

Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? A questão da espécie como Ideia¹

Arnaud François

Doutor pela Université Lille 3, professor da Université Toulouse II-Le Mirail

E-mail: arnaudfrancois@aol.com

RESUMO: Existe uma filosofia schopenhaueriana da vida? Muitos indícios poderiam fazer pensar que sim, mas um potente obstáculo eleva-se contra essa afirmação: a determinação schopenhaueriana da espécie como Ideia, isto é, como essência platônica. Mas um exame mais aprofundado da noção schopenhaueriana de “Ideia”, cujo presente artigo esforça-se por bem conduzir, permite perceber que a “Ideia” schopenhaueriana é antes de tudo um ato, talvez um ato da própria natureza daquilo que Bergson denominou o “simples”. Desse modo, compreender-se-iam os textos tardios e pouco conhecidos de Schopenhauer, nos quais ele parece, contra o que sustentou até então, aceitar a Ideia de evolução.

PALAVRAS-CHAVE: Espécies, vida, Bergson.

ABSTRACT: Is there a Schopenhauer's philosophy of life? Much evidence might have you think so, but raises a potent barrier against this statement: the Schopenhauer's determination of species as idea, i.e., as Platonic essence. But a closer examination of Schopenhauer's notion of "idea", which this article strives to lead well, allows the perception that the Schopenhauer's "Idea" is above all an act, perhaps an act of the very nature of what Bergson called the "simple". Thus, it is possible to understand the late and not well known texts of Schopenhauer, in which he appears, contrary to which he held so far, to accept the idea of evolution.

KEY WORDS: Species, life, Bergson.

Schopenhauer pode ser tomado, com toda razão, por um filósofo da vida. Assim Rickert, em uma perspectiva verdadeiramente crítica, menciona-o dentre as fontes românticas do que chama de “*Philosophie des Lebens*”². De fato, o pensamento fundamental de Schopenhauer, seu “pensamento único”³, a saber: que a essência do mundo é Vontade, o conduz ao seguinte tipo de proposição: “comete-se um pleonasma ao dizer: ‘a vontade de viver’ (*Wille zum Leben*), e não simplesmente ‘a vontade’ (*Wille*), pois são uma só”⁴. A noção de vida está, portanto, enredada na caracterização da essência do mundo. Contudo, falta apreender isso que Schopenhauer entende exatamente por “vida”. Ora, uma

¹ Tradução de Ana Carolina Soliva Soria, Doutora em Filosofia pela USP. E-mail: anasoliva@bol.com.br

² RICKERT, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, p. 28.

³ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau, revista e corrigida por Richard Roos, Paris : PUF, 1966, Prefácio da primeira edição, p. 1; *De la volonté dans la nature*, trad. Édouard Sans, Paris : PUF, 1969, 2ª ed., col. « Quadrige », 1996, p. 197-198.

⁴ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 54, p. 350.

decepção talvez nos aguarde: segundo uma de suas determinações mais essenciais, a de se dividir em espécies, a vida é, de acordo com Schopenhauer, um conjunto de Ideias. A espécie é uma Ideia, no sentido mais platônico do termo: “Meus leitores sabem que tomo a palavra *ideia* somente em seu sentido originário, platônico, que expus exaustivamente, sobretudo no terceiro livro de minha grande obra”⁵ – trata-se do *Mundo como vontade e representação*. A vida se decompõe, segundo Schopenhauer, em um sistema hierarquicamente ordenado de essências eternas, no qual nada, tal como uma evolução ou um avanço entre as espécies, será posto em movimento. Ademais, é para tornar a teoria das Ideias inteligível ao seu leitor que Schopenhauer forja uma doutrina da espécie biológica, não o inverso. Àquele que duvidasse da realidade das Ideias platônicas, Schopenhauer responde que “pode-se atribuir-[lhes] uma existência objetiva e real, já que elas são, ao mesmo tempo, as espécies”⁶. Mas como é possível ser um filósofo da vida, se se recusa admitir, no seio da natureza orgânica, algo como fenômenos de criação, de movimento, ou, de maneira geral, de temporalidade, pelo qual ela contrastaria com a natureza inorgânica? Nosso empenho é o de mostrar que Schopenhauer se subtrai, de uma só vez, dessa objeção, e que triunfa precisamente ao forjar sua teoria da Ideia. Se se apreende com precisão a noção schopenhaueriana de Ideia, percebe-se que ela permite uma compreensão inovadora da espécie e, por isso, da própria vida.

O primeiro e o mais importante texto em que Schopenhauer apresenta sua teoria da espécie se encontra no suplemento intitulado “Do conhecimento das ideias”:

Consequentemente, isso que constitui a ideia platônica, considerado como pura imagem objetiva, como pura forma, e separado, portanto, do tempo, não menos que de toda outra relação, é, tomado empiricamente e no tempo, a espécie ou o gênero: a espécie é, pois, o correlato empírico da ideia. A ideia é propriamente eterna, [mas] a espécie é de uma duração infinita, ainda que o fenômeno possa desaparecer de qualquer planeta⁷.

⁵ SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. François-Xavier Chenet, Paris : Vrin, col. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2^a edição, p. 249.

⁶ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento XXIX « De la connaissance des idées », p. 1092.

⁷ *Ibid.*, p. 1091. A inserção é nossa.

Essa passagem contém ao mesmo tempo uma tese e uma dificuldade: a condição de existência e de inteligibilidade da espécie biológica se encontra na Ideia platônica – eis aí algo em favor da tese –, e a noção de Ideia se relaciona àquela de eternidade. Mas resta saber se a espécie é absolutamente idêntica à Ideia: a espécie seria a Ideia quando “tomada empiricamente e no tempo”, e eis porque convém distinguir entre a Ideia “propriamente eterna” (*eigentlich ewig*) e a espécie, que é “de uma duração infinita” (*von unendlicher Dauer*). Essa dificuldade se remete a uma hesitação de Schopenhauer: um pouco mais abaixo está dito, sem rodeios, que “A Ideia é espécie”⁸ (*Die Idee ist species*), ao passo que o suplemento intitulado “Da morte e de suas relações com a indestrutibilidade de nosso ser em si” expõe que “a ideia se apresenta sob a forma da espécie (species), que é apenas a ideia desdobrada e estendida por sua introdução no tempo”⁹. O pensamento schopenhaueriano está repleto de tais dificuldades, e elas constituem, muito frequentemente – como é o caso aqui –, *impedimenta*, impedindo o comentador de fazer perceber um ou dois pontos decisivos. Detenhamo-nos nessa afirmação que encontra seu lugar no fim do suplemento sobre o conhecimento das Ideias: “O indivíduo tem sua raiz na espécie, o tempo na eternidade”¹⁰. A estrutura da frase é a de uma analogia, e é preciso entender, apesar do assíndeto, que o indivíduo tem sua raiz na espécie, no sentido em que o tempo tem sua raiz na eternidade, ou do mesmo modo que o tempo tem sua raiz na eternidade. O que confirma o diagnóstico que pronunciamos no início: encontramos em Schopenhauer um interesse pelos fenômenos da vida – em uma época em que eles mal começaram a ser elucidados como tais –, mas, por pressupostos de natureza platônicos e que repousam sobre o princípio da eternidade, o filósofo encontra-se impedido de produzir uma caracterização decisiva.

Entretanto, é importante estar particularmente atento ao que Schopenhauer entende justamente por “Ideia”. O primeiro ponto crucial é que a Ideia se distingue do gênero:

A ideia é espécie (species), mas não gênero (genus): por isso, as espécies são a obra da natureza, os gêneros são a obra do homem; não são, com

⁸ *Ibid.*

⁹ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento LXI « De la mort et de ses rapports avec l’indestructibilité de notre être en soi », p. 1229.

¹⁰ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento XXIX « De la connaissance des idées », p. 1092.

efeito, senão simples conceitos. Há espécies naturais (*species naturales*), mas não há senão gêneros lógicos (*genera logica*)¹¹.

A oposição entre a Ideia e o gênero corresponde exatamente àquela entre o concreto e o abstrato. O gênero é a representação forjada pelo espírito – ou, mais exatamente, pela razão¹² – a partir da consideração de diversos objetos da experiência que apresentam um caráter comum, mas, se assim se pode dizer, que a natureza não quis ligar uns aos outros. Em compensação, a espécie possui uma existência efetiva, isto é, que não é puramente reconduzível à operação de um espírito que especula sobre os fenômenos. Ao estabelecer essa distinção, Schopenhauer recupera a inspiração de um texto que se encontra em sua primeira obra, a dissertação *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*:

As *Ideias platônicas* poderiam ser definidas como as intuições normativas da inteligência que não apenas têm valor, tal como as matemáticas, pela parte formal, mas ainda pela parte material das representações completas: sob esse aspecto, elas seriam, pois, representações completas absolutamente determinadas, e que, no entanto, tal como os conceitos, compreenderiam, ao mesmo tempo, muitos objetos¹³.

A ideia é uma “intuição” (*Anschauung*), mas igualmente “compreende muitos objetos”, tal como os conceitos; se ela vale pela parte “formal” das representações completas, vale igualmente por sua parte “material”. Há aí um paradoxo, e é esse paradoxo de uma realidade intermediária entre a intuição e o conceito que convém circunscrever. Isso se tornou possível por uma segunda distinção de Schopenhauer, que deriva, ela própria, daquela entre abstrato e concreto: a Ideia é real, ao passo que o conceito é irreal, no sentido em que é uma pura representação. Desse modo, contra a filosofia hegeliana da história:

Assim como na natureza somente a espécie é real (*real*), e os gêneros (*genera*) simples abstrações, assim também na espécie humana a realidade pertence somente aos indivíduos e à sua vida, os povos e sua existência são simples abstrações¹⁴.

¹¹ *Ibid.*, p. 1091.

¹² SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 8-9.

¹³ SCHOPENHAUER. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, 1ª edição, p. 105, nota 1.

¹⁴ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento XXXVIII « De l'histoire », p. 1182.

A “realidade” aqui atribuída às espécies é da mesma ordem – se não idêntica – daquela da coisa em si, isto é, de uma Vontade que se desdobra na plenitude de si própria, independentemente do possível e do nada. Mas se a ideia é real, então ela mantém com os indivíduos uma relação totalmente diferente daquela do gênero ou do conceito. O ponto capital é sublinhado no fim do suplemento sobre o conhecimento das ideias:

A unidade original e essencial da Ideia é fracionada e disseminada na pluralidade das coisas individuais pelo sujeito que conhece, em razão das condições sensíveis e cerebrais da intuição. Em seu trabalho de reflexão, a razão vem em seguida restabelecer essa unidade, contudo, somente *in abstracto*, a título de conceito, de *universal*, igual, é verdade, à ideia compreendida, mas revestida de uma forma completamente diferente, e tornada então incapaz de vir a ser objeto da intuição e, por isso, de determinação constante. É nesse sentido (e em nenhum outro) que se poderia usar a linguagem escolástica e chamar as ideias *universalia ante rem*, os conceitos *universalia post rem*: entre os dois colocam-se as coisas individuais, das quais o animal também tem conhecimento¹⁵.

Os indivíduos procedem da Ideia ou são produzidos por ela, ao passo que o conceito é produzido a partir dos indivíduos, por uma razão que se distingue ao mesmo tempo do conceito e dos indivíduos reunidos. Eis aí de onde provém a “realidade” da Ideia: ela é um princípio de produção dos indivíduos; mantém-se, por assim dizer, no mesmo plano de realidade deles. Poderíamos definir a Ideia como certo poder de produzir os indivíduos, ou certa maneira de se difratar em indivíduos reais. Ao apresentar a Ideia como um princípio de produção e ao insistir na relação de difração que ela mantém com os indivíduos, Schopenhauer recupera, evidentemente, uma inspiração neoplatônica¹⁶. O objeto essencial do texto é a distinção entre dois tipos de unidade: a do que se difrata a si mesmo em uma multiplicidade, e a do que é reunido segundo um critério exterior à própria multiplicidade, o que Schopenhauer formula ao opor o “*universale ante rem*” ao “*universale post rem*”. Não é pela “compreensão” que esses dois *universalia* diferem, mas pelo fato de que o primeiro –

¹⁵ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento XXIX « De la connaissance des idées », p. 1092.

¹⁶ Nas páginas que acabamos de citar, Schopenhauer envia ao comentário do *Alcibiades*, de Platão, feito pelo neoplatônico Olimpiodoro (*ibid.*, p. 1090). Sobre outros pontos da doutrina, menciona Plotino (*Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », p. 720-721 ; Suplemento XLVIII « Théorie de la négation du vouloir-vivre », p. 1381 ; *De la volonté dans la nature*, p. 168 ; *Le fondement de la morale*, p. 234-235), Porfírio (*De la volonté dans la nature, ibid.*), Jâmblico (*ibid.*) e Giordano Bruno (*Le monde comme volonté et comme représentation*, « Critique de la philosophie kantienne », *ibid.*; *Le fondement de la morale, ibid.*).

a Ideia – produz os indivíduos, ao passo que o segundo – o conceito – é produzido a partir dos indivíduos. No que concerne à distinção entre dois tipos de unidade, nenhum texto é mais claro que o seguinte:

A Ideia é a unidade que se transforma em pluralidade por meio do espaço e do tempo, formas de nossa apercepção intuitiva; o conceito, ao contrário, é a unidade extraída da pluralidade, por meio da abstração que é um procedimento de nosso entendimento; o conceito pode ser chamado *unitas post rem*, a Ideia, *unitas ante rem*. Indicamos, enfim, uma comparação que exprime bem a diferença, (*sic*) entre conceito e Ideia; o conceito assemelha-se a um recipiente inanimado; o que aí se deposita, permanece bem colocado na mesma ordem; mas não se pode tirar daí (pelos julgamentos analíticos) nada mais do que se colocou (pela reflexão sintética); a Ideia, ao contrário, revela àquele que a concebeu representações completamente novas do ponto de vista do conceito de mesmo nome; ela é como um organismo que vive, cresce (*sich entwickelnden*) e prolifera, em uma palavra, capaz de produzir o que aí não foi introduzido¹⁷.

A ideia, e, por consequência, a espécie, é uma “*unitas ante rem*” – uma unidade antes da coisa –, ao passo que o conceito – logo, o gênero – é uma “*unitas post rem*” – uma unidade a partir da coisa. É o momento de dar ao primeiro tipo de unidade seu verdadeiro nome: ela é simplicidade, a simplicidade que se define, precisamente, como a indivisibilidade do que, entretanto, é percebido como distinto, por oposição à unidade do entendimento, que é apenas a identidade do que não contém, em si, nenhuma diferença. O simples possui uma prioridade ôntica sobre suas manifestações, por oposição ao Um abstrato, que é apenas a representação de uma relação entre indivíduos dados anteriormente. E no que diz respeito à simplicidade, é certamente um caráter próprio à vida que é percebido: não há nada de surpreendente em Schopenhauer comparar a Ideia a um organismo que cresce e, até mesmo, evolui (*sich entwickelnden*), por oposição ao conceito, que é um recipiente inanimado ou morto (*toten*). Ao forjar um conceito de simplicidade e ao perceber na vida a exemplificação mais notória do conceito, Schopenhauer reencontra, antecipadamente, a inspiração de outro considerável filósofo da vida, referimo-nos a Bergson. De acordo com este último, a simplicidade é, antes de tudo, a marca essencial do ato ou do movimento: quando levanto minha mão de A até B, realizo um gesto simples, e as posições que minha mão atravessa são apenas “instantes” tomados por nossa inteligência

¹⁷ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 49, p. 302.

do movimento; é que com posições jamais se realizará movimento, ao passo que todo movimento é rico em todas as posições que lhe faremos atravessar. A noção de simplicidade é uma das vias principais pelas quais Bergson, em *A evolução criadora*, reserva um acesso à teoria da vida, e propõe, precisamente, o mesmo gênero de análise que Schopenhauer: lá onde o filósofo de Frankfurt afirma que o organismo é “capaz de produzir o que nele não foi introduzido”, Bergson caracteriza a duração, que é a essência da vida, como um força capaz “de tirar dela mesma mais do que ela contém”¹⁸. Se a caracterização mais fundamental da espécie schopenhaueriana, como Ideia, é de ser um *simples*, e se a simplicidade é o traço essencial do ato, então temos razão em dizer que a espécie schopenhaueriana é um ato, longe de ser uma essência imutável suspensa acima da realidade cintilante do vir a ser. Schopenhauer é conduzido a uma concepção da vida como movimento, e o que o conduz a essa concepção é o que, a primeira vista, mais parecia afastá-lo dela: sua teoria da espécie vivente como Ideia.

Mas o ato, segundo Bergson, é atualização. Quando Bergson afirma que a recordação, que é algo simples, difrata-se em percepções, refere-se a um processo de atualização. Entende-se por atualização a passagem gradual do virtual ao atual, e essa passagem se efetua na pura imanência: o virtual e o atual são, antes de tudo, a antítese do possível e do real¹⁹. Em Schopenhauer, qual é a natureza da difração da espécie em indivíduos? Ela pode ser compreendida como um processo de atualização? Dois textos parecem ir nesse sentido. Em primeiro lugar, a respeito do indivíduo que nasce de seus dois genitores:

Em certa medida, o novo indivíduo é uma nova ideia (platônica): assim como todas as ideias tendem com a maior força a tomar uma forma sensível, e se apoderam avidamente para esse fim da matéria que a lei da causalidade distribuiu entre elas, assim também essa ideia especial de uma individualidade humana tende com a maior avidez e a maior força a se realizar sob uma forma sensível²⁰.

A atualização, em Bergson, é esforço; também aqui, as Ideias “se esforçam com a maior avidez para penetrar no sensível” (*mit der größten Heftigkeit in die Erscheinung zu*

¹⁸ BERGSON. « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, Paris : PUF, col. « Quadrige », 5ª ed., 1996, p. 21.

¹⁹ Cf. DELEUZE. *Le bergsonisme*, Paris : PUF, 1966, 2ª ed., col. « Quadrige », 1998, p. 99-100.

²⁰ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, Suplemento XLIV « Métaphysique de l'amour », p. 1291-1292.

treten streben), a ideia individual “se esforça com a maior avidez e a maior força [a saber, com o maior desejo] para sua própria realização no fenômeno”²¹ (*strebt... mit der größten Gier und Heftigkeit nach ihrer Realisation in der Erscheinung*). Notemos que a ideia de uma atualização como esforço convém inteiramente à tese mais geral de Schopenhauer, segundo a qual a essência do mundo consiste em uma Vontade. O segundo texto trata da distinção, tomada de Kant, entre caráter inteligível e caráter empírico – tal distinção, não podemos insistir nisso, pode ser amplamente sobreposta àquela entre a Ideia e sua manifestação – :

Ora, pode-se também elucidar essa doutrina kantiana e a essência <Wesen> da liberdade em geral religando-a a uma verdade universal, cuja expressão mais concisa é o princípio <Satz> muito pronunciado pelos escolásticos: *operari sequitur esse*, isto é, que cada coisa no mundo age <wirkt> segundo o que ela é, segundo sua maneira de ser, na qual todas as suas manifestações estão também já contidas *potentia*, e se produzem *actu* quando as causas exteriores as provocam, pela qual precisamente essa maneira de ser se revela. Essa última é o CARÁTER EMPÍRICO, cujo fundamento <Grund> íntimo e último, inacessível à experiência, é, por outro lado, o CARÁTER INTELIGÍVEL, isto é, a essência EM SI <Wesen an sich> dessa coisa²².

É preciso apenas sublinhar que ao retomar de Aristóteles e da escolástica a oposição entre a potência e o ato, Schopenhauer vai além da distinção leibniziana, em seguida kantiana, entre possível e real; ora, a recusa das noções de possível e de real é, como lembramos, o primeiro elemento do que Bergson chama teoria da atualização. Por certo, as noções de virtual e de atual, assim como aquela, subsequente, de atualização, são absolutamente próprias ao bergsonismo; todavia, se a atualização é o esforço processual pelo qual uma realidade se desdobra fora do possível e do nada, então essa noção concorda perfeitamente com a concepção schopenhaueriana de Vontade, concepção que evocamos acima.

Se a espécie como Ideia é ato, e se o ato é atualização, então como é possível que Schopenhauer se recuse a forjar uma teoria da evolução da vida? Aqui, uma última surpresa nos espera. Segundo a afirmação constante de Schopenhauer, a Vontade está fora do

²¹ A inserção é nossa.

²² *Le fondement de la morale*, in *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Christian Jaedicke, Paris : Alive, col. « Textes philosophiques », 1998, p. 154-155.

tempo²³, e as Ideias, que são as espécies, são eternas. Nessas condições, uma evolução da vida, isto é, uma passagem das espécies de umas as outras ou uma transformação gradual de cada uma delas é difícil de considerar. Eis aí por que os comentadores sempre negaram que houvesse um evolucionismo de Schopenhauer²⁴. De fato, o filósofo se opôs ao lamarckismo²⁵ e, sobre *A origem das espécies* de Darwin – publicada um ano antes de sua morte –, sustentou as seguintes palavras: “a obra não tem nada de comum com minha teoria. É empirismo raso, inteiramente insuficiente na matéria, uma pura variação da teoria de Lamarck²⁶”. Entretanto, leiamos as páginas de *Da vontade na natureza* consagradas à anatomia comparada. Trata-se de compreender como o querer-viver adotou as diversas configurações animais, segundo as condições em que deveria se desdobrar: Lamarck

deveria ter admitido um animal original, que, em consequência, seria privado de toda fisionomia e de todos os órgãos, e transformado, segundo as condições climáticas e locais e segundo o conhecimento que tivesse delas, para fazer nascer às miríades de figuras animais de todos os tipos, do mosquito ao elefante. Mas, em realidade, esse animal original é o *Querer-viver*²⁷.

De fato, prossegue Schopenhauer, se

percorremos um gabinete osteológico bem ordenado, temos a verdadeira impressão de ter diante de nós um único e mesmo ser (esse animal original de Lamarck, ou mais exatamente, o *Querer-viver*), que, segundo as circunstâncias, modifica seu aspecto, e, a partir de um número e de uma ordenação idêntica de seus ossos, os alonga ou os encurta, os reforça ou os deixa atrofiar, para dar toda essa variedade de formas. Esse número e essa ordenação dos ossos, que Geoffroy Saint-Hilaire (*Princípios de filosofia zoológica*, 1830) denominou (*sic*) o *elemento anatômico*, permanece no essencial, como ele demonstrou de modo radical, imutável em toda a série dos Vertebrados²⁸.

Mas, eis a dificuldade:

²³ SCHOPENHAUER. *Le monde comme volonté et comme représentation*, § 23, p. 155.

²⁴ HÖFFDING; WINDELBAND; FISCHER, Kuno; RÄDL; HARTMANN; SCHULTZ, P. (Arthur Oncken Lovejoy, « Schopenhauer as an Evolutionist », in *The Monist*, t. XXI, nº 2, abril de 1911, p. 213, nota) e Clément Rosset (*Schopenhauer* [1968], In: *Écrits sur Schopenhauer*, Paris : PUF, col. « Perspectives critiques », 2001, p. 50).

²⁵ SCHOPENHAUER. *De la volonté dans la nature*, p. 100-102.

²⁶ Carta a Von Dass de 1º de março de 1860, citada em BUICAN, Denis. *La révolution de l'évolution*, Paris : PUF, col. « Histoires », p. 183.

²⁷ SCHOPENHAUER. *De la volonté dans la nature*, p. 101.

²⁸ *Ibid.*, p. 108-109.

Evidentemente, o *elemento anatômico*, que mencionamos como sendo constante e invariável, permanece um enigma na medida em que ele não entra no quadro da explicação teleológica, que o pressupõe²⁹.

A “explicação teleológica” é a recondução das configurações anatômicas à vontade do animal, isto é, à coisa em si; ora, o “elemento anatômico”, isto é, a constância mesma do número e da ordenação dos ossos em todos os vertebrados é da ordem do fenômeno. Como compreender tal constância quando, por hipótese, não podemos colocá-la senão, se assim podemos dizer, na coisa em si? Schopenhauer conclui:

É necessário admitir que o elemento anatômico repousa em parte sobre a unidade e a identidade do Querer-viver em geral, em parte sobre o fato de que as formas primitivas dos animais descendem umas das outras³⁰.

Ao admitir que “as formas primitivas dos animais descendem umas das outras”, Schopenhauer dá o passo que o faz penetrar no evolucionismo. Justifica o evolucionismo em um texto amplamente desconhecido, extraído dos *Parerga e Paralipomena*, que data de 1851, intitulado “Filosofia e ciência da natureza”. No domínio da vida, Schopenhauer pensa poder afirmar ser válida a lei de Mariotte, segundo a qual a compressão aumenta a resistência ao infinito. Isso significa que a força genésica da natureza em geral aumentaria graças a toda causa que a combate. A partir disso, imaginemos uma situação em que a vida estaria próxima da extinção: “a *generatio univoca*, isto é, a procriação de um ser igual por outro igual, sendo proibida, lançar-se-ia sobre a *generatio æquivoca*”³¹, isto é, sobre a procriação de um ser diferente por um ser diferente. A *generatio æquivoca* tomaria a forma, para as espécies inferiores, da geração espontânea; em compensação, para as espécies superiores seria, e é o ponto que nos interessa, engendramento de uma espécie por outra:

Isso quer dizer que o útero, ou antes, o ovo de um casal animal particularmente favorecido, [...] teria um dia produzido excepcionalmente [...] não mais seu igual, mas a forma mais aparentada a ele, embora de um

²⁹ *Ibid.*, p. 110.

³⁰ *Ibid.*

³¹ SCHOPENHAUER. *Parerga et Paralipomena*, t. II, § 91 « Philosophie et science de la nature », in *Philosophie et science*, trad. Auguste Dietrich, revista e corrigida por Angèle Kremer-Marietti, Paris : Le livre de poche, col. « Classiques de la philosophie », 2001, p. 102.

grau mais elevado; de modo que esse casal, nesse momento, teria engendrado não um simples indivíduo, mas uma espécie³².

E Schopenhauer recorre ao que se tornaria, em Haeckel, a “lei de recapitulação” – a ontogênese recapitula a filogênese – :

Os batráquios vivem sob nossos olhos à maneira dos peixes, antes que tenham tomado sua forma própria completa, e conforme uma constatação hoje muito geral, cada feto percorre igualmente, de um modo sucessivo, as formas das classes abaixo de sua espécie até que ele alcance à sua. Ora, por que cada nova espécie superior não resultaria do fato de que esse aumento da forma do feto um dia ultrapassou em um grau a forma da mãe que o carregava? É o único modo racional, isto é, razoavelmente imaginável de nascimento da espécie³³.

Do ponto de vista da teoria das Ideias, essa adesão tardia de Schopenhauer ao evolucionismo é evidentemente decisiva: significa que as Ideias não são essências imutáveis e justapostas umas às outras, mas que elas engendram umas as outras, de uma maneira que cabe elucidar, que existe entre elas alguma coisa como uma comunidade ou uma comunicação, e essa comunidade ou comunicação é a continuação de um mesmo ato ou de um mesmo movimento. Nossa tese é a de que a natureza da Ideia como processo simples de uma atualização permite conceber essa comunicação, isto é, a evolução da própria vida.

Indicaremos, à guisa de conclusão, que os textos de *Da vontade na natureza* e dos *Parerga* que acabamos de comentar foram o objeto de um artigo intitulado “Schopenhauer as an Evolutionnist”, de Arthur Oncken Lovejoy, filósofo e correspondente de Bergson³⁴. Ele enviou imediatamente o artigo a esse último, que respondeu nos termos seguintes:

Pareceu-me que Schopenhauer deixou-se hipnotizar pela “coisa em si” de Kant, e que sua Vontade, sendo intemporal, não poderia realmente ter de vontade senão o nome. É por esse motivo que eu o dispus, ele também, dentre aqueles que pensam que “tudo está dado”. Mas é possível que, por uma feliz inconsequência, ele não tenha se agarrado ao seu princípio³⁵.

³² *Ibid.*, p. 103.

³³ *Ibid.*

³⁴ Arthur Oncken Lovejoy, « Schopenhauer as an Evolutionnist », *ibid.*, p. 195-222.

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

Referências

BERGSON, carta a Arthur Oncken Lovejoy de 10 de maio de 1911, In: *Correspondances*, ed. André Robinet, Paris : PUF, 2002, p. 410.

BERGSON. « La conscience et la vie », in *L'énergie spirituelle*, Paris : PUF, col. « Quadrige », 5^a ed., 1996, p. 21.

BUICAN, Denis. *La révolution de l'évolution*, Paris : PUF, col. « Histoires », p. 183.

DELEUZE. *Le bergsonisme*, Paris : PUF, 1966, 2^a ed., col. « Quadrige », 1998, p. 99-100.

HÖFFDING; WINDELBAND; FISCHER, Kuno; RÁDL; HARTMANN; SCHULTZ, P. (Arthur Oncken Lovejoy, « Schopenhauer as an Evolutionist », in *The Monist*, t. XXI, n° 2, abril de 1911, p. 213, nota) e Clément Rosset (*Schopenhauer* [1968], In: *Écrits sur Schopenhauer*, Paris : PUF, col. « Perspectives critiques », 2001).

RICKERT, Heinrich. *Die Philosophie des Lebens. Darstellung und Kritik der philosophischen Modeströmungen unserer Zeit*, Tübingen : Verlag von J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1920, p. 28.

SCHOPENHAUER, Arthur. *Le monde comme volonté et comme représentation*, trad. Auguste Burdeau, revista e corrigida por Richard Roos, Paris : PUF, 1966, Prefácio da primeira edição, p. 1 ; *De la volonté dans la nature*, trad. Édouard Sans, Paris : PUF, 1969, 2^a ed., col. « Quadrige », 1996, p. 197-198.

_____. *De la quadruple racine du principe de raison suffisante*, trad. François-Xavier Chenet, Paris : Vrin, col. « Bibliothèque des textes philosophiques », 2^a edição, p. 249.

_____. *Le fondement de la morale*, In: *Les deux problèmes fondamentaux de l'éthique*, trad. Christian Jaedicke, Paris : Alive, col. « Textes philosophiques », 1998.

_____. *Parerga et Paralipomena*, t. II, § 91 « Philosophie et science de la nature », in *Philosophie et science*, trad. Auguste Dietrich, revista e corrigida por Angèle Kremer-Marietti, Paris : Le livre de poche, col. « Classiques de la philosophie », 2001, p. 102.

Recebido: 29/12/11

Received: 12/29/11

³⁵ BERGSON, carta a Arthur Oncken Lovejoy de 10 de maio de 1911, In: *Correspondances*, ed. André Robinet, Paris : PUF, 2002, p. 410.

Aprovado: 30/01/12
Approved: 01/30/12