

Teleologia como valor estético na obra de Schopenhauer

Vinicius de Castro Soares

Mestrando em Filosofia pela USP/Bolsista FAPESP

E-mail: viniciuscastrosoares@gmail.com

RESUMO: Neste artigo se estabelece proximidades e dissidências da teleologia em Schopenhauer a partir do legado kantiano sobre o estudo da finalidade na natureza. O problema da teleologia deve elucidar o sentido genuíno de *como se pode representar* a finalidade da vontade na natureza, para se revelar, ao final, como um produto estético.

PALAVRAS-CHAVE: Teleologia, metafísica, natureza.

ABSTRACT: This paper aims at establishing the proximity and opposition in Schopenhauer's teleology to Kantian's legacy on the study of purpose in nature. The problem of teleology should elucidate the true sense of *how you can represent* nature's will finality, which shall prove itself, in the end, as an aesthetic product.

KEYWORDS: Teleology, metaphysics, nature.

1. Introdução

A teleologia [*Teleologie*] na obra de Schopenhauer não pode ser considerada um tema encerrado no conjunto de suas publicações, e deixa aberta toda tentativa de se atribuir um sentido possível à finalidade da vontade na natureza. Direta ou indiretamente, os momentos dedicados ao assunto são variados, esparsos. Diferente de suas habituais exposições, mais se parece um quebra-cabeça de conceitos, porque exige do leitor uma busca de peças que venham a compor uma ideia geral do assunto. Exímio escritor, Schopenhauer parece ter fugido à sua própria letra ao cair na tentação de se expor em fragmentos inconclusos um tema capital de sua obra, e um modo razoável de lhe conceder o perdão por esta lacuna é o de se levar em conta que talvez ele próprio não tivesse um pensamento fechado sobre o papel da teleologia em sua obra. Afinal, com ele aprendemos que só não se pode ter clareza se não há um pensamento completo e igualmente claro. Pois lhe conceder esta escusa é o que motiva este artigo.

Se a exposição do argumento não é completa, contudo Schopenhauer dá indicações transparentes sobre o que se pode pensar da teleologia, embora não o seja para formular

uma conclusão que esclareça os sentidos possíveis que ela venha a ter. Apenas existem dois capítulos específicos sobre o estudo teleológico da natureza, sendo a primeira menção na *Metafísica da Natureza* (*Metaphysic der Natur – Vorlesung II*), no capítulo 14, intitulado “Teleologia da natureza”; já a segunda diz respeito à última consideração sistemática deste problema, desenvolvida no Cap. 26 de *O Mundo*, Vol II, “A propósito da teleologia”. A estes dois capítulos principais, que nos apresentam o tema, mas não o esgotam, encontra-se ainda uma terceira fonte importante, em constante diálogo com as duas primeiras: o capítulo 2, “Anatomia Comparada” em *Sobre a Vontade na Natureza*, que elabora a orientação do estudo sobre o orgânico na obra posterior de Schopenhauer e que interessa diretamente à questão da objetivação da vontade na natureza.

Aqui estão as bases do tema, e sinalizam o pré-requisito de quais sejam as noções e conceitos envolvidos: a problemática da causalidade, o estudo do organismo (o vivo), o conceito de matéria, o estatuto da noção de Ideia em Schopenhauer. Em última análise, a filiação de sua teleologia ao legado kantiano, precisamente apontado por Nietzsche, ao dizer que a partir de Kant foi preciso pensar que “a conformidade a fins [*Zweckmässige*] está presente só em nossa Ideia* [*Idee*]”¹. Com Kant, toda explicação mecânica da finalidade do mundo perde a sua validade, e Schopenhauer, inserido nesta herança kantiana, desenvolve um esboço de teleologia que pode ser tomado pela resultante de uma consciência que representa o mundo, como imagem, e que pensa a finalidade deste mesmo mundo a partir da certeza de que a vontade é a essência dele próprio. A teleologia não está no mundo, mas no sujeito que representa o mundo.

Magia da vontade [*Magie des Willens*]. A variedade das formas da natureza como uma simples imagem [*bloÙe Bild*]. O assombro teleológico [*teleologisches Erstaunen*] e admiração [*Bewunderung*] na “conspiração” entre causas finais e causas eficientes. Aqui estão três eixos que encontramos na obra de Schopenhauer e que nos convidam a perguntar: *como se pode pensar* a finalidade da vontade na natureza? Porque pensá-la é justamente especular acerca do modo como se pode pensar a coisa em si em seus propósitos, uma vez que não é possível representá-la. É este o mote principal da questão, colocando-o sob o

¹ NIETZSCHE, F. *La teleologia a partire da Kant*, p. 109.

*Utilizamos o termo “Ideia” (em caixa alta) para designá-lo como um termo específico do tema. O uso do termo “ideia” (em caixa baixa) é aqui utilizado para o seu uso corriqueiro, por exemplo, uma ideia de alguma coisa.

exato ponto de contato entre a consideração metafísica e toda explicação física (ou ciências naturais). Metafísica e ciência, vontade e representação. Ou dito de outro modo: como a representação, *que jamais pode representar a vontade* enquanto coisa em si, permite, ela mesma, pensar a que almeja esta vontade?

2. A teleologia como imagem

Na *Introdução* de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer aponta claramente que “toda explicação teleológica não alcança a explicação de uma coisa mesma, porque a todo fim que se chega é somente uma tentativa da explicação da física [*Physic*] que se choca com os seus limites e que por isto exige uma explicação metafísica [*Methaphysic*]”². A consequência inevitável é a de se pensar a separação radical entre vontade e representação, distinguindo os domínios da metafísica e da física; como o céu e a terra [*Himmel und Erde*], jamais querem se juntar [*nie zusammenstossen wollte*]³. Não se juntam, espelham-se. Porque as ciências empíricas [*empirischen Wissenschaften*], no modo como são concebidas em seu ensaio, estão restritas apenas à confirmação da verdade metafísica fundamental da vontade como a essência do mundo, na medida em que a física mesma se depara com suas limitações teóricas. O problema de se pensar a finalidade na natureza através dos limites da observação empírica do mundo é o mesmo que torna a teleologia uma necessidade na obra de Schopenhauer.

É justamente na interface⁴ entre os registros da metafísica e da física que toda explicação teleológica está ancorada. Do ponto de vista do conhecimento, é a vertente que expressa o corte fundamental de sua doutrina, insistentemente repetida em *Sobre a Vontade na Natureza*: vontade enquanto o *prius* e o intelecto como o *posterius*⁵. A amostragem do

² N/N, *Introdução*, pp. 43-44.

³ N/N, *Introdução*, p. 43. A analogia é do próprio Schopenhauer. Se pensarmos na composição rigorosa desta imagem, talvez esta seja a sua imagem mais marcante sobre a relação entre vontade e representação em toda a sua obra. Ao final deste artigo, o sentido desta analogia deve adquirir a clareza de sentido da teleologia na vontade.

⁴ A escolha deste termo não é mera gratuidade de seu uso corrente e corrobora com o sentido da analogia apontada acima. Tomemos a primeira definição do termo contida no dicionário Houaiss: “1. elemento que proporciona uma ligação física *ou lógica entre dois sistemas ou partes de um sistema que não poderiam ser conectados diretamente*”. A nosso ver, a definição dessa relação lógica é exatamente a ideia que se expressa em *Sobre a Vontade na Natureza*.

⁵ N/N, Cap. 2, p. 97.

objeto empírico que coordena a explicação teleológica nessa dupla perspectiva, física e metafísica, é toda pensada a partir do organismo [*organismus*], enquanto objeto da experiência, que pode aqui ser considerado tal qual a alcunha de Nietzsche: como vida formada [*als geformtes Leben*]⁶. O corpo, tomado em seu aspecto exterior, como organismo, torna-se objeto de conhecimento, e só assim se entende que todo organismo só pode ser tomado como a vontade em seu modo sensível⁷. No organismo, enquanto objeto de conhecimento, são as necessidades e fins dessa vontade que nele se dá a medida dos meios, que se concordam entre si, e com isso a adaptação [*Angemessenheit*] e conservação [*Erhaltung*] de cada animal a seu gênero de vida estende-se a todas as formas de vida⁸. O que *aparece* como coincidência das partes entre si em relação ao conjunto em que estão alocadas é um ajuizamento por meio do conhecimento, e só dele. *Um traço fundamental da teleologia em Schopenhauer é que aquilo que existe para o intelecto [Intellekt] não existe pelo intelecto*⁹. Ela é resultado de uma operação da consciência, como outra qualquer, e não está autorizada de modo algum a transladar a limitação de seus produtos à natureza.

No organismo “conforme a fim”, portanto, não se revela uma razão. O que é da natureza é algo proeminente em relação ao intelecto, e suas obras diferem de modo genérico às obras do intento humano. Para Schopenhauer, “aquilo que erigimos como tão teleológico, para a natureza se trata de um deliberar sem reflexão, em que todo conceito de fim é inexistente”¹⁰. A ausência de uma finalidade constituinte na natureza significa que a finalidade do organismo só existe para o intelecto, através da noção de causalidade, porque fins e meios são duas noções do conhecimento racional. Se perguntamos: o que é conhecimento? Respondemos: representação. O que é a representação? Um processo fisiológico completo do cérebro de um animal, cujo resultado é a consciência de uma *imagem [Bild]* no cérebro. Só há causalidade *para* o intelecto.

⁶ NIETZSCHE, F. *La teleologia a partire da Kant*, a cura di Mauricio Guerri. Milão, Mimesis i cabiri, 1^a ed., 1998, p. 99. Segundo esta perspectiva, a vida é possível através de uma extraordinária quantidade de formas. Subtraindo-se as formas, temos a vida. A cada forma se corresponde uma forma conforme a fim, e assim, um ser vivente e pensante intenciona uma forma que ele faz aparecer. A proximidade com Schopenhauer é inevitável, uma vez que a “aparição” do fenômeno é, em última instância, uma objetivação da vontade.

⁷ N/N, Cap. 2, p. 97.

⁸ N/N, Cap. 2, p. 98.

⁹ MVR II, Cap. 26, pp. 319.

¹⁰ MVR II, Cap. 26, pp. 319.

Na *Metafísica da Natureza – Vorlesung II*, Schopenhauer é contundente para afirmar que toda conformação, bem como a natureza de qualquer animal são sempre e somente apenas a *imagem* de seu modo de viver, a *expressão visível* dessa tensão da vontade [*Willensbestrebungen*] que constitui o seu caráter, o que, em última instância, significa dizer que “a variedade de suas formas é uma simples imagem”¹¹. Se pensarmos na formulação que Schopenhauer desenvolveu a respeito da teleologia nos anos de 1820, a partir de suas Preleções ao Livro II do *Mundo*, pode-se afirmar que *a representação dos objetos empíricos do mundo está, em seu aspecto expressivo, vinculada à ideia de uma imagem da representação dos fins da vontade na natureza.*

A ideia de que a representação, como um espelhamento da vontade, é a expressão da finalidade das coisas do mundo também permanece no Cap. 26 dos *Complementos ao Mundo*. Ao organismo que *aparece*, toda relação de meios e fins pensada em sua composição é um produto que a vontade traça de modo não constitutivo, pois, assim como uma figura regular existe à margem das matemáticas, “também produz um organismo sumamente teleológico à margem da fisiologia”¹². O organismo, como uma das formas regulares no espaço, só existe para a intuição e está na consciência sob o regime da lei de causalidade. A teleologia, também nos escritos maduros de Schopenhauer, reafirma o que já havia sido pensado nos escritos de Berlim, nas Preleções sobre a metafísica da natureza, de que “a finalidade do organismo só existe para a razão cognosciva”¹³. Não há um conflito entre as ideias gerais dos dois capítulos destinados à teleologia, e o que se afirma, em sua essência, é que a teleologia representa uma imagem das coisas, em que o organismo é somente a visibilidade [*Sichtbarkeit*] que tem o seu lugar no cérebro [*Gehirn*], uma forma do fenômeno em sua expressão da vontade. *A teleologia se expressa como imagem.*

3. A teleologia e as causas finais na natureza

A teleologia é a expressão necessária da razão, enquanto imagem, e só pode exprimir a finalidade a partir da relação entre causas finais e causas eficientes. Victor Goldschmidt, no ensaio intitulado *Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des*

¹¹ SCHOPENHAUER, A. *Metafísica della natura*, cap. 5, p. 37.

¹² MVR II, Cap. 26, pp. 320.

¹³ MVR II, Cap. 26, pp. 320.

*causes finales*¹⁴, compreende que Schopenhauer, no *Mundo*, II, Cap. 26, reabilitou as causas finais, de modo que o princípio de finalidade aparece como o fio condutor para o naturalista, operando como um princípio constitutivo, embora Schopenhauer não houvesse, em momento algum, admitido explicitamente esta hipótese. Embora o próprio Goldschmidt destaque o fato de que, para Schopenhauer, “a finalidade é somente o conceito adequado que nos permite compreender o mundo orgânico”¹⁵, o princípio de finalidade ali não seria mais um simples princípio regulador, como Kant teria afirmado. Porque, se Schopenhauer “empreendeu um aprofundamento e uma reabilitação das causas finais”¹⁶, é porque Goldschmidt compreende que no século XIX houve uma modificação do estatuto da discussão da teleologia desde Kant. E Schopenhauer estaria, agora, mais próximo ao debate científico francês de sua época, e passaria, então, a admitir um fundamento metafísico para a finalidade¹⁷.

A leitura que Goldschmidt estabelece, ao deslocar essa metafísica da vontade do legado do juízo reflexionante da *K.U.*, – conseqüentemente do juízo teleológico a partir do uso regulador da razão –, está relacionada, a partir do século XIX, ao modo como Schopenhauer estaria situado entre as três características gerais dessa retomada do princípio de causalidade na história da filosofia, a saber: 1) de que há uma refutação dos principais negadores da finalidade (Lucrecio, Bacon e Spinoza); 2) de que antecipa claramente as intuições bergsonianas, sobretudo no Cap. 1 de *A Evolução Criadora* (1907); 3) pelo repúdio a toda exploração (ou pressuposição) metafísica que foi renovada a partir da filosofia helenística. A elas Goldschmidt aponta que, no *Mundo*, Vol. I, a finalidade seria apenas um instrumento da ciência, a saber, da etiologia¹⁸, mas que, em 1844, na teoria da dupla finalidade, através da junção entre finalidade externa à finalidade interna, o estatuto

¹⁴ GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales”, em *Écrits*, v. 2, Pris, Vrin, 1984, p.207,.

¹⁵ GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales”, in *Écrits*, v. 2, Pris, Vrin, 1984, p.214,.

¹⁶ GOLDSCHMIDT, V. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le problème des causes finales”, in *Écrits*, v. 2, Pris, Vrin, 1984, p. 213,.

¹⁷ CACCIOLA, M. L. In: *A questão do dogmatismo em Schopenhauer*, Capítulo 2, p. 89.

¹⁸ MVR I, Livro II, §17, pp. 148-149: enquanto a morfologia trata da descrição das formas, a etiologia cuida das mudanças, das transformações da matéria e seu trânsito de uma forma à outra. A etiologia nos ensina que, segundo a lei de causa e efeito, determinado estado da matéria produz um outro. Exemplos da etiologia são, principalmente, a mecânica, a física, a química e a fisiologia.

das causas finais tenha de ser visto não mais como um mero juízo regulador da razão na consciência, e a finalidade teria esse aspecto constitutivo também na metafísica da vontade.

Quando nos voltamos aos textos de Schopenhauer, compreendemos que a origem desse finalismo que se *apresenta* na natureza só pode ser tida na atividade “criadora” da vontade. E o que está em questão, segundo Goldschmidt, é a possibilidade de se afirmar que não se trata apenas da mera apresentação da razão no que toca os fins na natureza, através das causas finais, mas de que existe também uma orientação formadora da causalidade a partir da vontade, e que é constitutiva da própria efetividade da natureza. No entanto, para Schopenhauer o estatuto da noção de causalidade tem de ser pensado, antes de tudo, como uma intuição intelectual [*intellektuelle Anschauung*], porque “é o intelecto que deve, antes de toda experiência, conter nele mesmo a intuição do tempo, do espaço, e, por assim dizer, do movimento”¹⁹. Isto é, que existe esta faculdade do entendimento que deve criar esse mundo visível através de uma intuição que se dá a partir da simples sensação. A intuição empírica [*empirischen Anschauung*] é, essencialmente, uma obra do entendimento, o qual apenas fornece as suas impressões à matéria²⁰. E ali Schopenhauer tem de dizer que:

“A matéria é apenas o correlato objetivo do entendimento puro, pois ela é a causalidade propriamente falando, e nada mais do que isso; do mesmo modo que o entendimento não é senão o conhecimento imediato da causa e do efeito em geral, e nada mais do que isso. É por isto que a causalidade não pode se aplicar à matéria mesma: pode-se dizer que a matéria não pode ser nem criada, nem destruída; ela é e ela persiste”²¹.

Ou seja, Schopenhauer procura desvincular o caráter constitutivo da lei de causalidade (*Gesetz der Kausalität*) à matéria, o que nos leva a concluir que toda transformação da matéria não é *constituída* pela relação de causa e efeito. A *perfeição “artística” dessa organização das partes e do todo reforça a ideia de que o princípio da teleologia é independente da matéria previamente dada nas obras da natureza*. Pressupõe-se a finalidade de cada parte, em que tudo é conforme a um fim, para que se examine o conjunto da natureza orgânica através das causas finais, tal como o das causas eficientes

¹⁹ SG/PR (1847), §21, p. 197.

²⁰ SG/PR (1847), §21, p. 216.

²¹ SG/PR (1847), §21, pp. 219-220.

para a natureza inorgânica²². A causa eficiente [*Wirkursachen*] é aquilo *pelo qual* algo é, a causa final [*Endursachen*] aquilo *para o qual* algo é, e só as ações arbitrárias dos seres animais concorrem ambas de modo imediato. As causas finais nos dão o sentido principal, porquanto as causas eficientes nos auxiliam na compreensão das relações específicas de causa e efeito. Em geral, assim nos diz o autor, na natureza *orgânica* é comum que ignoremos a causa *eficiente*, embora uma parte não impeça a compreensão da totalidade de um indivíduo; já no reino da natureza inorgânica, é justamente a causa *final* que nos resta problemática, uma vez que compreendemos as relações diretas entre causa e efeito, mas *não chegamos a constituir* a totalidade do mundo através da intuição²³.

Ao se retomar essas passagens em Schopenhauer, o que se pode vislumbrar é que o único modo de se conciliar, na teleologia, a lei de causalidade com as transformações da matéria, só pode ser efetuado quando pensamos no que Philonenko chamou de “doutrina dos graus de objetivação da vontade”²⁴. Ao subsumi-la aos graus de objetivação da vontade, a finalidade deixa de ser um efeito (ou um produto) da vontade; esta, ao se objetivar, objetiva-se através da Ideia, que corresponde a cada ato de um organismo. Este foi o modo como Schopenhauer pôde introduzir a *duração* na finalidade, e, com isso, um organismo então se torna a unidade não somente exterior, mas também temporal dos atos ou Ideias que o constituem. Assimilando-se a Ideia ao caráter inteligível, a finalidade torna-se *expressão* da vontade, no que Philonenko entende por “uma compreensão interior do sentido do ser que se manifesta na finalidade”²⁵. Ou seja, quando pensamos na finalidade dos seres, existe uma compreensão do próprio ser que escapa a toda determinação racional, incapaz de ser enunciada discursivamente. Todo sentido dessa expressão paira na vontade, “em sua obscuridade como um odor, uma cor, um sentimento tão brutal quanto confuso, mas ainda como uma linguagem do querer”²⁶.

A Ideia, como expressão da vontade, é o que permite que Schopenhauer qualifique a teleologia como algo de “maravilhoso” [*wunderbar*] justamente quando ela nos aponta a coincidência das partes entre si, o que só é possível através de um tipo de pressentimento de

²² MVR II, Cap. 26, p. 321.

²³ MVR II, Cap. 26, pp. 326.

²⁴ PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, p. 110.

²⁵ PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, pp. 111-112.

²⁶ PHILONENKO, A. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, pp. 112.

que causas finais e causas eficientes estão unidas na raiz do conhecimento, apontando para o ser da coisa em si. O que há de melhor possível na natureza tem de ser visto como uma necessidade para o intelecto, e só assim se compreende a ideia de perfeição na natureza: nela, nada há de supérfluo, nada é inútil, nada é defeituoso, nada é contrário a seu fim ou imperfeito em sua classe. Cada organismo só pode ser visto como uma obra mestra exuberantemente acabada, em que a contemplação de qualquer figura humana nos ofereça a integridade, unidade, perfeição e estrita harmonia da junção entre as partes²⁷.

A teleologia é, portanto, a expressão necessária e incondicional da perfeição da natureza. E o sentido da doutrina de Kant de que a finalidade foi trazida à natureza pelo entendimento está intimamente vinculado à ideia de perfeição posta em *Sobre a Vontade na Natureza*:

Mas eu digo, com sentido kantiano: se há de existir o mundo, representação, tem de manifestar-se como algo final, teleológico, e isto é o que antes de tudo entra em nosso intelecto. Segue de minha doutrina que todo ser é obra de si mesmo: cada ser não faz mais do que acender a centelha da vida em outro, tomando de fora o material, de si mesmo a forma e o movimento, ao que se chama para nós crescimento e desenvolvimento. E assim é que se nos apresenta empiricamente todo ser segundo a sua obra. No entanto, não se consegue compreender a linguagem da natureza porque é demasiado singela²⁸.

Se o mundo é perfeito nas suas relações entre causas finais e causas eficientes, é porque “o desperdício” nos causaria um estupor. A teleologia tem de operar, assim, através de uma Ideia condicionada pela organização. Embora não se possa conhecer os fins últimos da vontade, é possível (e mesmo inevitável) que a razão expresse essa organização sob a ideia de perfeição. E logo encontramos um problema: se a perfeição da natureza é a expressão teleológica por excelência, e se a razão tem sempre um papel derivado nesta metafísica da vontade, como pensar que a ideia de perfeição não seja um capricho da razão, “castelos de areia construídos no ar”? Esta pergunta nos remete a uma outra: como a vontade objetiva a própria Ideia de perfeição do mundo na relação do todo com as partes? É

²⁷ N/N, Cap. 2, pp. 82-85. Como exemplo do que está exposto acima: “toda observação empírica das obras do instinto animal, tais como a teia de aranha, a colmeia das abelhas ou a casa dos cupins são, na realidade, parte expressiva a partir da prova teleológica. Na realidade, são obras de um cego instinto, e não orientadas através de um conceito final, como se fosse um resultado de uma ampla previsão e deliberação racional”.

²⁸ N/N, Cap. 2, pp. 106-107.

justamente a noção de Ideia, no sistema schopenhaueriano, que nos dá a chave de resposta, colocando lado a lado a teleologia de Schopenhauer com o juízo teleológico de Kant da *K.U.*.

4. Schopenhauer leitor da *K.U.*: parentesco e dissidências

Em *Sobre a Aparente Intencionalidade do Indivíduo*, nos *Parerga e Paralipomena*, encontramos o mote indireto, porém o mais contundente, que vincula a teleologia de Schopenhauer ao legado da *K.U.*. É posto, lado a lado, como as antinomias kantianas estão presentes no sistema que compreende esta metafísica da vontade: “a distinção kantiana entre a coisa em si e seu fenômeno, junto com a minha redução da primeira à vontade e do segundo à representação, nos oferecem a possibilidade de ver conciliadas, ainda que de forma imperfeita, três antíteses”²⁹, e são elas, a saber: 1) entre a liberdade da vontade e a necessidade das ações do indivíduo; 2) entre o mecanismo e a técnica da natureza, ou entre o *nexus effectivus* e o *nexus finalis*, ou entre a explicação puramente causal dos produtos naturais e sua explicação teleológica (e ali Schopenhauer sugere a comparação entre a *K.U.*, §78, e o *Mundo*, Vol II, Cap. 26); 3) entre a contingência de todos os acontecimentos na vida individual e sua necessidade moral conformada a uma finalidade transcendente para o indivíduo, ou, numa linguagem mais popular, entre o curso da natureza e a providência³⁰.

A conciliação da 2ª antítese é a que nos interessa. Schopenhauer reconhece que o mérito de Kant, na *K.U.*, consistiu em levar à sua forma melhor acabada a distinção já posta por Hume, nos *Diálogos sobre a religião natural*, entre as obras da natureza e a arte oriunda do intento humano³¹. Esta distinção na *K.U.* é desenvolvida sob a antítese entre mecanismo [*Mechanismus*] e técnica da natureza [*Technik der Natur*], e que Schopenhauer demonstra que “para além desta diferença, ambos têm uma origem comum na vontade como coisa em si”³². E a síntese desta operação da representação é a seguinte: “ainda que os corpos organizados se nos apresentem necessariamente como se estivessem compostos de

²⁹ P/P - *Sobre a Aparente Intencionalidade do Indivíduo*, p. 245.

³⁰ P/P - *Sobre a Aparente Intencionalidade do Indivíduo*, pp. 245-246.

³¹ N/N, Cap. 2, pp. 82-85.

³² MVR II, Cap. 26, pp. 327.

acordo com um conceito final prévio, ele não nos autoriza a tomá-lo de forma objetiva”³³. O conceito, aqui, é um operador que expressa a relação dos corpos organizados, e deve ser interpretado apenas como uma máxima subjetiva de orientação.

No §78 da *K.U.* se depreende que a explicação da natureza das coisas está a serviço de uma máxima da razão, que assim pode estudar as leis da natureza através de um princípio heurístico [*heuristisches Prinzip*] que fundamenta o juízo teleológico [*teleologischen Urteiskraft*] através de um conceito suprassensível. É justamente este conceito indeterminado de um princípio [*Grund*] que dá o suporte que possibilita todo julgamento da natureza mediante as leis empíricas, e só assim o juízo determinante [*bestimmenden Urteiskraft*] e o juízo reflexionante [*reflektierende Urteiskraft*] podem estar conjuminados, porque, de outro modo, eles não poderiam se manter um ao lado do outro num estudo da natureza³⁴. O princípio que unifica os dois modos de produções (subjetivos e objetivos) numa máxima de julgar reflexionante torna a finalidade dos produtos naturais possíveis para nós não de modo objetivo, mas subjetivamente³⁵. A conclusão dessa operação da razão consiste em dizer que só se pode conhecer as coisas de modo exterior e indiretamente, não se chegando nunca a conhecer o interior de cada uma delas.

*Pode-se dizer que o ponto de contato da teleologia em Schopenhauer com a teleologia que Kant formulou na K.U. está na confluência de ambos na recusa de se explicar a finalidade dos corpos naturais através das leis mecânicas de causa e efeito, justamente porque ambos pensam a finalidade através da reflexão, já que “a necessidade de se pensar a representação dos corpos naturais precede a existência dos mesmos, tendo uma origem subjetiva que pode valer como uma verdade objetiva”*³⁶. E se a reflexão torna próximos os julgamentos teleológicos aqui comparados, é preciso respeitar o que há de específico em cada caso. Porque Kant busca uma solução para a antinomia entre o juízo reflexionante e o juízo determinante, ao passo que Schopenhauer apenas afirma que a teleologia é o instrumento da reflexão e não do entendimento. A operação é parecida em cada autor, mas não se trata de uma correlação.

³³ KK/CK, Excerto sobre a *K.U.*, p. 600.

³⁴ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §78, p. 225 .

³⁵ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §78, p. 226 .

³⁶ KK/CK, Excerto sobre a *K.U.*, p. 601.

Em Kant, na *K.U.*, o juízo teleológico é uma especificidade lógica do Juízo reflexionante, que procede tecnicamente (segundo leis próprias), e seu fundamento é um princípio da técnica da natureza (o conceito de uma finalidade) que se tem de pressupor *a priori*. Esta pressuposição de um conceito é subjetiva, porque é feita em referência à própria faculdade, mas que também comporta o conceito de uma finalidade objetiva possível da legalidade das coisas da natureza como fins naturais³⁷. A legalidade da aplicação do conceito em seu domínio objetivo é compreendida na pressuposição da Ideia do suprassensível [*Übersinnliche*], justamente o que está fora de questão para Schopenhauer. Como sabemos, não há qualquer menção, em suas obras, de que a aplicação de um conceito seja oriunda de uma Ideia da razão que funda o conceito do suprassensível. Admitir uma asserção desse tipo corresponderia a renegar por completo o seu dogmatismo imanente.

Juízo [*Urteilkraft*] e Ideia [*Idee*] mantêm uma relação distinta em Schopenhauer. No Apêndice à *Crítica da filosofia kantiana*, destinado à *Crítica do Juízo*, Schopenhauer delimita suas considerações acerca da noção de *juízo*, que ali serve de comparação ao juízo da terceira crítica de Kant: “o que chamo de *juízo*, a saber, é a capacidade de traduzir o conhecimento intuitivo em abstrato e de aplicar corretamente este a aquele³⁸. Trata-se da capacidade de transferir com correção e exatidão à consciência abstrata [*vollkommene Bewusstsein*] aquilo que se conhece intuitivamente, e por isso não se confunde com o entendimento [*Verstand*] e a razão [*Vernunft*], e sim opera como um intermediário entre ambos³⁹. Se julgar e conhecer não são idênticos para Schopenhauer, é porque o juízo é um elo de ligação entre representações abstratas, uma função da razão, e não do entendimento. E as Ideias, como se localizam num domínio exterior ao da razão, não mantêm uma relação de causalidade no registro das operações racionais. Portanto, o juízo lida com os produtos da razão, ao passo que a Ideia é a objetividade da vontade [*Objetität des Willens*] que não participa dessa operação conceitual. O juízo funda-se simplesmente na razão e não tem nenhuma conexão imediata com o entendimento e o conhecimento intuitivo, tampouco com as Ideias⁴⁰.

³⁷ KANT, I. *K.U.*, 1a Introdução - XII, p. 201.

³⁸ KK/CK, Excerto sobre a *K.U.*, p. 599.

³⁹ MVR I, Livro I, §14, p. 115.

⁴⁰ KK/CK, p. 520.

Torna-se problemático, e mesmo incorreta, a mera transposição do juízo reflexionante teleológico da *K.U.* à obra de Schopenhauer, uma vez que a noção genuína de juízo, para Schopenhauer, é diferente da noção de juízo reflexionante. Se a teleologia em Schopenhauer opera através desse “como se” [*als ob*], é porque compartilha da distinção entre mecanismo e técnica da natureza, mas num sentido diferente do uso feito por Kant. Porque, de fato, pensar a finalidade dos corpos orgânicos como se fossem corpos mecânicos, através das causas finais, é um registro de aparência da finalidade nos moldes da representação, ao se pensar o mundo como se fosse constituído pelas causas finais objetivas, quando, na verdade, se trata de uma operação subjetiva da razão. Nisso, ambos os autores estão de acordo. Mas, em Schopenhauer, através de um “juízo” [*Urteilkraft*], e, em Kant, através de um “juízo reflexionante” [*reflektierende Urteilkraft*].

Mas qual é o elemento preciso que permite distinguir a diferença do juízo sobre a finalidade da vontade na natureza a partir de *Sobre a vontade na natureza* em Schopenhauer e do juízo teleológico da *K.U.*? *O que se pode dizer é que a teleologia se dá por necessidades distintas para Kant e para Schopenhauer. A teleologia kantiana é toda ela uma exigência de uma Ideia da razão; já a teleologia schopenhaueriana, mais que uma exigência de uma Ideia da razão, uma necessidade metafísica de outra ordem, que extrapola toda razão: uma necessidade da intuição. E toda a demarcação metafísica desse sentido distinto põe em questão a noção de Ideia na obra de Kant e na obra de Schopenhauer. Se a conformidade a fins está presente só em nossa Ideia, e que toda finalidade é uma explicação aparente, como as formas da “vida” (ou o “vivo”), é no exato papel da noção de Ideia que encontramos o que permite dar o sentido da teleologia para cada caso. A Ideia em Kant e em Schopenhauer, por serem diferentes, dão um sentido particular para essa operação do “como se” [*als ob*] na teleologia nesse legado da *Crítica do Juízo*.*

O juízo reflexionante de Kant, para que seja dotado de universalidade e necessidade, não pode estar fundado na mera observação empírica, mas num fundamento *a priori*. As Ideias, em Kant, são Ideias da razão, e a Ideia do conjunto da natureza é uma máxima subjetiva, como o princípio “tudo no mundo é bom para algo e nada nela é em vão”⁴¹. Se tomarmos a *C.R.P.*, ali notamos que a Ideia da razão [*Vernunftidee*] é um conceito extraído

⁴¹ CACCIOLA, M. L. In: *A questão do dogmatismo em Schopenhauer*, Capítulo 2, p. 82.

de noções (que são conceitos empíricos ou puros oriundos do entendimento) e que transcende a possibilidade de toda experiência⁴². Não há explicação da finalidade a partir da experiência, dada a sua insuficiência como prova da realidade. A experiência apenas serve para tornar a natureza compreensível *por analogia* [*Analogie*] a partir de um princípio subjetivo da ligação das representações em nós, do que através do conhecimento através de princípios objetivos⁴³. Trata-se, portanto, de um julgamento teleológico que é um julgamento intelectual através de conceitos, e que permite o conhecimento claro de uma finalidade objetiva⁴⁴. Em Kant, portanto, as Ideias cumprem a função de realizar inferências na universalidade do conhecimento por meio de conceitos: “entendo por Ideia um conceito necessário da razão ao qual não pode ser dado nos sentidos um objeto que lhe corresponda. Os conceitos puros da razão são, portanto, as ideias transcendentais”⁴⁵.

Se, em Kant, a ideia é transcendental, porque ela é constituída pelos próprios conceitos transcendentais necessários da razão, em Schopenhauer as Ideias adquirem outro estatuto. Prova cabal dessa crítica está na acusação do uso indevido da noção de Ideia, por parte de Kant, quando, segundo Schopenhauer, este as dotou de produções abstratas da razão, tipicamente dogmática dos escolásticos, o que acabou por culminar num uso inconveniente e ilegítimo da palavra “Ideia”⁴⁶. *A Ideia schopenhaueriana é transcendental em relação à coisa em si, na medida em que a coisa em si é real, como vontade. Porque a Ideia, para Schopenhauer, é a objetividade da vontade, a coisa em si, e, justamente porque entende haver uma cisão absoluta entre coisa em si e fenômeno, é que devemos entender que a Ideia é a própria intuição que vincula um conceito a uma experiência. Portanto, a Ideia não está subsumida ao domínio da razão; extrapola o âmbito racional e, enquanto expressão imediata da vontade, o conteúdo real da coisa em si mesma, é ela, a Ideia, que dá o sentido de um juízo que une um conceito (como o conceito de fim) a uma intuição do entendimento, revelando a coisa em si mesma do fenômeno. Em Schopenhauer, Ideia e conceitos estão em domínios diferentes, porque as Ideias são os universais anteriores às coisas e os conceitos os universais posteriores à coisa, porquanto as coisas singulares*

⁴² KANT, I. *C.R.P.*, 2a Seção, das Ideias Transcendentais, p. 313 .

⁴³ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §61, p. 181.

⁴⁴ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §62, p. 186.

⁴⁵ KANT, I. *C.R.P.*, 2a Seção, das Ideias Transcendentais, p. 313 .

⁴⁶ MVR II, Cap. 25, pp. 182-183.

*existem exatamente entre ambos*⁴⁷. Se, em Kant, a teleologia é uma necessidade da razão e todo desdobramento operativo da razão é oriundo de uma Ideia racional; para Schopenhauer, a teleologia é uma necessidade da intuição, e a Ideia, como objetividade imediata da vontade, desloca o olhar teleológico de uma necessidade estritamente racional.

Não por acaso, Schopenhauer, na *Crítica à Filosofia Kantiana*, no excerto destinado à *Crítica do Juízo*, deixa explícita a sua aspiração específica no que diz respeito ao assunto da teleologia: “compreender de modo claro e profundo a essência interna da aparente finalidade, assim como a harmonia e a concordância de toda a natureza”⁴⁸. Como pano de fundo da expressão da finalidade na natureza está a relação entre Ideia e o juízo sobre a finalidade dos corpos naturais através desse “como se” [*als ob*], e nossa comparação entre o juízo teleológico da *K.U.* e o juízo sobre a finalidade da natureza em Schopenhauer refere-se diretamente ao estatuto que certifica o que é a realidade [*Realität*] em cada caso. Porque, se para Schopenhauer a realidade é dada pela vontade, a coisa em si, e a Ideia é uma objetividade imediata da vontade, em Kant, no final das contas, é preciso supor um fundamento real [*Realgrund*] suprassensível para a natureza a qual nós pertencemos, e que se dê através de uma Ideia que está no âmbito da razão⁴⁹. Enquanto o conceito puro e transcendental do ser supremo é a condição de realidade do juízo teleológico na *K.U.*, na metafísica da vontade a designação do que é real advém de uma certeza que extrapola toda explicação intelectual, para receber a chave [*Schlüssel*] de seu enigma [*Rätsel*] naquilo que não pode ser fenômeno e tem de ser a essência do mundo. Ao se designar como a condição e essência da realidade dos corpos da natureza condiciona toda explicação das causas finais, a teleologia revela a sua necessidade teórica e adquire um sentido ulterior.

O próximo passo consiste em mostrar como duas noções distintas acerca da noção de Ideia compactuam na expressão teleológica do “como se”. A matriz dessa perspectiva é kantiana, por excelência, ao se buscar uma compreensão da essência da natureza ao se recorrer a uma solução analógica para dar conta do problema da antinomia do julgamento

⁴⁷ MVR II, Cap. 29, p. 355. Dito de uma outra forma: a unidade originária e essencial de uma Ideia é dispersada na pluralidade das coisas singulares através da intuição do sujeito cognoscente, a qual está condicionada sensível e cerebralmente (o cérebro é um função do organismo). No entanto, mediante a reflexão da razão, essa unidade se restabelece, mas somente em abstrato, como conceito universal, equivalente ao contorno da Ideia. Quando pensamos na noção de Ideia, não mais se considera o onde, o quando, o por quê, o para quê das coisas, mas única e exclusivamente o seu quê (ou seja, a sua Ideia mesma).

⁴⁸ KK/CK, Excerto sobre a *K.U.*, p. 602.

⁴⁹ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §77, p. 222.

de gosto. Porque na resolução de uma antinomia [*Antinomie*] importa somente que duas proposições, que se contradizem na aparência, não se contradigam de fato e possam se manter uma ao lado da outra, mesmo que a explicação da possibilidade de seu conceito ultrapasse a nossa faculdade de conhecer. O julgamento de gosto recebe a solução de sua antinomia ao se fundar num conceito indeterminado (isto é, sobre o conceito de um substrato suprassensível dos fenômenos), capaz de nele conciliar os conceitos determinados pelos predicados da intuição sensível, o que corresponderia a dizer que não haveria entre eles nenhuma contradição⁵⁰. Elimina-se, com isso, toda contradição desse enigma através de um princípio subjetivo que seja o fundamento do conceito de gosto de uma faculdade de julgar reflexionante estético; e, através de uma analogia⁵¹, permite-se que dois princípios que se contradizem em aparência sejam conciliados, atribuindo-se uma dupla veracidade; e o fato de que “um princípio subjetivo emite o seu juízo *como se* ele mesmo fosse um juízo objetivo” é a formulação que concilia duas verdades numa expressão.

É o próprio raciocínio analógico que aqui é expressado por este “como se” [*als ob*], permitindo, para Schopenhauer, o que ele considera o assunto principal da crítica ao juízo teleológico: que, “embora os corpos organizados se nos apresentem necessariamente como se estivessem compostos de acordo com um conceito final prévio, ele não nos autoriza a tomá-lo de forma objetiva”⁵². A teleologia, ao se expressar através desse “como se”, aproxima Kant de Schopenhauer, *na medida em que a razão expressa a finalidade dos corpos na natureza de forma não-constitutiva*. O que está em acordo, portanto, é a exata

⁵⁰ KANT, I. *K.U.*, 1a Parte - §57, p. 165.

⁵¹ KANT, I. *K.U.*, 2a Parte - §90, pp. 268-269. A analogia é o desdobramento do conteúdo expresso na consideração teleológica de um corpo natural. O raciocínio por analogia descrito por Kant no §90 da *K.U.* consiste em considerar que duas coisas que são heterogêneas só podem ser pensadas por analogia uma com a outra, ao se transferir, de uma a outra, o signo [*Merkmal*] ligado à diferença específica que existe entre ambas. A nota deste mesmo §90 nos dá uma definição: “a analogia (em um sentido qualitativo) é a identidade da relação entre os princípios e as consequências (causas e efeitos) na medida em que ela se efetiva, não obstante a diferença específica das coisas ou de suas propriedades em si (quer dizer, consideradas fora dessa relação), que contém o princípio de consequências semelhantes”. Ou seja: a partir de um princípio comum, pensamos a diferença na identidade entre duas coisas, sendo esta identidade a relação de causa e efeito em cada coisa. É assim que Kant pensa uma analogia entre mecanismo e técnica da natureza, quando podemos, também por analogia, entender a causa suprema do mundo ao compararmos os produtos de uma natureza às obras de arte do homem. Dessa comparação, porém, não se pode concluir as mesmas propriedades do homem a este ser enquanto causa suprema através de uma analogia, mas o que a analogia nos permite é compatibilizar uma *paritas rationis* que coloque no mesmo gênero o ser supremo e o homem (relativamente à respectiva causalidade específica de cada um nas suas produções). A causalidade dos seres do mundo, que é sempre condicionada de uma maneira sensível [*sinnlich-bedingt*] não pode ser transferida a um ser que não tenha nada mais em comum com os seres do mundo do que um conceito genérico de uma coisa em geral.

⁵² KK/CK, Excerto sobre a *K.U.*, p. 600.

distinção entre mecanismo e técnica da natureza, o que torna explicável a admissão de Schopenhauer para que se pense as causas finais *como uma forma racional para explicar como se pode pensar a relação entre causa e efeito nos corpos orgânicos*. No entanto, a certeza de se dar o conteúdo da realidade é justamente o ponto de distanciamento em relação a Kant, porque o sentido da teleologia schopenhaueriana requer uma segunda analogia, ao evocar a compreensão da essência do mundo como vontade através de uma intuição no próprio corpo⁵³. A teleologia, em Schopenhauer, resulta, por assim dizer, de uma duplicidade analógica: ela se expressa, enquanto juízo da razão, através de um “como se”, ao passo que recebe o seu sentido e necessidade através de uma analogia primordial, que revela a essência do mundo como vontade, e que a antecipa à consciência através do organismo. *Como um pressentimento para além da razão, revela a essência que harmoniza e fundamenta o sentimento de perfeição entre causas finais e causas eficientes na natureza.*

A afirmação de Schopenhauer a respeito do “caráter maravilhoso” [wunderbaren Charakter] na teleologia é o resultado entre a expressão da teleologia e o sentido da teleologia. A teleologia concilia entendimento e razão, ao expressar a finalidade sob a forma do conceito como se fosse um resultado do entendimento; e, como sentido último dessa necessidade da razão, está a chave do enigma do mundo, a vontade, que não só se objetiva no mundo enquanto representação, mas que também, em seu caráter inexplicável, nos permite compreender, num sentido extra-razão, que tudo o que explicamos sob o conceito de finalidade é, no fundo, apenas a expressão de uma imagem do que nos é inexplicável. Sob um ponto de vista elevado da autoconsciência [Selbstbewusstsein], compreendemos a essência do mundo, e a pressentimos na teleologia nesta “maravilhosa” confluência entre causas eficientes e causas finais. Porém, toda explicação teleológica efetiva esbarra na incapacidade de se explicar aquilo que se compreende enquanto essência do mundo . A teleologia pode ser considerada uma amostragem das palavras de

⁵³ MVR II, Cap. 25, p. 313. Porque se Schopenhauer buscou explicar a coisa em si, é porque chegou à noção de vontade como a essência real de todo o mundo através de uma analogia da intuição no sujeito do querer; este mesmo sujeito que, a partir dessa certa intuição, compreende que esta mesma essência intuitiva que se dá em seu próprio corpo é a mesma essência do mundo nas suas diversas expressões. Não por acaso, a Ideia schopenhaueriana é a intuição, é o olho claro da essência do mundo como vontade. Cada um conhece de uma maneira completamente imediata só a um ser: a sua própria vontade, na autoconsciência. Todo conhecimento que decorre desse primeiro conhecimento se dá mediatamente, num ajuizamento por analogia com esse conhecimento matricial, aprofundando-o, analogicamente, conforme o grau de sua reflexão. MVR I, §19, p. 157. Esta existência ou realidade é o que se pode atribuir ao restante do mundo corpóreo; a máxima realidade é o corpo de cada qual, que para cada um é o que há de mais real.

Clément Rosset, ao dizer que “a intenção de Schopenhauer não consiste em explicar, mas em denunciar as explicações”⁵⁴, já que toda explicação bem sucedida enquanto representação é a mesma que resguarda a incapacidade de se esgotar toda explicação sobre a finalidade do mundo. Com a teleologia não é diferente, o que é inexplicável, do ponto de vista da razão, nos dá o sentido e a realidade da objetivação da vontade através da objetividade da vontade na Ideia, em que toda representação opera uma reflexão imagética ao unir um conceito ao entendimento através do juízo. Não por acaso, esta é a solução da antinomia entre mecanismo e técnica da natureza sob a forma dos fins da vontade na natureza enquanto um “como se”. A perspectiva do “como ser”, que desvincula a teleologia do esquematismo lógico e nos aproxima da perspectiva estética.

5. Uma teleologia estética?

A teleologia produz uma imagem do mundo. Imagem resultante de um procedimento analógico que soluciona, nos termos kantianos que Schopenhauer endossa, mecanismo e técnica da natureza. E uma representação desse tipo é nomeada por Kant, na *K.U.*, como uma representação simbólica [*symbolische Vorstellung*], um modo da representação intuitiva [*intuitive Vorstellung*]. A relação entre causas finais e causas eficientes seria a expressão simbólica, por assim dizer, do pensamento que diz respeito à finalidade na natureza. Para Schopenhauer, a natureza, em sua perfeição, é expressa como uma relação mecânica entre causas finais e causas eficientes, mas que só adquire sentido através daquilo que a representação não alcança, mas intui, pressente. *Na teleologia, a consciência simboliza racionalmente aquilo que o corpo compreende, através de um operador intermediário, a própria Ideia, a objetividade que põe a vontade no domínio da representação.* Pensando com Lebrun, é um tipo de resposta da metafísica de Schopenhauer “para se pensar a ordem do mundo de modo que essa expressão tenha um sentido”⁵⁵.

E se aqui pensamos num procedimento através do símbolo [*Symbol*], é porque o contrapomos ao procedimento esquemático⁵⁶. Para Schopenhauer, no Mundo, §50, o

⁵⁴ ROSSET, C. *Schopenhauer, philosophie de l'absurde*. Paris, PUF, 1994, p. 43.

⁵⁵ LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*, Cap.VIII – “O Simbolismo analógico”, p. 287.

⁵⁶ KANT, I. *K.U.*, 1a Parte - §59, p. 174. Segundo a lição kantiana, toda intuição, quando submetidas aos conceitos *a priori*, é, pois, ou esquemas (que contém a apresentação direta do conceito), ou símbolos (a

símbolo é também uma forma de representação indireta, quando não há nenhuma subsunção do representado ao conceito, e sim que o signo e o designado se conectam de forma totalmente convencional, através de uma regulamentação positiva e disposta de forma accidental⁵⁷. O símbolo [*Symbol*], aqui, está considerado como uma variante da alegoria [*Allegorie*], exemplificado como a rosa que é o símbolo da discricção, o louro da fama, a palma da vitória, a concha do peregrino ou a cruz da religião cristã. Segundo Schopenhauer, o mero símbolo tem o seu valor alheio à arte, como hieroglifos que possuem valor prático, o que significa dizer que a teleologia, então vista como um símbolo para a reflexão, possui um valor prático que simplesmente refuta as aspirações mais elevadas da razão de ser a constituição dos produtos da natureza. E Nietzsche, nesse sentido, aponta que, se a teleologia tem o seu apreço pelo humano mundo da Ideia, o que se pode concluir é que “a teleologia é somente um produto estético [*ästhetisches Produkt*]”⁵⁸.

O símbolo é o elemento que desvincula a teleologia de uma teologia física. Refuta toda pressuposição de um demiurgo e qualquer aspiração metafísica em que a razão é posta como o fundamento de uma relação de causas e fins. A teleologia schopenhaueriana tem esta feição estética justamente porque na metafísica da vontade a representação só pode dar o seu veredicto da causalidade sob o aspecto da imagem, numa simbologia da razão no que diz respeito à essência do mundo, a própria vontade. Philonenko, por exemplo, ao seguir este raciocínio nas considerações sobre a causalidade interna e externa da obra de Schopenhauer, afirma que “de fato a teleologia do autor do *Mundo* é estética, e não seria menos objetiva do que qualquer outra representação”⁵⁹. É justamente por isto que a distinção entre mecanismo e técnica da natureza, em Schopenhauer, não significa a

apresentação indireta do conceito). Enquanto os esquemas fazem uma apresentação de modo demonstrativo, os símbolos estabelecem uma mediação através de uma analogia pela qual se certifica das intuições empíricas, na qual a faculdade de julgar efetua uma dupla operação, que consiste em aplicar o conceito ao objeto de uma intuição sensível, ao mesmo tempo que aplica a simples regra da reflexão sobre essa intuição a um outro objeto, do qual o primeiro não é senão um símbolo. O exemplo de símbolo que Kant nos oferece é o da representação de um Estado monárquico sob a forma de um corpo organizado. Nesse caso, pode-se dizer que a nossa linguagem precisa recorrer a um símbolo para a reflexão, porque a tradição kantiana do estudo teleológico não admite um pensamento esquemático da relação de causas e efeitos na natureza. É o legado que denuncia não existir uma intuição correspondente a um conceito do entendimento, e sim uma teleologia de caráter simbólico, porque o acordo entre uma intuição e um conceito se dá através de uma regra e não pela intuição mesma. Portanto, através da forma da reflexão, e não com o seu conteúdo constitutivo, em última instância, Kant distingue o conhecimento simbólico do conhecimento do conhecimento esquemático.

⁵⁷ MVR I, Livro III, §50, p. 294.

⁵⁸ NIETZSCHE, F. *La teleologia a partire da Kant*, p. 73.

⁵⁹ PHILONENKO. In: *Une philosophie de la tragédie*, 1980, §29, p. 112.

compreensão de níveis distintos de razão, ao ponto de se admitir um conceito suprassensível como fundamento de uma ideia reguladora, tal como na letra do kantismo da terceira crítica. A teleologia é sempre uma expressão da razão, e razão, aqui, só possui um único sentido, como objetivação da vontade. Por isso, *a teleologia é estética porque é objetiva, sem que seja constitutiva*.

Mas existe ainda uma delimitação entre estética e arte. A própria referência ao simbólico é deslocada de um valor artístico, e por isso a teleologia em Schopenhauer pode ser dita “estética”, mas não pode ser tida como uma arte, embora exista a pertinência de uma atribuição da natureza como “bela”. A teleologia se expressa como razão, e presente a perfeita harmonia da natureza, e nesse pressentimento da vontade como essência do mundo, una, harmônica, reside o belo. “Quão estética é a natureza! [*Wie ästhetisch ist doch die Natur!*]”⁶⁰. Um assombro exclamativo desse tipo é a porta de entrada do Cap. 33 dos *Complementos ao Mundo*, reveladora dessa relação do belo na natureza:

Ao contemplar uma bela paisagem nos alegramos de tal modo, entre outras coisas, porque satisfaz a verdade e consequência da natureza. Sem dúvida, esta não segue aqui o fio condutor lógico na conexão dos fundamentos do conhecimento, dos antecedentes e consequentes, premissas e conclusões, mas, sim, obedece a uma lei análoga à da causalidade na conexão moral das causas e efeitos⁶¹.

O espetáculo [*Anblick*] de um belo panorama [*schönen Aussicht*] da natureza é, segundo Schopenhauer, o mais regular e impecável dos fenômenos cerebrais, e nele não estão os defeitos das inexatidões formais ou materiais. *No privilégio do espetáculo da bela natureza, o que se explica é a harmonia de toda impressão. O que o nosso cérebro faz é a tentativa de acompanhar, num domínio representativo, o modo como ele é acionado pela natureza em sua ação plenamente normal. O registro sob o qual a natureza é tomada através das Ideias é o que confere a beleza em sua objetividade, e nisso consiste a diferença do que é belo na natureza do que é belo nas obras artísticas*. Porque a obra de arte é um meio para se facilitar o conhecimento relacionado a um prazer estético, e carrega em si a marca impressa da atividade humana para facilitar o conhecimento das Ideias. Nisso está o prazer estético: o artista omite as contingências da realidade que perturbam toda a

⁶⁰ MVR II, Cap. 33, p. 391

⁶¹ MVR II, Cap. 33, p. 390

compreensão mais direta e crua das Ideias⁶²; o artista nos empresta os seus olhos, imprime o seu exercício subjetivo na execução artística. As Ideias na natureza afetam as representações da consciência e lhe dão todo o material necessário, que, nas obras de arte, denotam uma atividade humana sobre o material conferido pela natureza.

Portanto, o que se pode concluir é que a teleologia, como um produto estético da constituição de uma imagem do mundo, é uma expressão simbólica da natureza, em que a finalidade na natureza é definitivamente deslocada de toda e qualquer aspiração da alta razão, para se tornar um produto da representação do homem. Causas finais e causas eficientes são aqui os elementos que compõem esta explicação imagética do mundo, e só assim compreendemos porque, na teleologia kantiana da *K.U.*, haveria uma heurística circunscrita aos domínios da razão, enquanto na obra de Schopenhauer o estudo teleológico da vontade na natureza tem de se dar numa heurística que se remete à realidade da essência do mundo através da Ideia, objetividade da vontade. Não é à toa que a Ideia schopenhaueriana é também expressão do caráter e da espécie, o que tornam próximos os domínios da estética, da moral e da natureza, todos imbricados diretamente à noção de Ideia. Interpretar a teleologia de Schopenhauer como um produto estético certamente acaba por servir de reforço à pecha de filósofo da intuição, sublinha o seu auto-aclamado dogmatismo imanente, e o coloca como um pensador pós-kantiano obcecado por dar voz à coisa em si no assentimento incontestável de sua bruta expressão. Sim, a teleologia comporta uma beleza da natureza, que revela à consciência o que o corpo apreende do mundo. Explica só o que pode, deixa o inexplicável para a suficiência integral do que se revela como compreensível. Afinal, uma bela imagem da natureza é uma catarse do espírito [*Eine schöne Aussicht ist daher ein kathartikon des Geistes*]⁶³.

Referências

SCHOPENHAUER, A. *Der handschriftliche Nachlass*. Editado por Arthur Hübscher. Munique: Deutsche Taschenbuch Verlag, 1985, 5vols.

_____. *Gesammelte Briefe*. Editadas por Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier, 1987.

⁶² MVR I, Livro III, §37, p. 249.

⁶³ SCHOPENHAUER, A. WWV I/MVR II, Cap. 33, p. 390. “*Eine schöne Aussicht ist daher ein kathartikon des Geistes*”

_____. *Sämtliche Werke*. Editadas e comentadas criticamente por Arthur Hübscher, Wiesbaden, F. A. Brockhaus, 1948, 7 vols.

_____. *Crítica de la filosofía kantiana*. Traducción Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. Trad. de J. Gibelin, Paris: J. Vrin, 1972.

_____. *El mundo como voluntad y representación – Vol. I*. Traducción Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *El mundo como voluntad y representación, Vol. II*, Trad. Roberto R. Aramayo, Madrid, Fondo de Cultura Económica, 2003.

_____. *Parerga e Paralipomena – Tomo I*. Traducción Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.

_____. *Sobre a Vontade na Natureza*. Trad. Miguel de Unamuno. Madrid: Alianza Editorial, 1982.

_____. *Metafisica della natura*. A cura di Ignazio Volpicelli, Madrid: Editori Laterza, 2ª edizione, 2007.

CACCIOLA, M. L. O. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: EDUSP, 1994.

CARVALHO, R. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. Tese de doutorado, PUC São Paulo, 2011.

GOLDSCHMIDT, V. *Schopenhauer lecteur de Lamarck: le probleme des causes finales* in *Écrits – Tome 2 – Études de Philosophie Moderne*. J. Vrin Librairie Philosophique. Paris, 1984.

KANT, I. *Critique de la faculté de juger*. Trad. Alexis Philonenko. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, 2000.

_____. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Ed. Calouste Gulbenkian, 1993.

LEBRUN, G. *Kant e o fim da metafísica*. Trad. Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

NIETZSCHE, F. *A teleologia a partir de Kant*. Trad. Mauricio Guerri. Milão: Mimesis i cabiri, 1998.

PHILONENKO, A. *Schopenhauer: Une philosophie de la Tragédie*. Paris, PUF, 1979.

ROSSET, C. *Schopenhauer, Philosophe de L'absurde*. Paris, PUF, 1967.

Recebido: 13/01/12

Received: 01/13/12

Aprovado: 28/01/12
Approved: 01/28/12