



O paradoxo das causas finais: Schopenhauer leitor da “Crítica do juízo teleológico”

The paradox of final causes: Schopenhauer as reader of the “Critique of the Teleological Judgement”¹

William Mattioli*

Universidade Federal Fluminense, Niterói, RJ, Brasil

Resumo

Partindo de Kant e de sua noção de princípio regulativo, Schopenhauer pensa a teleologia e o finalismo na natureza com base na tese de que “tanto a finalidade do orgânico quanto a legalidade do inorgânico são primariamente introduzidas por nosso entendimento na natureza, e concernem tão somente ao fenômeno, não à coisa-em-si” (MVR I, p. 223). Mas se em Kant a noção de princípio regulativo depende da determinação de uma ideia da razão, a partir da qual somos conduzidos a pensar a natureza, hipoteticamente, enquanto totalidade harmônica, a crítica schopenhaueriana à concepção kantiana de

¹ Este artigo é uma versão substancialmente expandida do texto apresentado no VIII Colóquio Internacional Schopenhauer, que ocorreu em Curitiba entre os dias 29/11 e 01/12/2017. O trabalho foi desenvolvido durante período de Pós-Doutorado no quadro do PNPd, com financiamento da CAPES.

*WM: Doutor, e-mail: william.mattioli@gmail.com

“ideias da razão” exigirá dele um outro caminho para a fundamentação do princípio do finalismo: a tese da unidade metafísica da vontade. Ora, mas se a vontade é um princípio ontológico metafísico, e não um princípio racional regulativo, então a finalidade deve estar fundamentada metafisicamente, e não como um princípio regulativo de validade meramente subjetiva. O presente trabalho apresenta uma leitura desse problema a partir de três pontos centrais: 1) o reconhecimento, por parte de Schopenhauer, de uma lacuna na teoria kantiana acerca da teleologia e sua tentativa de superar essa lacuna; 2) a questão da possibilidade de se pensar uma teleologia fundada no conceito de uma vontade cega e destituída de cognição; e 3) a determinação de uma tensão no sistema de Schopenhauer entre duas formas de teleologia: uma teleologia funcional e uma teleologia ética ou soteriológica.

Palavras-chave: Schopenhauer. Kant. Teleologia. Princípio Regulativo. Intencionalidade.

Abstract

Based on Kant's notion of regulative principle, Schopenhauer conceives of teleology and the finalism in nature against the background of the thesis that "both the purposiveness of the organic and the legality of the inorganic are primarily introduced by our understanding in nature, and belong only to the appearance, not the thing in itself". Now, whereas in Kant the notion of regulative principle depends on the determination of an idea of reason, which leads us to think of nature, hypothetically, as a harmonic totality, the Schopenhauerian critique of the Kantian conception of "ideas of reason" requires him to follow another path for the foundation of the principle of purposiveness: the thesis of the metaphysical unity of the will. But if the will is a metaphysical ontological principle, and not a regulative rational principle, then nature's purposiveness must be grounded metaphysically, and not as a regulative principle of merely subjective validity. This paper presents a reading of this problem from three central points of view: 1) Schopenhauer's account of a gap in Kant's theory of teleology and his attempt to overcome this gap; 2) the question of the possibility of thinking a teleology founded on the concept of a blind will which is devoid of cognition; and 3) the recognition of a tension in Schopenhauer's system between two forms of teleology: a functional and an ethical or soteriological teleology.

Keywords: Schopenhauer. Kant. Teleology. Regulative Principle. Intentionality.

Introdução

Na introdução ao ensaio *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer sugere que seu sistema se distingue de todos os anteriores num aspecto em especial: o fato de ele estar em conexão direta com as ciências da natureza e encontrar nelas comprovações empíricas para sua doutrina de base, ao passo que todos os outros, “inclusive o mais novo de Kant, ainda deixam um largo abismo entre seus resultados e a experiência” (VN, p. 43)². Essa doutrina de base é a tese segundo a qual a natureza, em sua totalidade, é a manifestação gradual de uma vontade una, em si mesma inconsciente e destituída de cognição. Que Kant tenha permanecido no grupo de filósofos ainda incapazes de atingir o “ponto de interseção” (VN, p. 48) entre a filosofia e as ciências empíricas resulta, aos olhos de Schopenhauer, de sua indisposição em complementar seu ponto de vista subjetivo, isto é, a abordagem transcendental de nossas faculdades cognitivas, com o que o autor do *Mundo* chama de ponto de vista objetivo, e que corresponde à consideração fisiológica do intelecto (cf. MVR II, p. 350; VN, p. 126 et seq.). Diferentemente do que se dá na primeira parte de sua doutrina, concernente ao que Rudolf Malter (1991) chama de “transcendentalismo do fenômeno” e dedicada à apresentação do modo como o mundo objetivo é construído a partir de nossas faculdades subjetivas (e que corresponde em grande medida ao idealismo subjetivo de Kant), a consideração objetiva do intelecto busca mostrar como nossas faculdades subjetivas, por sua vez, são fruto de um processo evolutivo de formas orgânicas complexas na série dos fenômenos da vontade. Nesse sentido, essa abordagem parte, por um lado, de um conjunto de constatações empíricas das mais recentes ciências naturais acerca das relações físicas, químicas e biológicas responsáveis pela produção material do intelecto (enquanto função cerebral); por outro lado, ela se sustenta numa filosofia da natureza

² As referências à obra de Schopenhauer seguem o seguinte padrão: MVR = *O mundo como vontade e representação* (inclui o apêndice ao tomo I: *Crítica da filosofia kantiana*), seguido do número do tomo e da paginação da tradução brasileira de Jair Barboza; VN = *Sobre a vontade na natureza*, seguido da paginação da tradução brasileira de Gabriel Valladão (farei pequenas alterações nas traduções de Barboza e Valladão quando achar conveniente); PP = *Parerga e Paralipomena*, seguido da paginação da edição de Paul Deussen que consta em *Schopenhauer im Kontext* (as traduções dos *Parerga* são de minha autoria).

marcadamente teleológica, que faz remontar à atividade da vontade toda causalidade do mundo natural³. Os textos mais importantes em que Schopenhauer elabora essa consideração teleológica da natureza são os parágrafos 27 e 28 do primeiro tomo do *Mundo*, o capítulo 26 do segundo tomo e o capítulo “Anatomia comparada” do ensaio *Sobre a vontade na natureza*; mas o final do apêndice ao tomo I do *Mundo*, *Crítica da filosofia kantiana*, contém observações igualmente relevantes no que diz respeito ao tema da teleologia e, em especial, ao modo como o autor está se apropriando das teses defendidas por Kant na segunda parte da *Crítica do juízo*, dedicada ao juízo teleológico⁴.

A natureza do juízo teleológico e a “lacuna” de Kant

Grosso modo, Schopenhauer vê na limitação kantiana do juízo teleológico ao registro hipotético de uso meramente regulativo dos princípios do entendimento uma solução admirável e muito elegante para o problema da suposta objetividade de nossas proposições acerca da finalidade da natureza. Buscando acompanhar Kant no que tange aos aspectos mais gerais desta tese central, ele afirma, no parágrafo 28 do tomo I do *Mundo*, que “tanto a finalidade do orgânico quanto a legalidade do inorgânico são primariamente introduzidas por nosso entendimento na natureza, e concernem tão somente ao fenômeno, não à coisa-em-si.” (MVR I, p. 223) Esse argumento kantiano, simplificado por Schopenhauer na tese da origem subjetiva da necessidade que temos de pensar os corpos naturais como surgidos premeditadamente segundo conceitos de finalidade, tornou possível desmontar a prova físico-teológica da existência de um Deus que teria criado as coisas segundo desígnios específicos (cf. MVR I, p. 661; VN, p. 88). Mas apesar de concordar aparentemente com

³ Cf. sobre isso MVR I, p. 200 et seq.; cf. ainda MALTER, 1991, p. 260 e BRANDÃO, 2008, p. 191 et seq.

⁴ Maria Lúcia Cacciola (1993; 1994, p. 63 et seq.) apresenta de forma exemplar cada um desses momentos do tratamento schopenhaueriano da questão da teleologia e sua articulação interna. Este trabalho é fundamentalmente inspirado em sua excelente discussão, mas tem uma abordagem, por um lado, mais voltada para os aspectos problemáticos do diálogo de Schopenhauer com Kant e, por outro, menos “otimista” no que diz respeito à viabilidade da solução schopenhaueriana para o problema da teleologia e à consistência interna de suas teses sobre o tema, tendo em vista os pressupostos de sua metafísica.

o argumento geral de Kant, Schopenhauer aponta a existência do que ele considera ser uma lacuna ou uma incompletude no seu tratamento da questão da teleologia, e que, em última instância, me parece estar estritamente ligada à mesma falha que, segundo ele, teria mantido aberto o abismo entre a filosofia de Kant e as ciências naturais.

Para ser mais preciso, acredito ser possível identificar nas formulações de Schopenhauer duas sugestões distintas acerca do aspecto lacunar ou incompleto da crítica de Kant. Em primeiro lugar, ao reconhecer a verdade da proposição kantiana segundo a qual o mecanismo não é capaz de dar conta de todos os fenômenos naturais, pois “o conceito de causa e efeito não se aplica ao todo da natureza em geral” (MVR I, p. 661), ele aponta ali a ausência de uma teoria positiva e consistente sobre o caráter próprio da relação entre natureza e conhecimento (ou entre natureza e intelecto). Poucas linhas à frente, ele aponta uma outra lacuna, que diz respeito ao fato de Kant ter circunscrito a impossibilidade de uma explicação mecânica apenas aos fenômenos orgânicos, ao passo que ele próprio buscará expandir à totalidade da natureza esta irreduzibilidade ao mecanismo⁵. Na perspectiva da crítica de Schopenhauer, porém, a existência dessas duas lacunas se explica pela mesma razão: aos seus olhos, o que falta ao argumento kantiano é o lado positivo (cf. DE CIAN 2008). Essa crítica, apenas aludida no apêndice ao *Mundo*, e ausente tanto no parágrafo 28 do tomo I quanto no capítulo 26 do tomo II, aparece mais explicitamente no capítulo “Anatomia comparada” de *Sobre a vontade na natureza*. Mas esse capítulo nos ocupará mais à frente.

Tomemos inicialmente o que é dito no apêndice ao *Mundo*. Neste texto, ao qual Schopenhauer remete o leitor em *Sobre a vontade na natureza*, ele apresenta uma versão radicalmente resumida do que considera ser o pensamento central da *Crítica da faculdade de julgar*, e que pode ser sintetizado nos seguintes termos: nós não só podemos como devemos compreender os seres orgânicos e a natureza em geral segundo um conceito de finalidade pensado em analogia com a produção técnica, isto é, com as obras humanas. Essa analogia torna compreensível a

⁵ Voltaremos a esse ponto mais à frente. A interpretação oferecida aqui do sentido em que Schopenhauer entende o aspecto “lacunar” da teoria kantiana acerca da teleologia difere ligeiramente daquela proposta por Cacciola (1994, p. 84; 87).

concordância de todas as partes do organismo com sua totalidade, assim como o lugar desse organismo, seu encaixe perfeito, por assim dizer, na urdidura da natureza em geral. Tal analogia, contudo, jamais pode ser tomada objetivamente, como fundamento explicativo dos processos naturais: sua validade é, portanto, meramente subjetiva. Esse argumento é suficiente para refutar a físico-teologia, que pressupõe, como fundamento das formas naturais, uma vontade divina agindo segundo um plano pré-concebido. E este teria sido justamente o grande mérito de Kant no que concerne ao tema, tendo nisso David Hume como precursor à altura, com a diferença que Hume teria criticado o finalismo partindo do ponto de vista empírico, ao passo que Kant o teria criticado reconhecendo-o como elemento a priori de nossa faculdade de julgar, limitado a um uso meramente regulativo (cf. MVR I, p. 660 et seq.)⁶.

Mas apesar da crítica kantiana estar fundamentalmente correta, seria necessário ainda mostrar, prossegue Schopenhauer, que, “conforme sua índole⁷, a natureza não pode ser pensada como efeito de uma causa guiada por motivos” (MVR I, p. 661). Caberia perguntar o que exatamente o autor tem em mente quando fala aqui da “índole da natureza”, conforme a qual ela não poderia ser pensada como produto de um intelecto (de um conceito de finalidade). Estaria ele se referindo à vontade como essência do mundo, já que esta é, segundo sua tese oficial, absolutamente destituída de cognição e, portanto, de intencionalidade? Ao que tudo indica sim. Nesse caso, porém, querereria parecer, à primeira vista, que ele está ignorando intencionalmente a noção kantiana de *intellectus archetypus*⁸. Esta é justamente a ideia que, dentro do argumento geral da segunda parte da terceira *Crítica* (e que já se encontra formulado em linhas gerais na “Dialética transcendental” da *Crítica da razão pura*) autoriza o

⁶ É preciso notar que Schopenhauer não usa o termo “regulativo” nessas passagens; ele fala apenas no caráter subjetivo deste modo de consideração. Na verdade, como pretendo mostrar, acredito que ele não esteja muito interessado na distinção kantiana entre regulativo e constitutivo, o que faz com que sua teoria acerca da teleologia assumia feições bastante distintas daquelas da teoria kantiana.

⁷ O termo alemão aqui é *Beschaffenheit*, que podemos entender ainda como sua “constituição própria”.

⁸ Não entrarei aqui na discussão de se a ideia de um entendimento divino pressuposta na estratégia kantiana de legitimação da consideração teleológica da natureza pode ser identificada à noção de *intellectus archetypus* (sobre isso, cf. por exemplo MCLAUGHLIN, 1989, p. 123 et seq.). Para os fins do presente estudo, considerarei que essas noções podem ser tratadas de modo análogo.

uso regulativo dos juízos de finalidade. Não é por acaso que, no importante parágrafo 75, Kant afirma que “a teleologia não consegue concluir as suas investigações de maneira definitiva a não ser na teologia” (CFJ, p. 399)⁹. Ademais, aquela exigência de complementação levantada por Schopenhauer, se entendida nesse sentido e voltada contra Kant, parece um pouco descabida, já que a delimitação kantiana do estatuto regulativo dos juízos de finalidade impede justamente que possamos remeter sua justificação a qualquer instância objetiva, quanto menos a uma instância que assume uma função explicativa no âmbito de uma metafísica teórica, tal como é a vontade schopenhaueriana. Mas deixemos este ponto em suspenso, por enquanto; voltaremos a ele mais à frente.

Por ora, notemos o seguinte: no que diz respeito à justificação do emprego regulativo dos juízos teleológicos, Kant recorre, por um lado, a um princípio *a priori* da faculdade do juízo: a finalidade ou conformidade a fins (*Zweckmäßigkeit*), entendida como princípio próprio desta faculdade. Isso é apenas parcialmente reconhecido por Schopenhauer, já que, apesar de assumir, de maneira um tanto quanto vaga, o aspecto subjetivo implicado nessa determinação da finalidade como princípio *a priori* da faculdade do juízo, ele não parece estar disposto a atribuir a esta faculdade nenhum princípio próprio e nenhuma autonomia frente ao entendimento e à razão (cf. DE CIAN, 2006, p. 81); por outro lado, Kant recorre ainda, na justificação do uso regulativo dos juízos teleológicos, a uma determinada tessitura de ideias da razão, que envolve tanto a ideia da totalidade da natureza (pensada como totalidade harmônica e hierarquizada) quanto aquela ideia de um entendimento divino (pensado como seu fundamento criador). O fato de não podermos demonstrar, no plano teórico-especulativo, a existência objetiva de um tal *intellectus archetypus* não nos impede de pensá-lo, por contraposição ao nosso próprio intelecto, como condição de possibilidade tanto da coordenação das partes dos organismos segundo um princípio de autorregulação interno, quanto daquela ordenação hierárquica da natureza como um todo, em

⁹ As referências à *Crítica da faculdade de julgar* (CFJ) seguem a paginação da *Akademie-Ausgabe*, volume V (com exceção da Primeira Introdução, que se refere ao volume XX) e a tradução de Fernando Costa Mattos (com eventuais pequenas alterações); as referências à *Crítica da razão pura* (CRP) seguem a paginação original padrão das versões A e B e igualmente a tradução de Fernando Costa Mattos.

cuja urdidura os organismos se encaixam; mas também como fundamento da possibilidade mesma de considerarmos os produtos naturais como subsumíveis à sistematicidade de nossas faculdades cognitivas, *como se* a natureza tivesse sido intencionalmente desenhada de tal modo a ser por elas apreendida (não é demais insistir na atenção que deve ser dada aqui à formulação “como se”). Para Kant, este é um pressuposto para que possamos fazer ciência da natureza, uma vez que esta exige uma compreensão sistemática das leis naturais, isto é, exige que possamos articular todas as leis naturais num sistema unificado e hierarquicamente ordenado de acordo com nossos princípios racionais¹⁰.

Schopenhauer, por sua vez, jamais traz explicitamente à discussão esse outro lado da concepção kantiana da teleologia, a não ser de modo bastante indireto, retraduzindo-o em termos de uma “teologia popular”, que Kant teria deixado intocada sob a forma de uma “fé alicerçada num sentimento moral”, razão pela qual pode-se denominá-la também “teologia moral” (MVR I, p. 635)¹¹. Do ponto de vista de seu papel sistemático na argumentação kantiana em torno da teleologia, porém, ele parece ignorar intencionalmente o *intellectus archetypus*, colocando Kant lado a lado com Hume, enxergando na crítica do primeiro uma continuidade, por assim dizer, com a crítica deste último, e vendo em sua própria concepção o ponto culminante dessa linha de pensamento. Nesse contexto,

¹⁰ Sobre isso, cf. as seguintes passagens: “A natureza é representada nesse conceito (conformidade a fins) como se um entendimento contivesse o fundamento da unidade do diverso de suas leis empíricas” (CFJ, p. 181); “se devemos ao menos julgar segundo aquilo que nos é permitido compreender por meio da nossa própria natureza (segundo as condições e os limites de nossa razão), não podemos colocar outra coisa no fundamento da possibilidade desses fins da natureza senão um ser inteligente” (CFJ, p. 400); “a ideia de um outro entendimento possível diferente do humano [...] tem de se encontrar aqui como fundamento para que se possa dizer: certos produtos naturais têm de ser considerados por nós como produzidos intencionalmente e como fins segundo a sua possibilidade, tendo em conta a constituição particular do nosso entendimento” (CFJ, p. 405); “a ideia da sabedoria suprema é um regulativo na investigação da natureza e um princípio da sua unidade sistemática e conforme a fins segundo leis universais da natureza, mesmo ali onde não nos damos conta de tal unidade [...] Pois a maior unidade sistemática e conforme a fins que a sua razão poderia tomar por fundamento de toda investigação natural, como princípio regulativo, é justamente a mesma que os autorizava a tomar por fundamento a ideia de uma inteligência suprema como esquema do princípio regulativo” (CRP, B 727).

¹¹ Vale notar que essas formulações não se encontram na parte da *Crítica da filosofia kantiana* dedicada à terceira *Crítica*, mas sim na parte em que Schopenhauer discute as críticas de Kant à teologia especulativa na “Dialética transcendental” da primeira *Crítica*.

ele coloca ainda lado a lado a *Crítica do juízo* de Kant e seu próprio ensaio *Sobre a vontade na natureza* (MVR I, p. 638).

A relativização da dicotomia *constitutivo/regulativo* e a vontade como fundamento do finalismo

Algumas questões podem ser levantadas em torno dessa continuidade estabelecida por Schopenhauer: em primeiro lugar, a figura de um *intellectus archetypus* (entendimento divino) está inteiramente ausente do ponto de vista crítico de Hume, ocupando, antes, o lugar oposto, isto é, o de *objeto* da crítica. Essa é a razão pela qual Schopenhauer considera que, diferentemente de Kant, Hume teria se ocupado com a destruição da teologia popular. Mas talvez seja possível argumentar que é exatamente neste ponto que reside a inovação kantiana e sua superação do ponto de vista humeano, qual seja, a determinação do papel que aquele *intellectus archetypus*, enquanto ideia da razão, tem a cumprir como condição de possibilidade, ou ainda como condição de legitimidade do uso regulativo do princípio de finalidade, instaurando um campo normativo do qual as ciências puramente descritivas estão, por natureza, banidas. Na consideração da natureza, o conceito de finalidade ou conformidade a fins faz um apelo tácito à normatividade¹², na medida em que só pode ser devidamente compreendido se pensado sobre o pano de fundo da noção de “interesse” ou de “preferência” e, com isso, exige igualmente uma certa noção, mesmo que deflacionada, de intencionalidade¹³. É somente no interior deste campo normativo

¹² Ver em especial a seguinte passagem da seção X da Primeira Introdução à *Crítica do juízo* (CFJ, AA XX, p. 240; p. 54 da tradução brasileira): “Um juízo teleológico compara o conceito de um produto da natureza, naquilo que ele é, com aquilo que ele *deve ser*. Aqui é dado ao julgamento de sua possibilidade, como seu fundamento, um conceito (de fim) que o precede a priori.” Pensamos “a respeito de um produto da natureza [...] que ele devia ser algo” e julgamos, “a partir disso, se ele é realmente assim”; cf. sobre isso o importante artigo de GINSBORG, 2001, p. 248 et seq., e HILL, 2003, p. 69.

¹³ “Intencionalidade” deve ser entendido aqui como a capacidade de se ter um “objeto” ou um “algo” em vista, isto é, um estado em que algo é “visado”, que se caracteriza por “estar dirigido a algo” ou “ser acerca de algo”, o que Dennett (1996, p. 35), entre outros, chama de “*aboutness*”. Esse traço específico de estados mentais está certamente presente em intenções, no sentido comum do termo, mas não deve ser reduzido a isso. Na medida em que se refere fundamentalmente ao ato de estar direcionado a um objeto, essa noção se confunde, de certo modo, com a noção de “representação”, que está certamente

que um conceito tal como o de “perfeição”, por exemplo, faz algum sentido; conceito que é utilizado por Schopenhauer em diversos momentos importantes, tanto em sua filosofia da natureza, isto é, em suas reflexões em torno da evolução teleologicamente orientada das formas de objetivação da vontade, quanto em suas reflexões éticas.

Mas antes de nos debruçarmos mais detalhadamente sobre essa questão, retomemos o ponto que havia sido deixado em suspenso: a determinação do estatuto da vontade como instância explicativa do finalismo. Ao recusar tacitamente a solução kantiana para o problema da legitimação da consideração teleológica da natureza a partir dos princípios regulativos da faculdade de julgar reflexionante, Schopenhauer rejeita qualquer referência (mesmo hipotética) à ideia de uma inteligência ordenadora, assumindo como ponto de partida de sua teleologia o conceito de vontade.

Essa recusa tácita parece indicar, por sua vez, que Schopenhauer não está interessado exatamente na função própria assumida pela noção de princípio regulativo no argumento kantiano, em contraposição ao uso constitutivo dos princípios do conhecimento objetivo, o que conduz paralelamente a uma relativização da distinção entre juízo determinante e juízo reflexionante (cf. DE CIAN, 2006, p. 81 et seq.)¹⁴. É pelo fato de passar ao largo da função sistemática assumida pela distinção entre princípios regulativos e princípios constitutivos no argumento kantiano que Schopenhauer pode afirmar que a finalidade da natureza orgânica tem o mesmo estatuto da legalidade da natureza inorgânica, uma vez que ambas são “introduzidas por nosso intelecto na natureza, e concernem tão somente ao fenômeno, não à coisa em si” (MVR I, p. 223). O argumento apresentado aqui, na medida em que pretende acompanhar

pressuposta em qualquer forma de “intenção” ou “interesse”. Nas últimas décadas, é possível perceber um crescente interesse numa retomada crítica de modelos teleológicos, acompanhada de um extenso debate em torno da relação entre aspectos funcionais na biologia, o conceito de finalidade e a necessidade ou não de se pressupor alguma forma de intencionalidade para uma compreensão adequada da estrutura de sistemas orgânicos e biológicos em geral. Muitas das posições assumidas contemporaneamente neste debate partem de um confronto direto com as teses de Kant na terceira *Crítica*, sobretudo em razão das suas potencialidades para uma delimitação adequada do complexo de problemas envolvidos numa retomada crítica de modelos teleológicos. Para um panorama geral deste debate, cf. ILLETTERATI; MICHELINI, 2008, que inclui um artigo de De Cian sobre a teleologia em Schopenhauer; para um panorama geral das recentes discussões em torno da teoria da biologia de Kant, cf. GOY; WATKINS 2014.

¹⁴ É nesse sentido que também Nietzsche parece lê-lo, em suas notas sobre a teleologia de 1868 (cf. KGW I/4, p. 565).

o espírito geral da *Crítica da razão pura*, é kantiano em sua motivação e em suas pretensões, mas é antikantiano nos seus resultados e, sobretudo, em seus pressupostos. Em primeiro lugar, ele aponta, como mencionado, para uma dissolução ou ao menos uma relativização da dicotomia entre princípios regulativos e constitutivos. A finalidade, que em Kant é o exemplo mais emblemático de princípio regulativo, parece ter, para Schopenhauer, o mesmo estatuto das proposições derivadas das formas puras do entendimento e da sensibilidade: tempo, espaço e causalidade. O que ele pretende, quando assume indiretamente o caráter regulativo do princípio de finalidade, é determinar sua origem e sua validade meramente subjetiva. Mas essa mesma origem e essa mesma validade são atribuídas por ele a *toda* a esfera do fenômeno¹⁵.

Sabemos que, em Kant, o fenômeno em geral, tudo aquilo que apreendemos pela sensibilidade e experienciamos, via entendimento, como um mundo de coisas em relação umas com as outras; em suma, tudo aquilo que pode ser estudado pela física, com seu arcabouço conceitual (matéria, movimento, causalidade mecânica, etc.), estabelece o âmbito do uso constitutivo dos conceitos. A finalidade está, do ponto de vista das nossas possibilidades de compreensão, excluída desta dimensão, pois só a compreendemos com base num outro tipo de causalidade. Seu registro próprio é aquele dos organismos: é nele que reconhecemos a conformidade a fins natural através de sua unidade autorreguladora, em que as partes só são “possíveis por sua relação com o todo” e se ligam “à unidade de um todo em virtude de serem reciprocamente causas e efeitos umas das outras” (CFJ, p. 373); e é justamente por isso que o organismo se apresenta como uma espécie de “anomalia” no fenômeno, irreduzível a meros princípios mecânicos, e sobre cuja possibilidade e geração não podemos julgar a não ser que pensemos “em uma causa para elas que opera por intenções, portanto um ser que é produtivo segundo a analogia com a causalidade de um entendimento” (CFJ, p. 398). Disso resulta, segundo Kant, que jamais

¹⁵ Cf. por exemplo MVR I, p. 661: “era da maior importância mostrar que o subjetivo de nossa apreensão, para o qual Kant reivindicou espaço, tempo e causalidade, estende-se também ao nosso julgamento dos corpos naturais e, por conseguinte, a necessidade que sentimos em pensá-los como surgidos premeditadamente segundo conceitos de finalidade [...] é tão subjetiva quanto a intuição do espaço a expor-se objetivamente, a qual, entretanto, não pode valer como verdade objetiva.”

seremos capazes de conhecer suficientemente os seres organizados e sua possibilidade interna segundo meros conceitos mecânicos, razão pela qual é absurdo “esperar que possa surgir um Newton capaz de explicar a geração de um talo de grama que seja segundo leis naturais que nenhuma intenção tenha ordenado” (CFJ, p. 400). Uma consequência importante dessa concepção é que a biologia jamais terá o mesmo estatuto científico que a física, isto é, jamais será efetivamente uma ciência, pois não pode abrir mão de juízos de finalidade.

Schopenhauer, por sua vez, concorda com Kant que “é absurdo esperar por um Newton do ramo de relva”, pois jamais poderemos reduzi-lo “a fenômenos de forças químicas e físicas” (MVR I, p. 206). Mas ele se distancia de Kant em dois aspectos fundamentais. Em primeiro lugar, como indicado anteriormente, ele aponta uma lacuna no argumento kantiano, na medida em que “Kant nega essa possibilidade de explicação só no que tange à finalidade e à intencionalidade aparente dos corpos *orgânicos*” (MVR I, p. 661), ao passo que ele pretende expandir essa irredutibilidade à natureza como um todo, de modo que nem mesmo “a solução de um sal na água, para não mencionar os fenômenos mais complicados da química”, pode ser explicada “segundo as leis do mecanismo propriamente dito” (MVR I, p. 662)¹⁶. Com isso, a esfera dos juízos determinantes é esvaziada, e a distinção entre constitutivo e regulativo desaparece. Para ele, é como se, no âmbito do fenômeno, não houvesse princípios capazes de nos fornecer um conhecimento objetivo. Dado o caráter essencialmente subjetivo da representação, a

¹⁶ Em sentido análogo, cf. MVR I, p. 154: “a força em virtude da qual a pedra cai na terra, ou um corpo repele outro, não é menos estranha e misteriosa em sua essência íntima do que aquela que produz os movimentos e o crescimento de um animal.” Nos *Parerga*, criticando os materialistas, ele escreve: “assim como os efeitos físicos e químicos lhes são confessadamente incompreensíveis, tão logo vocês não sejam capazes de reconduzi-los a efeitos mecânicos; do mesmo modo, os próprios fenômenos mecânicos [...] são tão enigmáticos quanto aqueles, sim, tão enigmáticos quanto o pensamento na cabeça humana. [...] Aquilo que, na mecânica, pode ser compreendido de modo puro e pleno, até o fim, não vai além do puramente matemático em toda explicação [...] Tão logo, porém, mesmo na mecânica, vamos além do puramente matemático, tão logo chegamos à impenetrabilidade, à gravidade, à solidez, à fluidez ou à gaseidade, confrontamo-nos com exteriorizações que nos são tão enigmáticas como o pensamento e o querer humanos, ou seja, confrontamo-nos com o imperscrutável: pois toda força da natureza é algo imperscrutável” (PP II, p. 112 et seq.); e igualmente em MVR II, p. 403: “toda causa *eficiente* repousa sobre algo insondável!”. Essas passagens sugerem, como argumenta Cacciola, que a superação da lacuna kantiana envolve não apenas o ultrapassamento da esfera do orgânico rumo à totalidade da natureza, mas também, em última instância, uma passagem “da perspectiva do mundo como fenômeno para a do mundo como coisa em si” (CACCIOLA, 1994, p. 84).

única verdade propriamente “objetiva” (no sentido de uma realidade “extramental”) à qual poderíamos chegar seria a realidade metafísica da vontade como essência do mundo. Frente a esta verdade, todos os juízos restantes, inclusive as proposições científicas, são deslocados para o âmbito de mero juízo regulativo, isto é, subjetivo.

Diferentemente de Kant, portanto, Schopenhauer não nega que a biologia (o que inclui a fisiologia) seja uma ciência; ela é tão científica quanto a física¹⁷. Mas nenhuma ciência pode nos fornecer um conhecimento efetivamente objetivo. O único meio de ultrapassamento dessa esfera subjetiva do fenômeno é a remissão ao conceito de vontade em seu sentido metafísico¹⁸. É justamente a este conceito que ele remete na tentativa de fundamentar a legitimidade do emprego dos juízos de finalidade. Ora, se é verdade que ele busca, por um lado, determinar o caráter meramente subjetivo dos juízos teleológicos, acompanhando assim parcialmente o espírito do argumento kantiano, por outro lado não podemos ignorar que ele busca, ao mesmo tempo, fundamentar esses juízos no princípio metafísico da vontade como unidade absoluta de toda a natureza¹⁹. Cacciola (1993, p. 85) aponta com precisão uma das motivações principais de Schopenhauer para esse deslocamento

¹⁷ Tendo sido aluno de Blumenbach e se inspirado profundamente nas discussões biológicas da época, Schopenhauer jamais poderia recusar à biologia o *status* de ciência. Em carta a Frauenstädt de 1852, ele chega a caracterizar a fisiologia como “o ponto culminante das ciências da natureza” (cf. PRADO, 2015, p. 62).

¹⁸ Cf. por exemplo PP II, p. 112 et seq.: “Aquilo que, na mecânica, pode ser compreendido de modo puro e pleno, até o fim, não vai além do puramente matemático em toda explicação, está, portanto, restrito às determinações do espaço e do tempo. Estes, porém, juntamente com a totalidade de suas leis, nos são conscientes *a priori*, portanto, são meras formas de nosso conhecimento, e pertencem tão somente às nossas representações. Por conseguinte, suas determinações são, no fundo, subjetivas, e não concernem ao puramente objetivo, àquilo que é independente de nosso conhecimento, a coisa em si mesma.”

¹⁹ Cf. MVR I, p. 219 et seq. e p. 226 et seq.; MVR II, p. 399 e p. 401; VN, p. 89; cf. ainda CACCIOLA, 1994, p. 63 et seq.; BARBOZA, 2001, p. 47; DE CIAN, 2008, p. 105. Nesse sentido, tanto De Cian (2006, p. 82) quanto Goldschmidt (1984, p. 214) argumentam que Schopenhauer faz aqui um uso “constitutivo” do princípio da finalidade da natureza. Concordo apenas parcialmente com essa interpretação, uma vez que o sentido próprio (kantiano) da noção de princípio constitutivo mantém ainda sua referência ao mero fenômeno, caracterizando o conhecimento científico objetivamente válido, mas sem qualquer remissão ao suposto substrato suprassensível da natureza. No caso de Schopenhauer, ao contrário, temos justamente uma tentativa de fundamentar o finalismo na coisa em si, que seria a “objetividade pura”. A questão crucial aqui depende, portanto, de como definimos a noção de “objetivo” e de “objetividade”. Uma outra perspectiva de leitura se abre se estivermos dispostos a interpretar o próprio conceito de vontade dentro do horizonte dos princípios regulativos. Essa, porém, não me parece uma leitura que faz jus à posição claramente anti-kantiana assumida por Schopenhauer no tocante à tentativa de determinar os limites da metafísica (cf. MVR I, p. 537 et seq.).

da questão: se em Kant o princípio de finalidade extrai sua legitimidade da determinação de uma ideia da razão, a partir da qual somos conduzidos a pensar a natureza, hipoteticamente, enquanto totalidade harmônica e teleologicamente ordenada, Schopenhauer, por sua vez, ao atribuir à razão uma função secundária e um papel subalterno, recusando-lhe qualquer atividade propriamente autônoma como produtora de ideias²⁰, necessitará de um outro caminho para a fundamentação do princípio do finalismo: a tese da unidade metafísica da vontade, que se mostra como a índole própria e essencial dos fenômenos naturais.

O paradoxo das causas finais e a questão da intencionalidade

É preciso notar que estamos aqui diante de um intrincado emaranhado de problemas. A primeira pergunta que se nos coloca, nesse contexto, é: como é possível a admissão de uma finalidade na natureza cuja essência é uma vontade cega e, portanto, destituída de intencionalidade? (cf. CACCIOLA, 1994, p. 76)²¹. A resposta que Schopenhauer pretende fornecer a esta questão é que a finalidade é introduzida na natureza por nosso intelecto, e não lhe pertence objetivamente. Mas essa resposta nos conduz então à segunda pergunta: como pode Schopenhauer alegar que a finalidade é introduzida na natureza por nosso intelecto, ao mesmo tempo em que busca fundamentar essa finalidade remetendo-a à unidade metafísica da vontade? Se a vontade é um princípio ontológico metafísico, e não um princípio racional regulativo (como é o *intellectus archetypus* de Kant, por exemplo), então a finalidade deve estar fundamentada metafisicamente, e não como um princípio regulativo de validade meramente subjetiva.

Um dos aspectos centrais do conjunto de problemas referidos acima pode ser visto como uma versão ou um desdobramento, se quisermos chamá-lo assim, do famoso “paradoxo de Zeller”, que aponta para a contradição que há entre o momento transcendentalista do

²⁰ Sobre suas críticas ao uso que faz Kant do conceito de “ideia”, cf. por exemplo MVR I, p. 191 e p. 608.

²¹ Sobre isso, cf. ainda MALTER, 1991, p. 263 et seq. e KEUTEL, 1897, p. 35.

sistema de Schopenhauer, construído em torno do idealismo subjetivo de Kant, e o desenvolvimento de sua filosofia da natureza, que depende da metafísica da vontade²². A associação explícita entre o que podemos chamar de paradoxo das causas finais e o paradoxo de Zeller é feita, por exemplo, por Otto Keutel, num artigo de 1897 intitulado “Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer”, em que ele resume o problema do seguinte modo: de acordo com o ponto de vista kantiano e idealista do primeiro livro, Schopenhauer afirma que a finalidade é introduzida na natureza pelo nosso intelecto; por outro lado, porém, o próprio intelecto é visto como resultado de um processo natural teleologicamente orientado: é a vontade que, nos graus mais elevados de sua objetivação, produz um intelecto para fins de conservação das formas orgânicas mais elevadas (KEUTEL, 1897, p. 28).

Se nos voltarmos agora ao capítulo do ensaio *Sobre a vontade na natureza* que havíamos mencionado no início, veremos que nosso problema é formulado ali de uma forma um pouco mais clara. Nesse texto, Schopenhauer afirma que a crítica kantiana precisa ser complementada, pois está limitada à “verdade negativa (*auf die Negative*)” (VN, p. 88). Tendo em vista essas formulações, nossa pergunta principal se colocaria nos seguintes termos: o que Schopenhauer quer dizer com “verdade negativa” e o que ele tem mente quando fala de um complemento necessário a esta verdade?

Ao que tudo indica, o aspecto meramente negativo da tese kantiana consiste no fato de Kant ter apenas recusado a atribuição de objetividade aos juízos teleológicos, sem mostrar que sua validade meramente subjetiva repousa, em última instância, no fato de que o intelecto jamais pode ser pensado como condição da natureza.

Pois o intelecto nos é conhecido apenas a partir da natureza animal, e conseqüentemente como um princípio totalmente secundário e subordinado no mundo, um produto de origem tardia [...]. Não foi um intelecto que trouxe a natureza à existência, mas a natureza o intelecto. A vontade, por outro lado, na medida em que tudo preenche e em tudo se manifesta imediatamente, determinando assim o todo como seu fenômeno, aparece em toda parte como primordial. É justamente por isso

²² Cf. sobre isso CACCIOLA, 1994, p. 77, MATTIOLI, 2013 e SANTOS, 2017.

que é possível explicar todos os fatos teleológicos a partir da vontade do próprio ente em que se encontram (VN, p. 89).

Eis então o ponto central de sua crítica: para ele, Kant não teria fornecido uma resposta satisfatória à pergunta pelo fundamento positivo, por aquilo que justifica essencialmente a atribuição de um finalismo à natureza — resposta que ele próprio fornecerá com seu princípio metafísico da unidade da vontade, entendida como uma vontade destituída de cognição. Mesmo sem se referir explicitamente à hipótese kantiana de um entendimento criador, Schopenhauer recusa, como dito, qualquer referência (ainda que hipotética) a uma intencionalidade externa ao mundo, numa crítica mordaz à físico-teologia, e coloca na base de sua concepção a tese do caráter essencialmente cego e não intencional do princípio metafísico imanente que fundamenta a finalidade da natureza: a vontade una.

Contudo, não me parece que Schopenhauer tenha fornecido uma resposta satisfatória à questão de como é possível pensar uma vontade absolutamente destituída de cognição como fundamento de uma ordenação conforme a fins na natureza. É verdade que ele pretende substituir o princípio de intencionalidade, que tradicionalmente assume uma função explicativa central na determinação do conceito de finalidade, pelo princípio da mera unidade. A vontade seria destituída de cognição, portanto, de intencionalidade; sendo una, porém, ela se manifestaria de modo harmônico, segundo uma estrutura de homologia, constituindo uma natureza hierarquicamente ordenada e conforme a fins. O problema é que, em muitas de suas formulações, o autor não se mostra inteiramente satisfeito com o princípio da mera unidade, sendo obrigado a lançar mão repetidamente do princípio da intencionalidade, mesmo que essa intencionalidade não seja remetida a uma inteligência ordenadora externa à natureza, mas pressuposta como elemento interno e imanente à força íntima da própria natureza. Isso fica claro, por exemplo, em algumas passagens importantes do segundo tomo do *Mundo*, sobretudo dos capítulos 25 e 26²³. Quanto a isso, Cacciola argumenta o seguinte:

²³ Cf. por exemplo MVR II, p. 390 et seq.: “Nós reconhecemos já mesmo nas forças naturais mais baixas, aquela mesma vontade una que justamente aqui tem a sua primeira exteriorização, vontade que, aspirando já ali ao seu fim (*Ziel*), e através das leis originárias daquelas forças, trabalha para atingir a sua finalidade última, e assim, tudo o que acontece conforme cegas leis naturais tem de necessariamente servir e corresponder a essa finalidade da vontade; [...] A aqui demonstrada unidade do

há uma prévia aceitação da hipótese do finalismo que teria por fundamento a Vontade e, a seguir, a contestação de uma intencionalidade exterior à natureza. Esse deslocamento da questão obedece à necessidade de explicar a finalidade na natureza de modo adequado, isto é, imanente, afastando pois toda e qualquer hipótese que faça com que ela resulte da intervenção de algo externo, de uma decisão ou de um plano intelectual. Schopenhauer recusa terminantemente a noção de uma inteligência ordenadora que propusesse seus fins à natureza. O alvo de sua crítica é portanto a teleologia antropomórfica (CACCIOLA, 1993, p. 89).

Se o que Schopenhauer recusa é a ideia de uma intencionalidade externa à natureza, pensada nos termos de uma teleologia antropomórfica, estaríamos autorizados a supor uma intencionalidade imanente à própria vontade e que age *a partir de dentro* dos entes naturais²⁴? Isso

casual com o intencional (*Absichtlichen*), do necessário com o livre — devido à qual as coincidências mais cegas porém baseadas em leis naturais universais são, por assim dizer, as teclas sobre as quais o espírito cósmico toca as suas melodias plenas de sentido — é, como eu disse, um abismo da consideração, no qual também a filosofia não pode lançar luz plena, mas apenas um lampejo”; MVR II, p. 400 et seq.: “sabemos [...] que o movimento do corpo é no fundo uno com o ato da vontade, com sua mera aparência na intuição cerebral. Essa coincidência da *causa finalis* com a causa eficiente, na única aparência que nos é *intimamente* conhecida [...] deve ser seguramente retida: pois nos conduz diretamente a admitir que, pelo menos na natureza orgânica, cujo conhecimento tem como fio condutor as causas finais, existe uma *vontade* como artifice de figuras. De fato, não podemos pensar distintamente uma causa final senão como um fim intencional, isto é, um motivo. Sim, 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.” E logo na sequência, Schopenhauer nos dá um exemplo bastante elucidativo: as leis da reflexão e refração da luz são o motivo atuante por trás da formação do olho, com todo seu mecanismo constituído de córnea, cristalino, retina e suas respectivas funções. Contudo, continua o autor, “aqueles 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. Este, contudo, nós o reconhecemos na vontade: por isso temos de vislumbrar que a mesma vontade que estende a tromba do elefante para um objeto é também a que, antecipando objetos, figurou e fez nascer essa tromba.”

²⁴ Essa é uma posição que será defendida claramente por seu discípulo Julius Frauenstädt nas Novas cartas sobre a filosofia schopenhaueriana (1876), e justamente no contexto de uma discussão dos problemas identificados em sua concepção teleológica da natureza (cf. KEUTEL, 1897, p. 26 et seq.). Para ele, apesar de Schopenhauer ter estabelecido corretamente o primado da vontade sobre o intelecto, o mestre teria cometido o erro de remeter a representação a um estágio tardio do desenvolvimento dos entes naturais, quando a consequência correta que ele deveria ter deduzido de sua metafísica e de sua filosofia da natureza é que tanto a vontade quanto a representação (percepção) devem ser reconhecidas em todos os estágios, com diferenças apenas de grau (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 182 et seq.). Já a atração e a repulsão das substâncias na natureza inorgânica não podem ser concebidas como um processo cego, sem qualquer percepção mútua entre aquelas substâncias que buscam ligar-se entre si ou separar-se umas das outras; mas muito menos a assimilação e a secreção na natureza orgânica. Mesmo que, em toda parte, a vontade deva ser considerada como o primário, e as causas que movimentam a vontade como o secundário, essas últimas, para agirem, precisam ser percebidas de algum modo.

certamente vai contra sua tese de base, mas parece ser um pressuposto necessário para a composição do campo normativo que, como sugerido anteriormente, parece ser igualmente exigido para que nos seja possível fazer um uso consequente do princípio da finalidade, na medida em que ele está ligado a um conceito como o de “perfeição” e à ideia de uma hierarquia nos graus de objetivação da vontade. Retomemos então nossa discussão desse ponto.

A noção de “perfeição” e as duas formas de teleologia: funcional e ético-soteriológica

Chamar a atenção ao conceito de perfeição é importante pois ele está pressuposto, explícita e implicitamente, em toda a teleologia schopenhaueriana. Ele é empregado em momentos importantes tanto de sua filosofia da natureza propriamente dita, isto é, em suas reflexões em torno da evolução teleologicamente orientada e hierarquicamente ordenada das formas de objetivação da vontade²⁵, quanto em suas reflexões éticas²⁶. Correspondendo a cada um desses contextos, penso

“Por conseguinte, a ação conforme a fins da natureza não ocorre sem qualquer representação; as circunstâncias externas, que agem ‘como um motivo’ sobre a atividade da natureza e às quais esta se adapta, pertencem, assim como o motivo, à dimensão da cognição” (FRAUENSTÄDT, 1876, p. 184).

²⁵ Cf. por exemplo MVR I, p. 208 et seq. (em que Schopenhauer fala do conflito entre os fenômenos “nos graus mais baixos” de objetivação da vontade e do “fenômeno de uma ideia mais perfeita” que resulta desse conflito, para logo à frente mencionar o esforço da vontade “em vista de objetivações cada vez mais elevadas” e, por fim, “a ideia mais perfeita” resultante da vitória “sobre ideias ou objetivações mais baixas da vontade”); MVR I, p. 218 (em que o homem é caracterizado como a “objetivação mais distinta e perfeita” da vontade); MVR I, p. 226 (em que se fala novamente em “objetivações mais perfeitas da vontade”); MVR II, 387 et seq. (em que ele fala da “perfeição nunca suficientemente admirada nas obras da natureza”, da “finalidade em virtude da qual cada vivente, em e para si mesmo, é perfeito” e do “encadeamento engenhoso de partes separadas desenvolvido com máxima perfeição para que as partes sejam meios e fins umas das outras”); e MVR II, p. 403 (em que, dialogando com Aristóteles, ele fala da “maravilhosa conspiração” entre a causa eficiente e a causa final, “em virtude da qual a perfeição (das Beste) entra em cena como necessidade absoluta”).

²⁶ Cf. por exemplo MVR II, p. 727 et seq. (em que Schopenhauer argumenta que a inteligência humana deve ser a mais “perfeita”, pois, com ela, já é possível alcançar “aquele conhecimento em virtude do qual esta nega a si mesma e se suprime”, o que se justifica pela tese de que “o fim de toda inteligência” é a “supressão do querer”); quanto ao papel do intelecto como possibilitador do conhecimento das ideias, que pode ser visto, do ponto de vista da ética da redenção, como um primeiro passo ou uma forma parcial de negação da vontade, cf. MVR I, p. 247 (em que a contemplação da ideia é caracterizada como “objetivação perfeita da vontade”).

ser possível distinguir duas formas de teleologia, subjacentes a dois aspectos centrais de sua doutrina que estão permanentemente em rota de colisão: a primeira é a que podemos chamar de *teleologia funcional*; a segunda é a que podemos chamar de *teleologia ética* ou *soteriológica*.

Em todas as passagens que considero relevantes para a compreensão da tensão apontada acima, o que está em questão é a tentativa de Schopenhauer de determinar o lugar do intelecto na natureza e o papel que ele tem a cumprir, ou seja, “o que o intelecto é segundo sua finalidade e origem e a que classe de fenômenos ele pertence” (VN, p. 126). A depender de qual dos dois pontos de vista elencados acima nós temos em vista, daremos uma resposta muito diversa à pergunta: o que é um intelecto perfeito? Na primeira forma de teleologia, que pode ser considerada a versão “oficial” da teleologia dentro do sistema schopenhaueriano e que diz respeito à filosofia da natureza, a perfeição é predicada do intelecto a partir de suas características funcionais. Trata-se da concepção que estabelece como a finalidade do intelecto sua capacidade de satisfazer do modo mais pleno possível as necessidades da vontade, de forma que sua perfeição seria sua total adaptação às circunstâncias do meio, o que o torna capaz de perceber de modo cada vez mais eficaz o mundo circundante e se orientar nele, sendo um “meio para a manutenção do indivíduo e da espécie” (VN, p. 100)²⁷.

²⁷ De Cian (2008, p. 98) argumenta que é com este passo que Schopenhauer pretende superar o ponto de vista unilateralmente apriorístico da abordagem kantiana da teleologia. Esse é justamente o ponto que eu havia sublinhado no início deste trabalho, uma vez que a teleologia funcional é indissociável da consideração objetiva do intelecto. Algumas das passagens mais importantes em que essa concepção é elaborada são as seguintes: “Na consideração objetiva, o cérebro é a florescência do organismo; por isso, só quando este alcança a sua suprema perfeição (höchste Vollkommenheit) e complexidade é que aquele entra em cena em seu pleno desenvolvimento” (MVR II, p. 333); “Assim, em conformidade com o que foi dito, representação e pensamento podem também ser considerados como a eflorescência da vontade, na medida em que se originam da suprema perfeição (höchsten Vollendung) e incremento do organismo” (MVR II, p. 334); “vemos as capacidades de representação com os seus órgãos, cérebro, nervos e instrumentos sensoriais, aparecerem cada vez mais perfeitas quanto mais ascendemos na escala dos animais: e à medida que o sistema cerebral desenvolve-se, o mundo exterior expõe-se na consciência cada vez mais distinto, multifacetado e perfeito” (MVR II, p. 337); “Onde ocorre a cognição, o motivo que entra em cena como representação e o ato da vontade que a ele segue permanecem segregados um do outro de modo tanto mais nítido quanto mais perfeito for o intelecto, ou seja, quanto mais nos tenhamos elevado na sequência dos entes. [...] Mas ainda assim a apreensão só vai tão longe quanto exigido pelo serviço à 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. Até os animais mais espertos

Essa teleologia funcional aparece pela primeira vez já ao final do parágrafo 20 do primeiro tomo do *Mundo*, no contexto da investigação do corpo como objetividade da vontade (e não somente nos parágrafos 27 e 28, que lidam mais detida e diretamente com o tema da teleologia). Ela corresponde àquilo que Schopenhauer denomina uma “explicação teleológica do corpo”, tornada possível a partir da analogia entre, por um lado, “adequação do corpo humano e do animal à vontade humana e à animal” e, por outro, a “adequação que um instrumento intencionalmente fabricado tem com a vontade de seu fabricante” (MVR I, p. 167). Aqui, como vemos, o conceito de finalidade emerge claramente de uma consideração da analogia técnica.

Mas há ainda um outro conjunto de passagens em que a noção de perfeição está associada a um papel bastante distinto e até mesmo oposto atribuído ao intelecto, e que, como dito, coloca essa noção em rota de colisão com a primeira. Nessas passagens, a perfeição do intelecto é vista como aquele estado alcançado pela reflexividade, que torna o intelecto capaz justamente de se libertar daquela função pragmática, das necessidades da vontade, e se elevar ao conhecimento do imutável: das ideias como formas eternas a pairar livremente sobre a tormenta dos fenômenos e da vontade como unidade eterna e absoluta de tudo o que existe. Este é o intelecto do filósofo, do gênio e do santo, e é ele que possibilita a realização daquilo que Schopenhauer, em algumas passagens, chama de “fim da nossa existência” ou “sentido mais profundo da vida” (MVR II, p. 756): a autonegação da vontade resultante de seu pleno autoconhecimento. Nessas passagens, presenciamos o desenvolvimento daquela outra concepção de teleologia, que estamos chamando de *ética* ou *soteriológica*, e boa parte delas se concentra nos capítulos 48 e 49 do tomo II²⁸.

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 do futuro” (VN, p. 128 et seq.).

²⁸ Cf. por exemplo MVR II, p. 722 (em que Schopenhauer sugere que o “fim (Zweck)” de nossa existência é o conhecimento de que “seria melhor que não existíssemos”); MVR II, p. 725 (em que nos é dito que “as virtudes morais não são propriamente o fim último (der letzte Zweck), mas apenas um degrau que conduz a este”); MVR II, p. 728 (em que ele fala do “fim de toda inteligência”, da “obra última da inteligência”, da “inteligência mais perfeita” e da “intelecção mais perfeita”, sempre em referência ao fim último da “supressão do querer”); MVR II, p. 756 et seq. (em que lemos que “o fim da nossa existência não é sermos felizes”, e que “seria mais correto colocar o fim da vida antes em nossa dor e não no prazer”, pois com isso estaríamos mais próximos de alcançar “o verdadeiro fim da vida”, que é a “renúncia da vontade”; aqui, Schopenhauer chega a reconhecer no fato de que o sofrimento é a “verdadeira destinação” da existência humana até mesmo um “toque de intencionalidade”); MVR II, p. 758 et seq. (em que se argumenta que o momento da morte, na medida em que nos

O que se pode constatar a partir daí é que há, pelo menos aparentemente, uma contradição ou tensão irresolúvel no sistema de Schopenhauer entre a descrição, apresentada de modo mais explícito, da teleologia funcional, por um lado, e a hipótese mais implícita de uma teleologia ética ou soteriológica, por outro. O ponto nevrálgico dessa contradição consiste no tratamento distinto concedido ao lugar do intelecto na evolução das formas naturais em cada um desses pontos de vista. Que haja uma concepção teleológica em *ambas* as visões do intelecto, mesmo que o termo teleologia só ocorra explicitamente em referência à visão funcional, me parece uma conclusão que emerge da análise daquelas passagens que confluem no tratamento de basicamente três temas: a relação entre a teoria das ideias e a teleologia (cf. MALTER, 1991, p. 247 et seq.), o “pensamento único” do autoconhecimento da vontade (cf. MALTER, 1983, p. 444; ATWELL, 1995, p. 143), e a soteriologia propriamente dita, isto é, a doutrina da redenção cujo fim ético, a autonegação da vontade, é alcançado em última instância mediante aquele autoconhecimento (cf. MALTER, 1991; 1983).

Teoria das ideias, filosofia da natureza e soteriologia

Vejamos rapidamente como se dá a articulação interna deste complexo de questões e, para isso, tomemos como ponto de partida o papel central que a teoria das ideias tem a cumprir no interior da filosofia da natureza do segundo livro do *Mundo*, e isso de modo antecipatório, isto é, antes de sua elaboração detalhada no terceiro

faz perceber a futilidade da vida e nos ensina que “a ela renunciar consiste numa redenção”, deve ser considerada “como o fim (Zweck) propriamente dito da vida”, com o que se alcança “o resultado moral e essencial da vida”; nesse sentido, a humanidade é “o único degrau no qual a vontade se nega e pode renunciar por completo à vida. À vontade que não se nega, cada nascimento lhe confere m novo e diferente intelecto — até que a vontade reconhece a verdadeira índole da vida e, em consequência disso, não mais a quer.”; por fim, PP II, §85, p. 155 (em que lemos: “a humanidade, segundo penso, deve ser o último estágio alcançado [na objetivação da vontade, W. M.], porque nele já se alcançou a possibilidade da negação da vontade, isto é, de uma reversão de todo o anelo; com o que esta divina commedia alcança então seu fim. Portanto, apesar de não haver qualquer razão física que garanta que nenhuma outra catástrofe global ocorrerá, há, contudo, uma razão moral, a saber, que uma tal catástrofe seria agora despropositada (zwecklos), na medida em que, agora, a essência íntima do mundo não necessita de outra objetivação mais elevada para a possibilidade de sua redenção. Mas o moral é o núcleo ou o baixo fundamental da questão, não importa o quão difícil seja para os meros físicos compreenderem isso.”

livro, dedicado à estética (MALTER, 1991, p. 248 et seq.). Trata-se de um papel ao mesmo tempo de unificação (entre diversos fenômenos) e de mediação (entre eles e sua essência última): as ideias são aquilo que vem conferir unidade e coesão à diversidade dos fenômenos empíricos, cuja heterogeneidade, constatável na experiência, se contrapõe em princípio à visão monista de uma essência única a perpassá-los a todos igualmente. Devemos então ser capazes de distingui-los segundo suas características empíricas principais e, ao mesmo tempo, de unificá-los do ponto de vista de sua unidade substancial. Além disso, é a teoria das ideias que torna possível ainda a explicação da própria conformidade a fins na natureza. É somente com o pressuposto da unidade da ideia, como objetividade imediata da vontade, que podemos apreender os fenômenos naturais do ponto de vista de seus arranjos internos e externos, como um conjunto harmônico de relações estruturadas de tal forma a tornar possível o surgimento de graus cada vez mais elevados de objetivações da vontade. Nessa hierarquia de graus, cada ideia (ou caráter inteligível)²⁹, em si mesma atemporal, vai se manifestando no tempo e dando forma aos seres que a expressam.

Nesse sentido, Schopenhauer nos diz que “os organismos exprimem sua ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes” (MVR I, p. 222 et seq.). Trata-se aqui do que ele chama de *finalidade interna* (MVR I, p. 220), e que diz respeito à forma como as partes do organismo se desenvolvem de modo coordenado, se ligam e trabalham conjuntamente para a expressão de sua ideia e a manutenção do todo orgânico. Mas o mesmo raciocínio vale para a finalidade externa, que corresponde à “relação da natureza inorgânica para com a orgânica em geral”, mas também à “relação entre si de partes isoladas da natureza orgânica, que torna possível a conservação de toda a natureza orgânica, ou também de espécies isoladas de animais” (MVR I, p. 220).

²⁹ Schopenhauer identifica a ideia também ao conceito kantiano de caráter inteligível (MVR I, p. 221), tendo em vista sublinhar sua não submissão às formas do princípio de razão e pensar a relação entre cada ente natural e sua ideia como análoga àquela existente entre o caráter empírico e o caráter inteligível (cf. sobre isso CACCIOLA, 1993, p. 86 et seq.).

Ora, se partirmos então da tese de que há uma analogia fundamental entre finalidade interna e finalidade externa, aquela definição do modo como o organismo manifesta sua ideia pode ser perfeitamente aplicada à natureza em geral. E isso não apenas do ponto de vista da analogia entre as estruturas de coordenação das partes nos dois casos, mas também porque o pressuposto para que cada organismo possa manifestar sua ideia pelo desenvolvimento contínuo de sua forma e pela progressão de sua vida é que ele tenha surgido num determinado momento da história natural. Assim, todo organismo pressupõe, como sua condição de possibilidade material, todo o restante da natureza que o precede e o engendra segundo uma conjunção de causas e efeitos; trata-se aqui do “apoio” e da “ajuda” que todos os organismos “recebem de fora, tanto da natureza inorgânica quanto uns dos outros” (MVR I, p. 224). Disso resulta que a própria ideia do organismo pressupõe as ideias de todo o restante da natureza, e, na verdade, não apenas como condição para sua entrada no fenômeno, mas também no sentido de que há aqui uma antecipação de seu próprio papel como condição para entrada no fenômeno das ideias que se encontram acima na hierarquia dos graus de objetivação da vontade (cf. MVR I, p. 226 et seq.).

A totalidade da história natural, portanto, cujo caráter inteligível abarca todas as ideias na unidade suprema da vontade, pode ser compreendida do mesmo modo que a história dos desenvolvimentos contínuos de um só organismo a manifestar sua própria ideia. Da mesma forma que a ideia do organismo contém a unidade inteligível e paradoxalmente atemporal de todos aqueles desenvolvimentos temporais, a unidade da vontade que se manifesta na totalidade da natureza contém em si a unidade inteligível de todos os desenvolvimentos temporais de todas as suas partes, desde a natureza inorgânica até o ser humano. Não é por acaso que Schopenhauer concebe essa unidade, num momento importante de suas reflexões, como um tipo de ideia universal, a ideia de “mundo”, “que se relaciona com todas as outras como a harmonia com as vozes isoladas” (MVR I, p. 224). Dela podemos dizer o mesmo que da ideia do organismo: “tal unidade encontra

sua expressão na relação e encadeamento necessários de todas as partes entre si e seus desenvolvimentos” (MVR I, p. 223)³⁰.

Portanto, o *telos* aqui está dado desde o início: o que determina esses desenvolvimentos é sempre a ideia ou o caráter inteligível, que por isso mesmo já contém em si mesma o *telos* dessa evolução. Se cada ideia é o caráter inteligível de cada parte isolada da natureza, a vontade (ou ideia do mundo), enquanto unidade essencial de todas as outras ideias, corresponde ao caráter inteligível da natureza como um todo, cuja história evolutiva alcança seu grau mais elevado no surgimento do mundo como representação e sua consumação na produção do intelecto humano.

Embora no homem, como ideia (platônica), a vontade tenha encontrado sua objetivação mais distinta e perfeita, esta sozinha não podia expressar a sua essência. A ideia de homem, para aparecer na sua atual significação, não podia se expor 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 se complementam para a objetivação plena da vontade. A ideia de homem os pressupõe, assim como as flores das árvores pressupõem folhas, ramos, troncos e raiz. Os reinos da natureza formam uma pirâmide, cujo ápice é o homem (MVR I, 218 et seq.).

A tese de que o intelecto humano é a consumação (*Vollendung*) do processo evolutivo das manifestações da vontade, apresentada nesse momento sobre o pano de fundo de uma hierarquização dos graus de sua objetivação, parece introduzir sub-repticiamente, já aqui na filosofia da natureza (e, portanto, na consideração da teleologia funcional), o ponto de vista da teleologia ética ou soteriológica³¹. Ademais,

³⁰ Goldschmidt (1984, p. 215) argumenta que a ideia de uma finalidade externa implica que há um acordo da natureza com ela mesma, de onde se conclui, mesmo que Schopenhauer não o diga explicitamente, que “mesmo a finalidade ‘externa’ é trazida a uma finalidade interna mais profunda”.

³¹ Este me parece ser justamente o ponto sobre o qual incide o seguinte comentário de Cacciola (1994, p. 61): “Essas considerações sobre o caráter próprio do organismo explicam-se em função das preocupações ético-metafísicas de Schopenhauer: se o homem não fosse uma manifestação imediata da essência, teria de ser um resultado do acaso, da atuação fortuita das forças naturais, e sua existência deixaria de ter qualquer significado moral. Para garantir a moralidade, Schopenhauer recorre a Kant que, na Crítica do Juízo, diz ser absurdo esperar um Newton do ramo de relva. A menção desse parágrafo da Crítica do Juízo, intitulado ‘O Conceito de uma Finalidade Objetiva da Natureza’, conduz diretamente à

o surgimento do intelecto é visto aqui não apenas como resultado de um processo orientado segundo um fim, mas também como o resultado *necessário* desse processo (MALTER, 1991, p. 265). Rudolf Malter entende que, nesse contexto, apesar de Schopenhauer estar claramente atribuindo à vontade um direcionamento a um fim, o que é incompatível com sua tese fundamental do caráter cego da vontade, ele considera o desenvolvimento do intelecto humano e suas faculdades superiores ainda dentro dos limites da teleologia funcional. A razão humana seria o “instrumento mais adequado de autoconservação do indivíduo consciente” (MALTER, 1991, p. 268)³². De fato, ao falar da origem do intelecto como instrumento para a representação dos motivos, Schopenhauer argumenta que o conhecimento aparece aqui como “meio de ajuda [...] exigido nesse grau de objetivação da vontade para a conservação do indivíduo e propagação da espécie.” (MVR I, p. 215) Essa caracterização funcional do intelecto, porém, não me parece ser suficiente para autorizar o estabelecimento da hierarquia proposta pelo filósofo entre os graus de objetivação da vontade. Ela certamente nos permite hierarquizar, por exemplo, intelectos humanos entre si, em função de sua eficácia para a conservação de cada indivíduo, dadas as necessidades específicas da espécie (cf. VN, p. 103 et seq.). Mas ela não basta para a determinação de uma hierarquia interespecies ou mesmo inter-reinos. Que o ser humano, enquanto espécie, seja superior ao restante dos animais (e não apenas seu intelecto superior ao intelecto dos outros animais, devido à sua complexidade conceitual) é uma avaliação que depende de uma outra perspectiva normativa, que atribui valor justamente à capacidade de seu intelecto de se elevar acima de sua função natural e se servir do conhecimento não mais como meio para a afirmação do querer, mas sim para sua supressão, mesmo que parcial. Uma

questão da teleologia relacionada com o conceito de Vontade. Por um lado, vimos que a vontade cega, desacompanhada do conhecimento, não poderia visar nenhum alvo. Mas esse apelo a Kant, ligado à necessidade, posta pela Ética, de atribuir um significado à Vida, abre a discussão sobre uma possível finalidade na natureza, já sugerida pela hierarquia entre os graus inferiores e superiores da objetivação da Vontade”.

³² Uma interpretação semelhante é defendida por De Cian (2008, p. 105). Diferentemente de Malter, porém, ela não vê na teoria finalista de Schopenhauer sobre a origem do intelecto uma violação do princípio da não-intencionalidade da vontade.

passagem do capítulo 31 do tomo II do *Mundo*, dedicado ao gênio, parece confirmar minhas suspeitas:

O mundo somente pode entrar em cena na sua verdadeira cor e figura, na sua significação completa e correta, quando o intelecto, liberto do querer, paira livre sobre os objetos e, sem ser esporado pela vontade, é no entanto energicamente ativo. Isso, contudo, é contrário à natureza e determinação do intelecto, portanto, em certa medida antinatural e justamente por isso raro: porém, justamente aí reside a essência do gênio (MVR II, p. 457).

Esse momento raro de contemplação das ideias, possível apenas ao ser humano dotado de clarividência³³, é o momento em que ocorre “a objetivação perfeita da vontade” (MVR I, p. 247), quando o sujeito se eleva a puro sujeito do conhecimento; e é por isso que a ideia de homem é a “objetividade mais completa da vontade” (MVR I, p. 250). Através desta forma *sui generis* de conhecimento (o conhecimento estético), a vontade conhece a si mesma³⁴, e esse autoconhecimento é, em última instância, o fim de seu anseio mais íntimo, “pois o mundo é autoconhecimento da vontade” (MVR I, p. 517)³⁵. Tanto Malter (1983, p. 444) quanto Atwell (1995, p. 143) consideram que aquele “pensamento único”³⁶, a cuja explicação Schopenhauer reconduz toda sua filosofia, é justamente a tese

³³ O termo alemão é *Besonnenheit*, que pode ser traduzido também por “reflexividade”. Ele é usado, por exemplo, no supracitado capítulo 31 do segundo tomo para se referir à essência do gênio (MVR II, p. 457), mas também no início do tomo I para se referir à consciência filosófica (MVR I, p. 43). Koßler (2013, p. 631) fala da especificidade da clarividência, enquanto forma de conhecimento estético, como uma espécie de faculdade que entra em cena no momento de contemplação das ideias. Ela seria originalmente um aspecto da razão, tomada em seu sentido usual, mas, na perspectiva da contemplação das ideias, ela se desprende de sua função enquanto faculdade racional ligada aos interesses da vontade, de modo que ela adquire um novo sentido, que igualmente se desprende do sentido usual da razão. É como se ela assumisse então o papel de uma nova faculdade, que não se identifica nem à atividade conjunta da sensibilidade e do entendimento na intuição empírica, nem à reflexão da razão. Sobre isso, cf. ainda FOSTER, 1999, p. 225 et seq. e a nota de Jair Barboza à sua tradução do segundo tomo do *Mundo* (MVR II, p. 457). Sobre a clarividência como faculdade especificamente humana, cf. MVR II, p. 458: “O animal vive sem qualquer clarividência.”

³⁴ Citando o trecho que encerra o livro II e faz a passagem para o livro III do primeiro tomo do *Mundo*, Koßler (2013, p. 629) argumenta que “o verdadeiro autoconhecimento só pode ser alcançado mediante a contemplação estética.”

³⁵ Cf. ainda MVR II, p. 313: “Pois todo o processo é o autoconhecimento da vontade, começa a partir desta e retorna a ela”; MVR I, p. 252: “O autoconhecimento da vontade e, daí, a sua decidida afirmação ou negação, é o único evento em si.”

³⁶ Cf. em especial MVR I, p. 515, mas também MVR I, p. 246.

de que o mundo é autoconhecimento da vontade; Malter defende ainda que esse autoconhecimento seria a *meta* visada por todo o processo de objetivação, e isso do ponto de vista da própria vontade. Se essa leitura estiver correta, o que justifica a hierarquia de seus graus de objetivação é a determinação de sua finalidade última no âmbito da soteriologia, já que “todo o mundo visível é apenas a objetivação, o espelho da vontade que a acompanha para o seu autoconhecimento” e, com isso, “para a possibilidade de sua redenção” (MVR I, p. 349)³⁷.

Considerações finais

Para concluir, atentemos ao seguinte: a ideia é, segundo Schopenhauer, representação e, nesse sentido, algo conhecido, objeto para um sujeito (MVR I, p. 242). Enquanto tal, ela é um princípio intencional, cognitivo. Mas que sujeito é este que constitui o polo cognitivo da ideia enquanto representação universal? Me parece que a única resposta possível a essa pergunta é: a própria vontade. Malter (1983, p. 452) denomina o horizonte dessa relação originária entre vontade e ideia “transcendentalismo da essência”, e argumenta que a representacionalização (*Vorstellungsgewordensein*) da vontade, que não é senão seu ato originário e essencial de autoespelhamento, faz da vontade uma espécie de sujeito originário: “Mas isso significa que a vontade atemporal, inespaçial e sem atributos já é originariamente sujeito, na medida em que — independentemente da determinação do princípio de razão — ela já se põe diante de si mesma como objeto (‘ideia’)”. A existência das ideias depende da capacidade da vontade de se intuir a

³⁷ Discordo, portanto, da leitura de De Cian (2008, p. 105, nota 7), quando ela afirma que “o fato de que Schopenhauer conceba a natureza como uma pirâmide, com o homem em seu topo”, não constitui um “fim em si”, sendo isso “apenas um meio para a vontade garantir a si mesma (e a todo o mundo natural) a possibilidade de sobrevivência e perpetuação de si mesma”. Como argumentei acima, a justificativa do lugar ocupado pelo homem na pirâmide da natureza depende do ponto de vista da teleologia ética ou soteriológica, que envolve uma dimensão normativa muito mais profunda do que aquela pressuposta na teleologia funcional, estando ligada, antes, à meta de negação da vontade, e não de sua afirmação.

si mesma, e uma vez que elas são eternas, segue-se daí que “a vontade se intui a si mesma desde a eternidade” (MALTER, 1983, p. 453)³⁸.

Uma leitura análoga é proposta por Jair Barboza, mas com um enfoque no restabelecimento da unidade originária entre o sujeito e a vontade no momento da contemplação estética:

A impessoalidade do instante é total. O olho que vê não é o de um particular, mas o “claro olho cósmico” (*klares Weltauge*). O que nos faz pensar que, quando da contemplação da Ideia, restabelece-se uma unidade originária que ficara esquecida na geografia da realidade efetiva, traçada pelo princípio de razão. O “olho cósmico”, justamente, sendo o olho impessoal desta unidade. Assim, quando o véu de Maia daquilo que aparece é removido e a roda de Íxion da existência cessa de girar, o indivíduo imergindo no estado estético — o contemplador, por via da Ideia platônica, mirando a cristalina imagem do Em-si — então, no limite, é a própria Vontade, unidade restabelecida, que se autoconhece no espelho da representação (BARBOZA, 2001, p. 62).

Se, de acordo com a leitura proposta aqui, a vontade é sujeito originário, então a ideia, seu correlato objetivo³⁹, é a forma primordial na qual o mundo é “visado”. Nesse sentido, ela é o princípio formal (e intencional) que determina toda teleologia do mundo natural, estabelecendo como “fim último” de todo o processo a criação necessária das condições materiais para o autoespelhamento da vontade no mundo e, conseqüentemente, para sua negação pelas vias do intelecto humano. A vontade, portanto, não seria cega, nem incapaz de conhecer, como afirma Schopenhauer em quase todos os momentos em que fala sobre a natureza da coisa em si em contraposição à representação. Ela seria, antes de tudo, o fundamento subjetivo de todo conhecimento possível, e todo conhecimento não seria, em última instância, senão uma etapa em direção ao autoconhecimento, com vistas à sua autossupressão.

³⁸ Retomo aqui o argumento desenvolvido em MATTIOLI, 2013, p. 94.

³⁹ Num sentido que me parece próximo ao argumento apresentado aqui, Ruy de Carvalho (2016, p. 117) sugere que a ideia é o “correlato objetivo para o ser subjetivo tomado como coisa em si ou Vontade.”

Referências

- ATWELL, J. *Schopenhauer on the character of the world: the metaphysics of Will*. Berkeley: University of California Press, 1995.
- BARBOZA, J. *A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2001.
- BRANDÃO, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- CACCIOLA, M. A questão do finalismo na filosofia de Schopenhauer. *Revista Discurso*, n. 20, p. 79-98, 1993.
- CACCIOLA, M. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo, 1994.
- CARVALHO, R. Pensamento único e repetição em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 7, n. 1, p. 105-122, 2016.
- DE CIAN, N. L'interpretazione schopenhaueriana della "Critica del Giudizio": costruzione "barocca" o opera "di primo rango". *Rivista di Storia della Filosofia*, v. 61, n. 4, Supplemento: Momenti della ricezione di Kant nell'ottocento, p. 77-84, 2006.
- DE CIAN, N. Unintelligent Purposes. Schopenhauer's Way over Kantian Teleology. In: ILLETTERATI, L.; MICHELINI, F. (ed.). *Purposiveness. Teleology Between Nature and Mind*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008. p. 97-111.
- DENNET, D. *Kinds of minds: toward an understanding of consciousness*. New York: BasicBooks, 1996.
- FOSTER, C. Ideas and Imagination. Schopenhauer on the proper foundation of art. In: JANAWAY, C. (ed.). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999. p. 213-251.
- FRAUENSTÄDT, J. *Neue Briefe über die Schopenhauer'sche Philosophie*. Leipzig: F. Brockhaus, 1876.
- GINSBORG, H. Kant on understanding organisms as natural purposes. In: WATKINS, E. (ed.). *Kant and the Sciences*. Oxford: Oxford University Press, 2001. p. 231-258.

GOY, I; WATKINS, E. (ed.). *Kant's Theory of Biology*. Berlin: Walter de Gruyter, 2014.

GOLDSCHMIDT, A. Schopenhauer lecteur de Lamarck: le problème des causes finales. In: *Écrits*. Paris: Vrin, 1984.

HILL, K. *Nietzsche's critiques: the Kantian foundations of his thought*. Oxford: Oxford University Press, 2003.

ILLETTERATI, L.; MICHELINI, F. (ed.). *Purposiveness: teleology between nature and mind*. Frankfurt: Ontos Verlag, 2008.

KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradutor: Fernando Costa Mattos. 4. ed. Petrópolis: Editora Vozes, 2015.

KANT, I. *Crítica da faculdade de julgar*. Tradutor: Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Editora Vozes, 2016.

KEUTEL, O. *Über die Zweckmäßigkeit in der Natur bei Schopenhauer*. Leipzig: Bruno Zechel, 1897.

KOßLER, M. Schopenhauers Weg vom transzendentalen Subjekt zum willenlosen Subjekt des Erkennens. In: HÜNING, D.; KLINGNER, S.; OLK, C. (ed.). *Das Leben der Vernunft: Beiträge zur Philosophie Kants*. Berlin: Walter de Gruyter, 2013.

MALTER, R. *Arthur Schopenhauer: Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*. Stuttgart: Frommann-Holzboog, 1991.

MALTER, R. Schopenhauers Transzendentalismus. *Midwest Studies in Philosophy*, v. 8, n. 1, p. 433-455, 1983.

MATTIOLI, W. Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer. *Revista Voluntás: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 4, n. 1, p. 66-97, 2013.

MCLAUGHLIN, P. *Kants Kritik der teleologischen Urteilskraft*. Bonn: Bouvier Verlag, 1989.

NIETZSCHE, F. Zur Teleologie. In: COLLI, G.; MONTINARI, M. (Hrsgs.). *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW) I/4*. Berlin: Walter de Gruyter, 1995.

PRADO, J. Metafísica e ciência: a vontade e a analogia em Schopenhauer. *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, v. 6, n. 1, p. 44-84, 2015.

SANTOS, K. C. *A antinomia da teoria do conhecimento de Schopenhauer*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2017.

SCHOPENHAUER, A. *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: Schopenhauer im Kontext).

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradutor: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005. Tomo I.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação*. Tradutor: Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2015. Tomo II.

SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*. Tradutor: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre: L&PM, 2013.

Recebido: 02/01/2018

Received: 01/02/2018

Aprovado: 05/02/2018

Approved: 02/05/2018