia. Il corpo quale fenomeno unitario in Schopenhauer, Cabanis e Bichat. In: **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 93–109, 2019.

HERRIG, H. Schopenhauer und Darwin. In: **Gesammelte Aufsätze über Schopenhauer**. Hg. Von Eduard Grisebach. Leipzig O. J., p. 42–73, 1892.

GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer lecteur de Lamarck: le problema des causes finales. In: **Écrits**. Paris, Vrin, v. III, 1984.

HUEDA, M. A. **As concepções no *Vestiges of the natural history of creation* (1844) de Robert Chambers e a proposta de Lamarck: um estudo comparativo**. Dissertação (Mestrado) em História da Ciência. São Paulo, SP: PUC-SP, 2009.

HUEDA, M. A; MARTINS, L. A. P. As concepções evolutivas de Robert Chambers no *Vestiges of the natural history of creation* (1844). In: **Filosofia e História da Biologia**, v. 9, n. 1, p. 39–57, 2014.

HUEDA, M. A; MARTINS, L. A. P. Lamarck, Chambers e evolução orgânica. In: **Filosofia e História da Ciência no Cone Sul: seleção de trabalhos do 6º encontro**. Campinas: AFHIC, 2010.

KANT, I. **Crítica da razão pura**. Tradução de Valerio Rohden e Udo Baldur Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 1999. (col. Os Pensadores)

KANT, I. **Crítica da faculdade de julgar**. Tradução de Fernando Costa Mattos. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, 2016. (Coleção Pensamento Humano)

KANT, I. **Começo conjectural da história humana**. Tradução de Edmilson Menezes. São Paulo: Editora UNESP, 2010.

KAMATA, Y. Ideia platônica e o mundo intuitivo em Schopenhauer. Tradução de Lucas Lazarini Valente. **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 8, n. 2, p. 150–164, 2017.

KOBLER, M. “A vida é apenas um espelho” – o conceito crítico de vida em Schopenhauer. In: **ethic@**, Florianópolis, v. 11, n. 2, p. 17–30, 2012.

KOBLER, M. Sobre o papel do discernimento [*Besonnenheit*] na estética de Arthur Schopenhauer. **Dogmatismo e Antidogmatismo: filosofia crítica, vontade e liberdade**.

FONSECA, E. R., MATTOS, F. C., RAMOS, F. C. [et al.] (Organizadores). Curitiba: Editora UFPR, 2015.

LAMARCK, J. B. P. A. **Filosofia zoológica**. Tradução e apresentação Celi Hirata, Janaina Namba, Ana Carolina Soliva. São Paulo: Editora Unesp, 2021.

LEFRANC, J. **Compreender Schopenhauer**. Tradução de Ephraim Ferreira Alves. São Paulo: Editora Vozes, 5° ed., 2011.

LEMANSKI, J. Evolutionstheorien. **Schopenhauer Handbuch. Leben – Werk – Wirkung**. Daniel Shubbe, Matthias Koßler (Hg.). Stuttgart, J. B. Metzler, p. 336–340, 2018.

LEMANSKI, J. Die >Evolutionstheorien< Goethes und Schopenhauers. Eine Kritische aufarbeitung des Wissenchtsgeschichtlichen Forschungsstandes. In: **Goethe und Schopenhauer Biographische und Philosophische Perspektiven**. Daniel Shubbe/SØren R. Fauth (HG.), Hamburg, p. 247–299, 2016.

LENOIR, T. **The Göttingen School and the Development of Transcendental Naturphilosophie in the Romantic Era**. Department of History, University of Arizona: The Johns Hopkins University Press, 1981.

LENOIR, T. **The strategy of life: teleology and mechanics in nineteenth century german biology**. D. Reidel Publishing Company. Dordbrecht: Holland/Boston: U.S.A., London: England, 1848. (Studies in the history of modern science, v. 13)

LOVEJOY, A. O. Schopenhauer as an evolutionist. In: **The Monist**, v. 21, n. 2, p. 195–222, 1911. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/27900310>. Acesso em: 10 mar. 2019.

LOVEJOY, A. O. Schopenhauer como um evolucionista. Tradução Stéphanie Sabatke, Renata Achlei, Luan Corrêa da Silva. In: **Revista Voluntás**, Santa Maria: v. 11, n. 3, p. 328–252, 2021.

LOVEJOY, A. O. **A grande cadeia do ser**. Tradução Aldo Fernando Barbieri. São Paulo: Palíndromo, 2005.

LUBOSCH, W. Über den Würzburger Anatomen Ignaz Döllinger, Eingeleitet and Abgeschlossen durch Erörterung über Schopenhauers Evolutionismus. In: **Jahrbuch der Schopenhauer–Gesellschaft**, n. IV, p. 105–127, 1915.

MATTIOLI, W. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. **Revista Voluntás**, Santa Maria, v. 4, n. 1, p. 66–97, 2013.

MATTIOLI, W. “Dem willen zum leben ist das leben gewiß”: vida e finalidade em Schopenhauer. In: **SOFIA**, Vitória, v. 7, n. 2, p. 201–225, 2018a.

MATTIOLI, W. O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”. In: **Aurora**, Curitiba, v. 30, n. 49, p. 203–235, 2018b.

MATTIOLI, W. A questão da teleologia nos apontamentos do jovem Nietzsche: zu Schopenhauer e Zur Teleologie (1867–78). In: **Cadernos Nietzsche**, Guarulhos/Porto Alegre, v. 39, n. 3, p. 77–119, 2018c.

MARTINS, L. A. P. **A teoria da progressão dos animais de Lamarck**. Dissertação (Mestrado), Curso de Pós-Graduação em Genética. Campinas, SP: UNICAMP, 1993.

MAYR, E. **The growth of biological thought: diversity, evolution, and inheritance**. The Belknap Press of Harvard University Press Cambridge, Massachusetts, London, England. 1982.

MAYR, E. **Evolution und die Vielfalt des Lebens**. Springer Berlin, Heidelberg, 1979.

SÁ MOREIRA, F. **Schopenhauer e Nietzsche: um confronto filosófico sobre quem nós somos**. Curitiba, PR: CRV, 2019. Coedição: São Paulo, SP: Humanitas, 2019. (Coleção Nietzsche em perspectiva, v. 2)

SÁ MOREIRA, F. Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 2, n. 2, p. 44–62, 2011.

MONT, E. du. **Der Fortschritt im Lichte der Lehren Schopenhauer's und Darwin's**. Leipzig, F.A. Brockhaus, 1876.

NOIRE, L. **Der monitische Gedanke. Eine Concordanz der Philosophie Schopenhauer's, Darwin's, R. Mayers und L. Geiger's**. Leipzig 1875.

OSPOVAT, D. **The development of Darwin's theory: natural history, natural theology, and natural selection, 1838–1859**. Cambridge: Cambridge University Press, 1981.

PARK, K.; DASTON, L. (Ed). **The Cambridge History of Science: v.3. The early modern science**. New York: Cambridge University Press, 2008.

PEDREIRA, A. L. S. Comentários sobre a concepção objetiva do intelecto em Schopenhauer a partir da leitura dos Complementos ao Mundo como vontade e representação. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 4, n. 1, p. 98–113, 2013.

PORTER, R. (Ed.). **The Cambridge History of Science: v.4 The eighteenth century**. New York: Cambridge University Press, 2008.

PRADO, J. L. P. do. **Metafísica e ciência: a analogia da vontade entre o micro e o macrocosmo**. Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Departamento de Filosofia. São Paulo, SP: USP, 2019.

RHODE, W. **Schopenhauer heute. Seine Philosophie aus der sicht Natuwissenschaftlicher Forschung**. Rheinfelden, 1991.

RICHARDS, R. J. **The meaning of evolution: the morphological construction and ideological reconstruction of Darwin's theory**. The University of Chicago Press, 1992. (Science and its conceptual foundations)

RICHARDS, R. J. **The romantic conception of life: science and philosophy in the age of Goethe.** University of Chicago Press, 2002.

ROGER, A. Atualidade de Schopenhauer. In: SCHOPENHAUER, A. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução de Maria Lucia Mello Oliveira Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

PROCHNOW, O. **Die Theorien der aktiven Anpassung mit Besonderer Berücksichtigung der Deszendenztheorie Schopenhauers.** Leipzig, 1910.

SAFRANSKI, R. **Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia: uma biografia.** Tradução William Lagos. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SANTOS, K. C. dos. **A antinomia do conhecimento de Schopenhauer.** Tese (Doutorado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo. São Paulo, SP: USP, 2017.

SCHIANO, S. De Schopenhauer a Darwin: le theatre de l'évolution. In: **Romantisme**, n. 3, p. 117–125, 2012/3. Disponível em: <http://www.cairn.info/revue-romantisme-2012-3-page-117.htm#>. Acesso em: 28 set. 2019.

SCHRÖDER, C. **Evolutionstheorie und Willensmetaphysik. Der Entwicklungsgedanke in der Philosophie Schopenhauers.** Diss, Tübingen, 1989.

STEPPI, C. H. **Der Mensch im Denken Arthur Schopenhauers: Eine anatomie der Fundamentalen Aspekte Philosophischer Anthropologie in des Denkers Konzeption.** Peter Lang GmbH, Internationaler Verlag der Wissenschaften, 1987.

SEGALA, M. Filosofar sem metafísica? Dos Suplementos aos Parerga. In: **Revista Voluntas**, v. 9, n. 1, p. 109–118, 2018.

SEGALA, M. La fisiología de Schopenhauer. In: **Ciencia y Romanticismo**, La Orotava: Fundación Canaria Orotava de Historia de la Ciencia, p. 133-143, 2003.

SEGALA, M. Additions and Omissions: The Genesis of *Parerga und Paralipomena* from Schopenhauer's Manuscripts. In: **Schopenhauer Jahrbücher**, p. 157–168, 2013.

SILVA, G. V. **Cogito ergo volo: para uma fundamentação epistemológica da metafísica da vontade schopenhaueriana.** Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: UNICAMP, 2015.

SILVA, G. V. No limite da ciência: Algumas considerações sobre a morfologia a partir da perspectiva da teoria da ciência de Schopenhauer. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 4, n. 2, p. 2–37, 2013.

SILVA, H. L. da. A teleologia da vontade de Schopenhauer. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 10, n. 1, p. 165–184, 2019.

SOARES, D. Q. F. **A função do corpo na filosofia de Schopenhauer: conhecimento, metafísica e o problema da coisa em si.** Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia,

Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP: USP, 2009.

SOARES, V. C. **Teleologia e vontade em Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado), Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas. Departamento de Filosofia, Universidade de São Paulo, São Paulo, SP: USP, 2014.

SORIA, A. C. S. Orgânico e inorgânico em “Sobre a vontade na natureza”. In: **Revista Voluntas**, Santa Maria, v. 3, n. 1 e 2, p. 195–202, 2012.

VALENTE, L. L. **Objeto e objetivação da vontade em Schopenhauer**. Dissertação (Mestrado), Universidade Estadual de Campinas, Instituto de Filosofia e Ciências Humanas. Campinas, SP: UNICAMP, 2017.

VANDENRATH, J. Evolution und Erkenntnis. In: **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 54, p. 19–30, 1973.

VANDENRATH, J. Schopenhauer und die heutige Evolutionslehre. In: **Schopenhauer Jahrbuch**, n. 57, p. 40–57, 1976.

ZAMBONINI, F. Schopenhauer und die moderne Naturwissenschaft. In: **Jahrbuch der Schopenhauer Gesellschaft**, n. 22, p. 44–91, 1935.

WENG, G. **Schopenhauer – Darwin. Pessimismus oder Optimismus? Ein Beitrag zur Fortschrittsbewegung von Gustav Weng**. Berlin: E. Hoffman, 1911.

WUKETITS, F. M. Schopenhauer – ein Skurriler Vorreiter der Evolutionstheorie. In: **Aufklärung und Kritik. Zeitschrift für freies Denken und humanistische Philosophie**, n. 2, p. 109–121, 2016.