

## Schopenhauer como um evolucionista, de Arthur O. Lovejoy

LOVEJOY, Arthur O. *Schopenhauer as an evolutionist*<sup>1</sup>

Stéphanie Sabatke<sup>1</sup>, Renata Covali Cairolli Achlei<sup>2</sup>, Luan Corrêa da Silva<sup>3</sup>

O Absoluto da filosofia de Schopenhauer é notoriamente um dos mais complicados produtos conhecidos de síntese metafísica. Sob o único e, em alguns casos, altamente inapropriado nome de “a Vontade”, concepções de mais variado caráter e de antecedentes históricos dos mais diversos são fundidos em uma pretensa identidade. Os ingredientes mais importantes deste composto podem ser justa e facilmente enumerados. A Vontade é, em primeiro lugar, a “coisa-em-si” kantiana, o resíduo deixado após o objeto de conhecimento ter sido roubado de todas as formas “subjetivas” de tempo, espaço e relação. É também o Atman do monismo Vedanta, a entidade que é descrita unicamente em predicados negativos apesar de, ao mesmo tempo, ser tida como o resumo de toda a realidade genuína que há neste mundo rico e altamente colorido da nossa experiência ilusória. A Vontade é, ainda, a “Natureza” de Goethe; é a “força vital” do vitalismo na biologia do final do século dezoito e início do dezenove; e é até mesmo o corpo físico do homem e dos animais em contraste com a mente. É, igualmente, o elemento absolutamente alógico da realidade, o “resíduo não-racional” do último período da filosofia de Schelling; e é uma apoteose daquele elemento instintivo, ingênuo, espontâneo e irrefletido da natureza humana, o qual foi glorificado por Rousseau e, em certos momentos, por Herder. É o “esforço de cada coisa *in suo esse perseverare*” de Espinoza<sup>2</sup>. É a sede insaciável por uma existência ininterrupta que a psicologia budista concebe como o poder último que mantém a roda da existência em movimento, e é uma hipóstase do Nirvana no qual o budismo compreende ser extinta tal sede.

Embora singularmente múltiplos, esses elementos não são todos necessariamente incongruentes *inter se*. Mas, para além de discrepâncias secundárias, todos eles se encaixam em pelo menos dois grupos, possuindo atributos que obviamente não podem ser harmonizados como caracterizações de uma mesma entidade. A Vontade em Schopenhauer tem, manifestamente, um aspecto positivo e um negativo: ora ela é pensada em conceitos aos quais o nome Vontade é verdadeiramente pertinente, ora em conceitos aos quais o nome é particularmente inadequado. Na medida em que a “Vontade” é uma designação da coisa-em-si, ou do Absoluto Vedanta, é um ser que não somente é alheio, ele mesmo, ao tempo e ao espaço

<sup>1</sup> Artigo originalmente publicado em *The Monist*, v. 21, n. 2, pp. 195-222. Oxford University Press: 1911. Disponível em <https://www.jstor.org/stable/pdf/27900310.pdf>. Posteriormente, foi publicado em uma coletânea de artigos pela John Hopkins Press, em Baltimore, intitulada *The forerunners of Darwin: 1745-1859*, ou seja, sobre os precursores de Darwin. O material foi organizado pelos participantes do Clube de História das Ideias e publicado com uma homenagem. O autor possui seis artigos de sua autoria nesta obra, que teve sua primeira edição publicada em 1959 e a segunda em 1968. Na edição revisada do texto aqui apresentado, há alterações mínimas e a adição de uma pequena citação de Schopenhauer, que indicamos em nota. Optamos por apresentar o texto de 1911 por ser de domínio público e acesso livre.

<sup>2</sup> Proposição 7 da terceira parte da *Ética* de Spinoza. [N.T.]

<sup>1</sup> Mestranda em Filosofia pela Faculdade Federal do Paraná, Curitiba, PR. E-mail: [abatke.tk@gmail.com](mailto:abatke.tk@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3024-6824>

<sup>2</sup> Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR. E-mail: [achleirenata@gmail.com](mailto:achleirenata@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9933-1616>

<sup>3</sup> Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis, SC. Professor substituto da Universidade Federal do Paraná, Curitiba, PR. E-mail: [luanbettiol@gmail.com](mailto:luanbettiol@gmail.com) ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5913-6744>

e a todos os modos de relação, incognoscível, inefável, mas é também *ipso facto* incapaz de prestar contas, ou de se manifestar, num mundo de existências concretas múltiplas e individuadas que se empenham e lutam. É meramente o obscuro pano de fundo do mundo da experiência; é Aquilo que permanece enquanto os muitos mudam e passam. Do ponto de vista do mundo dos muitos e da mudança é, literalmente, nada. Ao entendimento é, necessariamente, tão inacessível e, de fato, tão autocontraditório e sem sentido como o Incognoscível de Herbert Spencer – do qual é, aliás, irmão gêmeo, para não dizer seu eu idêntico. Esse tipo de Absoluto negativo e inexprimível é uma figura suficientemente familiar na filosofia de todos os períodos. Schopenhauer seguramente não fez nada de novo ao revivê-lo. O que foi original em seu trabalho foi que ele batizou esse Absoluto com um novo e surpreendentemente inapropriado nome; e que lhe deu este nome porque, a despeito de si mesmo, ele estava realmente interessado em um tipo inteiramente diferente de “realidade última”, para a qual o nome era genuinamente descritivo.

O outro aspecto da “Vontade” de Schopenhauer é, naturalmente, aquele em que ela aparece, como o Incognoscível de Spencer aparece intermitentemente, como uma atividade ou tendência real no mundo temporal, como um poder que não está meramente por detrás dos fenômenos, mas também está manifestado *nos* fenômenos; e, mais especialmente, como um ímpeto cego rumo à atividade, rumo à mudança, rumo à individuação, rumo à multiplicação de entidades separadas – cada uma delas instintivamente afirmativa de sua própria existência individual e também da natureza de sua espécie –, rumo à diversificação dos modos de existência concreta, e rumo a uma luta pela sobrevivência entre esses modos. Quando Schopenhauer fala da Vontade como uma *Wille zum Leben*<sup>3</sup>, é suficientemente manifesto que o que ele tem em mente não é em nada parecido com o Brama Oriental, “que é sem qualidades”, sem relações e sem mudança. É verdade, claro, que Schopenhauer imaginou ter atenuado a calvície da incongruência entre os dois aspectos da Vontade chamando um de realidade e o outro de mero fenômeno, insistindo que o primeiro tipo de caracterização nos diz, até onde a linguagem humana pode ir, o que a Vontade é em si mesma, enquanto a segunda forma se refere apenas à aparência ilusória que a Vontade apresenta quando apreendida pelo entendimento. Mas, em verdade, é bastante claro que as características do mundo dos fenômenos, como Schopenhauer costuma pensá-lo, são explicáveis de forma muito mais ampla pela natureza da Vontade do que pela natureza do entendimento. Schopenhauer gosta de reiterar, por exemplo, que o espaço e o tempo constituem o *principium individuationis*; mas eles somente o são no sentido em que fornecem um meio para definir a individualidade de forma lógica. É muito evidente que não há nada na noção abstrata de espaço ou de tempo que possa explicar por que essa pressão em direção à individuação, essa tendência para a multiplicação de indivíduos conscientes concretos, deveria existir. É, afinal, a Vontade que deve ser concebida para ser responsável por sua própria objetivação em um universo espaço-temporal; pois, mesmo do ponto de vista do próprio Schopenhauer, não há nada na concepção das formas sob as quais a Vontade é objetivada que possa explicar a necessidade de tal objetivação. Foi com a Vontade em seu sentido concreto, e em seu inquieto movimento temporal, que Schopenhauer se preocupou mais especificamente; foi a ubiquidade e o significado fundamental desse traço de toda a existência que constituiu seu pessoal e inovador *aperçu*.

Agora a concepção da Vontade como uma força ou tendência em atividade no mundo dos fenômenos é manifestamente uma concepção que, se poderia esperar, conduziria seu autor a uma filosofia de tipo evolucionista. Uma vez que a vontade é caracterizada como *ein endloses Streben*<sup>4</sup>, como *ein ewiges Werden*<sup>5</sup>, como *ein endloser Fluss*<sup>6</sup>, e uma vez que nos é dito

<sup>3</sup> “Vontade de vida”. [N.T.]

<sup>4</sup> “Um esforço sem fim” [N.T.]

<sup>5</sup> “Um eterno vir-a-ser” [N.T.]

<sup>6</sup> “Um fluxo sem fim” [N.T.]

a respeito dela que “cada meta que atinge não é senão o ponto de partida para um novo curso”, suas manifestações ou produtos poderiam, ao que parece, ser mais naturalmente representados figurativamente em uma ordem gradual, progressiva, cumulativa. A frase “vontade de viver” prontamente, se não inevitavelmente, sugere um movimento contínuo de menos vida para mais vida e mais plena, de graus de objetivação mais baixos e menos adequados para graus mais altos e mais adequados. Mas Schopenhauer, na verdade, interpreta sua própria concepção fundamental dessa maneira? Um exame de seus escritos com esta questão em vista faz parecer provável que no início de sua atividade especulativa ele não aplicou uma construção evolucionista sobre a concepção da Vontade; mas deixa muito claro que nos seus escritos posteriores ele adotou de forma bastante explícita e enfática uma tal construção, conectando com os seus princípios metafísicos um esquema completo de evolução cósmica e orgânica. Excepcionalmente, essa mudança significativa na doutrina de Schopenhauer acerca de um ponto bastante fundamental não foi até o momento, pelo que sei, totalmente estabelecida. Não apenas as histórias da filosofia mais lidas, mas até mesmo tratados excepcionais sobre o sistema de Schopenhauer, representam sua atitude em relação ao evolucionismo integralmente à luz de suas primeiras afirmações; e mesmo onde suas expressões posteriores sobre o assunto não são esquecidas, seu significado claro tem sido frequentemente negado, na suposição de que essas expressões devem de alguma forma se harmonizar com a posição tomada em seu tratado mais antigo e famoso.

Em *Die Welt als Wille und Vorstellung*<sup>7</sup>, Schopenhauer está preocupado principalmente com o aspecto negativo e “de outro-mundo” de sua filosofia. Pode-se afirmar, sobretudo, que sua ênfase situa-se na consideração de que o mundo dos objetos é apenas uma apresentação ilusória da Vontade, e não na consideração de que a Vontade é, afinal, o tipo de entidade que apresenta a si mesma sob a aparência de um mundo de objetos e mentes. Com essa preocupação, Schopenhauer tem prazer em deter-se na atemporalidade da verdadeira natureza da Vontade. No entanto, até mesmo em seus momentos mais místicos e niilistas, ele é obrigado a lembrar-se de que o Absoluto, de certa maneira, assume uma forma temporal, essa ênfase na eternidade do verdadeiro ser não impede, por si só, o seu representar do lado temporal das coisas como um processo gradual de expansão e diversificação. As passagens nas quais Schopenhauer fala da atemporalidade da Vontade não devem ser citadas, como por vezes têm sido, como compreendendo em si mesmas qualquer negação de uma concepção desenvolvimentista do mundo no tempo; pois tais passagens não são de modo algum pertinentes ao mundo no tempo. É, antes, um detalhe subsidiário e um tanto arbitrário de seu sistema, assumido acriticamente de Schelling, que leva Schopenhauer, nesse período, a pronunciar-se em favor da constância das espécies orgânicas. Entre a Vontade como uma unidade atemporal e o mundo mutável de múltiplos fenômenos ele interpõe um mundo de Ideias Platônicas, ou essências arquetípicas dos fenômenos. Esse mundo, é verdade, possui apenas uma existência ideal; ele não tem, em certo sentido, nem mesmo o grau de realidade que possuem os objetos fenomênicos. Mas ele tem um importante lugar funcional no esquema da doutrina de Schopenhauer; uma vez que as Ideias, por assim dizer, estabelecem os limites da diversidade dentro dos quais os fenômenos podem variar. Cada ser individual é, em algum grau, diferente de todos os outros, e o nome deles é multidão. Mas as formas genéricas, os tipos de indivíduos que podem existir, são determinados pelas naturezas das Ideias.

Ora, essas Ideias se relacionam primariamente com os tipos de processos naturais que Schopenhauer considera os graus hierarquicamente ordenados da objetivação da Vontade – mecanismo, quimismo, organismo etc. Mas é evidente que Schopenhauer também inclui entre as Ideias os arquétipos atemporais de cada espécie de organismo. Mesmo partindo do fato de que, segundo princípios schopenhauerianos, a forma pura de cada espécie seja eterna, como deve ser uma Ideia Platônica, não se poderia inferir necessariamente, através de nenhuma

<sup>7</sup> “O mundo como vontade e representação” é o famoso tratado de Schopenhauer mencionado logo acima. [N.T.]

lógica convincente, que as cópias temporais dessas formas precisem ser imutáveis. Schopenhauer, contudo, parece traçar, de uma maneira um tanto arbitrária, a inferência de que as espécies devem ser perenes e imutáveis. Ele escreve no Suplemento ao terceiro livro de *O mundo como vontade e representação* (segunda edição, 1844).

Aquela, considerada como forma pura, e portanto tão removida de todo o tempo e todas as relações quanto a Ideia Platônica, é, quando tomada empiricamente e no tempo, a espécie; assim, a espécie é o correlato empírico da Ideia. A Ideia é, em sentido estrito, eterna, enquanto a espécie é meramente de duração infinita (*die Idee ist eigentlich ewig, die Art aber von unendlicher Dauer*), muito embora a manifestação de uma espécie possa se tornar extinta em qualquer planeta.

Então, novamente (no capítulo “A vida das espécies”, *ibid.*, capítulo 42), Schopenhauer escreve:

Esse desejo [dos indivíduos de uma espécie de manter e perpetuar a forma característica de sua espécie], considerado de fora e sob a forma do tempo, mostra a si mesmo na manutenção dessa forma animal através do tempo infinito (*als solche Tier gestalt eine endlose Zeit hindurch erhalten*) mediante a contínua substituição de cada indivíduo daquela espécie por outro; – ele mostra a si mesmo, em outras palavras, naquela alternância entre morte e nascimento que, assim considerada, parece unicamente a pulsação daquela forma (εἶδος, ἰδέα, *species*) que se mantém constante durante todo o tempo (*jener durch alle Zeit beharrenden Gestalt*).

Essas passagens parecem ser razoavelmente claras na afirmação da invariabilidade essencial das espécies.

Em *Sobre a vontade na natureza*, de 1854<sup>8</sup>, encontramos Schopenhauer fazendo uma crítica em parte desfavorável a Lamarck que, à primeira vista, é inegavelmente lida como se ele ainda mantivesse até aquela data a posição não-evolucionista do seu tratado anterior. Ele havia afirmado que as características adaptáveis dos organismos não devem ser explicadas nem pelo desenho de um artífice criativo, nem ainda pela mera formação do organismo a partir de seu ambiente, mas sim pelo querer ou tendência interna do organismo, o que de alguma maneira faz com que ele tenha os órgãos de que necessita para lidar com o seu ambiente. “A estrutura do animal foi determinada pelo modo de vida pelo qual tal animal desejou encontrar seu sustento, e não *vice versa* [...] O caçador não aponta para o javali selvagem porque, casualmente, possui uma espingarda: ele levou a espingarda consigo, e não uma caçadeira<sup>9</sup>, porque pretende caçar javalis; e o touro não chifra porque, casualmente, possui chifres, mas sim possui chifres porque tem a intenção de chifrar”. Isso, é claro, soa deveras como um pouco de biologia lamarckiana pura, e Schopenhauer não está desatento à similaridade.

Essa verdade compele a si mesma sobre zoólogos e anatomistas criteriosos com tal convicção que, a menos que suas mentes sejam purificadas por uma filosofia mais profunda, podem levá-los a um erro estranho. Ora, isso de fato aconteceu a um eminente zoólogo, o imortal DeLamarck, que adquiriu fama eterna por sua descoberta da classificação dos animais entre vertebrados e invertebrados, tão admirável em profundidade; pois ele seriamente sustenta e busca provar à exaustão que a forma de cada espécie animal, as armas peculiares a ela e os órgãos de todo tipo adaptados para uso externo, não

<sup>8</sup> Esta é a data da segunda edição. A primeira edição apareceu em 1836; a esta não consegui ter acesso.

<sup>9</sup> *Fowling piece*, no texto original. Trata-se de uma pequena arma utilizada para a caça de aves, portanto inadequada para a caça de javalis. [N.T.]

estavam em absoluto presentes na origem daquela espécie, mas, ao contrário, surgiram gradualmente *no curso do tempo* e através de contínuas gerações, em consequência dos esforços da vontade do animal, evocadas pela natureza de sua situação e ambiente, – i.e., através de seus próprios esforços repetidos e hábitos aos quais eles deram origem.

Schopenhauer, então, persiste em incitar determinadas objeções puramente biológicas, que por ora podem ser omitidas, ao que ele compreende como a hipótese Lamarckiana. O mais sério equívoco por parte de Lamarck, no entanto, ele declara surgir de uma incapacidade para a percepção metafísica, devido à infeliz circunstância de que aquele naturalista era um francês.

A hipótese de DeLamarck surgiu de uma visão da natureza muito profunda e correta; é um erro de gênio, o qual, a despeito de toda a sua absurdidade, ainda traz honra ao seu criador. Sua parcela verdadeira deve ser creditada ao próprio Lamarck como um investigador científico; ele viu corretamente que o elemento primário que determina a organização do animal é a própria vontade do animal. Sua parcela falsa deve ser atribuída ao estado retrógrado da metafísica na França, onde as visões de Locke e de seu seguidor febril, Condillac, ainda mantém sua posição e onde, conformemente, corpos deveriam ser coisas em si mesmas, e onde a grande doutrina da idealidade do espaço e do tempo e de tudo o que é representado neles [...] ainda não penetrou. DeLamarck, portanto, não pode conceber a sua construção de seres vivos de outra maneira que não no tempo e em sucessão [...]. Não poderia lhe ocorrer o pensamento de que a vontade do animal, como uma coisa nela mesma, possa estar fora do tempo e, nesse sentido, ser anterior ao animal mesmo. Assim, ele assume o animal primeiramente sem qualquer órgão definido, e de fato sem qualquer tendência definida, equipado somente com percepção [...]. Mas este animal primordial é, na verdade, a Vontade de Viver; como tal, no entanto, é algo metafísico, não físico. Indubitavelmente a forma e organização de cada espécie animal foi determinada por seu próprio querer de acordo com as circunstâncias nas quais ele precisava viver; e não, contudo, como algo físico, no tempo, mas ao contrário, como algo metafísico, fora do tempo.

Tal como está, deslocada de seu contexto, esta passagem é incontestavelmente interpretada mais naturalmente como uma rejeição, não apenas dos detalhes da hipótese de Lamarck, mas também da doutrina geral de uma transformação gradual das espécies no tempo. Seu significado tem sido assim entendido por diversos expositores de Schopenhauer. Assim escreve Kuno Fischer: “Schopenhauer culpa De Lamarck por representar as espécies animais como tendo sido desenvolvidas através de um processo genético e histórico ao invés de concebê-las à maneira platônica”<sup>10</sup>. Também Rád<sup>11</sup>: “Schopenhauer elogia apenas a teoria Lamarckiana de que a vontade é a causa das formas orgânicas; a filosofia genética de Lamarck, por outro lado, ele rejeita”. Mas esses escritores foram negligentes ao não perceberem que após apenas algumas páginas, no mesmo tratado, Schopenhauer estabelece uma afirmação inequívoca, embora breve, da origem das espécies por descendência uma da outra; e assim o faz tendo com base que sem tal hipótese a unidade de plano manifestada na estrutura esquelética de um grande número de espécies diversas continuaria ininteligível. Em outras palavras, Schopenhauer argumenta a favor do transformismo ao apontar para uma das mais importantes e familiares evidências da verdade da teoria da descendência, ou seja, as homologias na estrutura interna de todos os vertebrados. No pescoço da girafa, por exemplo,

<sup>10</sup>Arthur Schopenhauer, 1893, p. 463.

<sup>11</sup>*Geschichte der biologischen Theorien*, II, 456 n.

(ele observa) encontramos, prodigiosamente alongadas, o mesmo número de vértebras que encontramos, contraídas a ponto de serem dificilmente reconhecíveis, no pescoço da toupeira. Essa unidade de plano, argumenta Schopenhauer, exige ser considerada; e *não* pode ser considerada como um dos aspectos da adaptação geral dos organismos ao seu ambiente. Pois essa adaptação poderia, em muitos casos, ter sido tão bem, ou melhor, realizada, mediante uma maior diversidade nos esquemas arquitetônicos das espécies que possuem ambientes e instintos diversos.

Este *fator anatômico comum (Element)* que, como já foi mencionado, permanece constante e inalterável, é até então um enigma – ou seja, na medida em que não se encaixa com a explicação teleológica, a qual só começa depois que essa base é assumida. Pois em muitos casos um dado órgão poderia ter sido tão bem adaptado ao seu propósito com um número e uma disposição diferente de ossos. [...] Nós devemos supor, portanto, que esse fator anatômico comum é devido parcialmente à unidade e identidade da Vontade de Viver em geral e parcialmente ao fato de que as formas originais de vários animais surgiram umas das outras (*dass die Urformen der Tiere eine aus der andern hervorgegangen sind*), e de que é por esse motivo que o tipo fundamental da linha de descendência (*Stamm*) inteira tenha sido preservada<sup>12</sup>.

E o próprio Schopenhauer acrescenta uma referência a uma passagem nos *Parerga e Paralipomena*<sup>13</sup> (a ser examinada abaixo), na qual, em uma extensão muito maior, é exposta a sua própria e particular forma de evolucionismo orgânico.

Ora, apesar de Schopenhauer ter sido abundante em contradições, é difícil supor que ele possa ter expressado, em meia dúzia de páginas, visões diametralmente opostas sobre uma questão perfeitamente definida e concreta da ciência natural, na qual ele manifestava um interesse especial – e que ele possa, a despeito de seu hábito de revisar cuidadosamente cada uma das edições de suas obras, ter mantido tal fragmento de óbvia autocontradição na versão final de *Sobre a vontade na natureza*. Se agora, mantendo isso em mente, nos voltarmos à crítica de Lamarck, a qual forçosamente tem enganado os leitores apressados de Schopenhauer, veremos que o que é criticado *não* é necessariamente a doutrina da derivação das espécies de espécies anteriores por descendência, mas apenas uma teoria específica da maneira pela qual “a Vontade” atua na formação das espécies. Lamarck, ao menos como Schopenhauer o compreende, colocou por trás de cada órgão ou função de todos os animais, como sua causa e antecedente temporal, uma necessidade *sentida*, um desejo consciente, conduzindo-o às atividades por meio das quais esse órgão é desenvolvido. Schopenhauer objeta quanto a isso, em primeiro lugar, que a hipótese implica que, se retrocedêssemos ao início da série de animais, deveríamos chegar a um tempo em que o ancestral de todos os animais existiu *sem absolutamente quaisquer órgãos ou funções*, sob a forma de uma *mera* necessidade, um desejo puro e simples; – tal implicação ele considera como a redução da hipótese a um absurdo. Essa é uma crítica inteiramente pertinente à explicação de Lamarck de características específicas que resultam do uso e desuso de órgãos, na medida em que essa explicação é tomada como a única explicação. A crítica se aplica não apenas à origem dos órgãos e funções animais em geral, mas também à origem de qualquer classe particular de órgãos e funções. É difícil ver como um animal, desejando com toda sua força, possa desenvolver um órgão meramente a partir de suas necessidades; ou como ele poderia modificar por uso ou desuso um tipo de órgão que ele ainda não possui. Dados os rudimentos de um olho, com uma sensibilidade visual específica, é ao menos abstratamente concebível que a utilização persistente de tal órgão rudimentar poderia de algum modo levar ao seu desenvolvimento posterior; alguma espécie de olho, porém, deve necessariamente ser dada

<sup>12</sup>*Der Wille in der Natur*, 3d ed., 1878, p. 53.

<sup>13</sup>Ao §91 da primeira edição, 1851 (§93 da segunda edição).

primeiro. Em outras palavras, o Lamarckianismo (como apreendido por Schopenhauer) não reconheceu suficientemente que o principal na formação das espécies deve ser o aparecimento (através de processos embriogenéticos obscuros com os quais necessidades e desejos conscientes nada podem ter a ver) de variações congênitas adequadas. A essência do erro de Lamarck, como vê Schopenhauer, é que, segundo o naturalista francês, “é a vontade que surge do conhecimento”, isto é, da consciência temporalmente antecedente do animal de sua própria necessidade; ao passo que, na verdade, “a vontade não procede do intelecto, tampouco existiu o intelecto, juntamente com o animal, antes que a vontade fizesse sua aparição”. Sequer podemos dizer que a vontade, no sentido de uma volição concreta e definida, existiu antes da produção do órgão necessário para tornar possível a satisfação desse tipo determinado de volição em uma espécie animal. Em resumo, a teoria de Schopenhauer afirma que a Vontade atemporal, atuando no tempo enquanto um propósito cego, dá origem aos órgãos e às potencialidades de novas espécies ao produzir novas características congênitas *antes* de qualquer necessidade sentida e de qualquer esforço posterior ao surgimento dessas características; enquanto a teoria de Lamarck, como Schopenhauer acreditava, era a de que uma real (embora indubitavelmente vaga) consciência de necessidade, e um concreto movimento de conação, precedem temporalmente a produção de cada nova característica ou órgão. As duas doutrinas eram realmente distintas; mas (como se apresentará de forma mais completa) uma era tão definitivamente evolucionista quanto a outra.

Foi, ademais, uma objeção aos olhos de Schopenhauer à teoria de Lamarck (e certamente teria sido evocada por ele como uma objeção à teoria darwiniana) que supõe que espécies se formaram pela ampliação gradual e acumulação de características pequenas e triviais demais em seu primeiro surgimento para serem funcionalmente significativas ou úteis na luta pela sobrevivência. Ele diz,

Lamarck desconsidera a óbvia objeção [...] de que, muito antes que os órgãos necessários para a preservação de um animal pudessem ser produzidos através de tais esforços como esses que persistiram através de incontáveis gerações, a espécie inteira teria desaparecido devido a sua ausência.

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

Ao interpretar o rumo do comentário de Schopenhauer à Lamarck em *Sobre a vontade na natureza* eu fui, é claro, guiado não apenas pelo contexto dessa passagem, mas também pela passagem nos *Parerga e Paralipomena*, à qual, como antes mencionado, ele mesmo remete seu leitor para uma exposição mais completa de seus pontos de vista sobre a questão das espécies. Essa última passagem aparece no pequeno tratado (Capítulo VI de *Parerga e Paralipomena*) intitulado *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*<sup>14</sup>, talvez o mais importante dos últimos escritos do autor, mas que tem sido surpreendentemente negligenciado pelos historiadores da filosofia e mesmo pelos escritores de monografias especializadas sobre Schopenhauer. Com a publicação desse trabalho (1850)<sup>15</sup> ele anunciou inequivocamente – o que permaneceu sua visão final – que a filosofia da natureza à qual a sua metafísica da Vontade propriamente conduzia era de um tipo franco e completamente

<sup>14</sup> “Sobre filosofia e ciência da natureza” [N.T.].

<sup>15</sup> É evidente pelas referências em *Sobre a vontade na natureza* que as passagens evolucionistas apareceram na primeira edição de *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*, embora no texto da segunda edição a partir da qual citarei (publicada postumamente, 1861) elas sejam ampliadas com acréscimos escritos por Schopenhauer tardiamente em 1859 ou 1860.

evolucionista. Uma vez que essa parte dos *Parerga e Paralipomena* (ao contrário do restante dessa coleção) nunca foi, até onde eu sei, traduzida para o inglês, ao expor seus ensinamentos simplesmente traduzirei, na maior parte das vezes, as próprias palavras de Schopenhauer<sup>16</sup>.

A vida orgânica se originou, declara Schopenhauer, por uma *generatio aequivoca*<sup>17</sup> do orgânico (sob certas condições físicas definidas) a partir do inorgânico; de fato, ele acreditava, com uma singular ingenuidade científica, que a geração espontânea é uma ocorrência corriqueira, que se dá “diante dos nossos olhos no brotar dos fungos da matéria vegetal em decomposição.” Mas apenas as formas mais simples podem ter sido produzidas assim.

A ocorrência da *generatio aequivoca* não pode ser concebida nos graus mais altos do mundo animal conforme acontece nos mais baixos. As formas do leão, do lobo, do elefante, do macaco ou do homem, não podem ter se originado como os infusórios, os entozoários e os epizoários o fazem – não podem ter surgido diretamente do lodo do mar coagulado e aquecido pelo sol, e nem pelo decaimento de substâncias orgânicas. A gênese dessas formas mais altas de vida pode ser concebida apenas como *generatio in utero heterogeneo*, - seja através do ventre, ou antes a partir do ovo, de um par especialmente favorecido de animais, quando neles a força vital da espécie foi elevada a uma potência anormal, em um momento em que as posições dos planetas e todas as influências atmosféricas, telúricas e astrais estavam favoráveis, lá surgiu, excepcionalmente, não mais um ser de mesmo tipo que seus pais, mas um que, embora de um tipo proximamente vinculado a eles, ainda assim constitui uma forma posicionada um degrau mais alto na escala. Em um caso como esse, o progenitor teria, de uma vez por todas, produzido não meramente um indivíduo, mas uma espécie. Processos desse tipo naturalmente só podem acontecer após o animal mais baixo ter aparecido da maneira habitual e preparado o terreno para as raças animais por vir.

O leitor observará na descrição das condições requeridas para a produção desses nascimentos excepcionais vestígios da estranha fraqueza de Schopenhauer para o ocultismo; mas a condição na qual ele mais insiste é menos distante do leque de opções sancionadas pela ciência natural moderna. A potência produtiva dos organismos, “que é apenas uma forma especial do poder gerador da natureza como um todo”, sofre esse “aumento anormal” quando encontra forças antagônicas, condições que tendem a restringi-la ou destruí-la; “ela cresce com oposição.” Essa tendência, por exemplo, manifesta-se na raça humana em tempos de guerra, peste, catástrofes naturais e similares; e em tais períodos de excepcional intensificação do poder de reprodução, esse poder, Schopenhauer parece conceber, mostra também uma maior instabilidade e variabilidade, uma tendência para a produção de novas formas que em seguida se mantêm constantes. A esta altura diz Schopenhauer – adotando o sistema geológico de Cuvier – que uma renovação da vida através da *generatio aequivoca*, seguida por uma multiplicação progressiva de diversas espécies descendentes, deve ter ocorrido “após cada uma daquelas grandes revoluções da terra, que pelo menos três vezes extinguiram toda a vida sobre o globo, ao que ela precisou se produzir renovada, e cada vez com formas mais perfeitas, i.e., com formas mais próximas da nossa fauna existente. Mas somente na série dos animais que surgiram após a última dessas grandes catástrofes o processo chegou ao ponto de produzir a raça humana – embora os macacos já tenham feito sua aparição no período precedente”.

Vimos, em *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer declarar-se a favor da teoria da descendência com base no fato de que ela fornece a única explanação possível das homologies do esqueleto dos vertebrados. No presente escrito ele se declara ainda mais enfaticamente a

<sup>16</sup> O que imediatamente se segue é baseado em *Parerga und Paralipomena*, II, §§90-94, 74, 87.

<sup>17</sup> “Geração espontânea”. [N.T.]



seu favor, com base no argumento da recapitulação, do paralelismo das séries ontogenética e filogenética.

Os batráquios visivelmente passam pela existência como peixes até assumirem a sua forma final característica e, de acordo com uma observação que hoje é geralmente bastante aceita, todos os embriões passam sucessivamente pelas formas das espécies mais baixas antes de atingir sua própria. Por que, então, cada nova e mais alta espécie não poderia ter se originado a partir do desenvolvimento de algum embrião para uma forma apenas um grau mais alto do que a forma da mãe que o concebeu? Essa é a única maneira aceitável, i. e., o único modo racionalmente concebível de poder se imaginar a origem das espécies.

Schopenhauer era, portanto, como eu já disse, não somente um evolucionista, mas também um mutacionista em sua biologia; suas especulações são proféticas da teoria de DeVries<sup>18</sup>, em lugar das de Darwin. Mas a escala em que ele supunha que essas “variações descontínuas” ocorressem é calculada para fazer com que nossos mutacionistas contemporâneos fitem e suspirem; as mudanças de forma que ele assumiu são verdadeiramente saltatórias. Ele escreve:

Não devemos conceber essa ascensão seguindo uma única linha, mas antes estruturada em um crescente por diversas linhas que seguem lado a lado. De uma só vez, por exemplo, surgiu de um ovo de peixe um ofídio e do último, na sequência, um sáurio; mas do ovo de algum outro peixe foi produzido um batráquio, e de algum do último, subsequentemente, um quelônio; de um terceiro ovo de peixe surgiu um cetáceo, possivelmente um golfinho, e algum cetáceo subsequente deu origem a uma foca, e a foca finalmente à morsa. Talvez o ornitorrinco seja proveniente de um ovo de pato, e de um ovo de avestruz algum mamífero grande. De qualquer maneira, o processo deve ter acontecido de modo simultâneo e independente em muitas regiões diferentes, ainda que em todo lugar com gradações igualmente nítidas e definidas, cada uma dando origem a uma espécie estável e persistente. Não pode ter acontecido através de transições graduais e imperceptíveis.

Schopenhauer não desvia da implicação com respeito à origem símia do homem:

Não desejamos esconder de nós mesmos o fato de que, de acordo com o previamente exposto, deveríamos ter que acreditar que os primeiros homens nasceram na Ásia a partir do pongo (que, quando jovens, são chamados orangotangos) e na África a partir do chimpanzé – todavia nascidos homens, e não macacos [...]. A espécie humana provavelmente teve sua origem em três lugares, uma vez que conhecemos apenas três tipos distintos que apontam para uma diversidade original de raça – os tipos caucasiano, mongol e etíope. A gênese do homem pode ter ocorrido apenas no Velho Mundo. Pois na Austrália a Natureza foi incapaz de produzir qualquer macaco, e na América ela produziu apenas os macacos de rabo longo e não os de rabo curto, sem falar nos mais altos, i.e., o macaco sem rabo, que representa o estágio mais próximo antes do homem. *Natura non facit saltus*. Além disso, o homem só pode ter se originado nos trópicos; porque em qualquer outra zona o recém gerado ser humano teria perecido no primeiro inverno [...]. Hoje, nas zonas quentes, o homem é negro ou ao menos moreno. Isso, portanto, sem a consideração de diversidade de raças, é a cor verdadeira, natural e

<sup>18</sup> Hugo de Vries, biólogo e botânico suíço. Foi um redescobridor dos textos de Mendel no início do século XX. Desenvolveu uma teoria mutacionista da hereditariedade, em que a evolução das espécies ocorre por mudanças abruptas e radicais, as mutações. [N.T.]

característica da espécie humana; e nunca existiu uma raça branca pela natureza<sup>19</sup>.

Schopenhauer não nos deixa sem uma pista sobre o escritor a partir de quem aprendeu o seu evolucionismo; porém – nunca generoso em seus agradecimentos, e sempre preparado para pensar o pior dos ingleses – ele é um tanto mais copioso na crítica do que no apreço por esse escritor.

A concepção de uma *generatio in utero heterogeneo* que foi aqui exposta foi primeiramente proposta pelo autor anônimo do *Vestiges of the Natural History of Creation* (6th ed., 1847), embora de modo algum com a clareza e certeza adequadas. Pois ele a emaranhou em suposições insustentáveis e erros grosseiros que são devidos, em última análise, ao fato de que para ele, como um inglês, toda suposição que se eleva para além do meramente físico – em suma, tudo o que é metafísico – é prontamente confundida com o teísmo hebraico, e, no esforço de escapar deste, por outro lado, concede uma extensão indevida ao domínio do físico. Consequentemente, um inglês, em sua indiferença e completa barbárie com respeito a toda filosofia especulativa ou metafísica, é, em realidade, incapaz de qualquer visão espiritual (*geistig*) da Natureza; ele não conhece posição intermediária alguma entre uma concepção onde ela opera rigorosamente, e até onde é possível, sob leis mecânicas, e uma concepção na qual ela é manufaturada de acordo com um desenho preconcebido por aquele deus hebreu, o qual ele chama de "Criador". Os pastores, os pastores ingleses, os mais maliciosos entre todos os obscurantistas, são os responsáveis por esse estado de coisas.

Difícilmente isso pode ser considerado uma crítica muito clara e coerente a Robert Chambers. Mas a passagem faz parecer altamente provável que foi por tornar-se familiarizado, ao final dos anos quarenta do século XIX, com o evolucionismo mutacionista dos *Vestiges*<sup>20</sup> de Chambers, que Schopenhauer foi levado a adotar e desenvolver, ao seu próprio modo, uma doutrina similar.

Essas opiniões transformistas em biologia foram, no tratado *Zur Philosophie und Wissenschaft der Natur*, meramente parte de um esquema evolucionista completo, o qual inclui a crença no desenvolvimento dos elementos químicos a partir de um *Urstoff*<sup>21</sup> original e indiferenciado, na formação gradual do sistema solar, e em uma geologia evolucionista<sup>22</sup>. Schopenhauer toma sua cosmogonia de Laplace. Os contornos gerais da história do nosso planeta, que ele concebe à luz da geologia de Cuvier, são apresentados em uma passagem suficientemente interessante para que valha citá-la extensivamente:

A relação entre os últimos resultados da geologia e minha metafísica pode ser brevemente estabelecida como se segue: nos primeiros períodos do globo, aqueles que precederam a formação das rochas de granito, a objetivação da Vontade de Viver estava restrita às suas fases mais baixas – i.e., às forças da natureza inorgânica – ainda que nelas tenha se manifestado na mais grandiosa escala e com cega impetuosidade. Pois os já diferenciados elementos químicos explodiram em um conflito cuja cena não foi meramente a superfície, mas toda a massa do planeta, uma luta na qual o fenômeno deve ter sido tão colossal a

<sup>19</sup> Na versão revisada do texto, Lovejoy adiciona após este trecho o seguinte breve parágrafo: "Em outro momento de *Parerga e Paralipomena*, Schopenhauer fala da humanidade como 'essa raça cujo parentesco com o macaco não exclui o parentesco com o tigre'". O autor não fornece a referência, mas o trecho está no capítulo XV, "Ueber Religion", § 174, V 368. [N.T.]

<sup>20</sup> A obra *Vestiges of the Natural History of Creation*, que não possui tradução para o português, foi publicada anonimamente e a identidade de Robert Chambers descoberta muitos anos após a sua morte. [N.T.]

<sup>21</sup> "Estofo" ou "matéria" originária. [N.T.]

<sup>22</sup> *Op. cit.*, Seção 74.

ponto de desconcertar a imaginação [...]. Quando essa guerra de titãs esgotou sua fúria, e as rochas de granito, como lápides, cobriram os combatentes, a Vontade de Viver, após uma pausa adequada e um interlúdio no qual os depósitos marinhos se formaram, manifestou-se no próximo estágio mais elevado – um estágio em contraste agudo com o precedente – a saber, na surda e silenciosa vida de um mundo puramente vegetal [...]. Esse mundo vegetal gradualmente absorveu carbono da atmosfera, que estava então capacitada pela primeira vez a sustentar a vida animal. Até que isso fosse suficientemente alcançado, seguia a paz longa e profunda daquele mundo sem animais. Uma grande revolução da Natureza assolou por completo este paraíso vegetal e devorou suas vastas florestas. Agora que o ar havia sido purificado, começou o terceiro grande estágio de objetivação da Vontade, com o aparecimento do mundo animal: no mar, peixes e cetáceos; na terra, somente répteis, mas de tamanho colossal. Mais uma vez desce a cortina sobre o palco cósmico; e agora se segue uma objetivação ainda mais alta da Vontade na vida dos animais de sangue quente – embora estes fossem principalmente paquidermes, um gênero hoje extinto. Depois de mais uma destruição na superfície do globo, e de todas as coisas sobre ele, a vida se inflamou renovada, e a Vontade de Viver objetivou a si num mundo de animais que exibiam um número muito maior e diverso de formas, dos quais os gêneros ainda existem, mas não as espécies. Essa objetivação mais completa da Vontade de Viver, através de enorme multiplicidade e variedade de formas, chegou tão longe quanto os macacos. Mas até mesmo este mundo anterior ao nosso precisou perecer para que a nova população presente no globo pudesse encontrar espaço sobre solo renovado. E agora a objetivação da Vontade alcança o estágio da humanidade.

Uma interessante consideração incidental, tendo tudo isso em vista, é que os planetas que circulam ao redor de incontáveis sóis no espaço – muito embora alguns deles possam ainda estar no estágio meramente químico, a cena daquele conflito aterrorizante das forças cruas da Natureza, enquanto outros talvez estejam naquele calmo e pacífico interlúdio – ainda contêm em si mesmos aquelas potências secretas a partir das quais o mundo das plantas ou dos animais deve, cedo ou tarde, irromper em toda a multiplicidade de formas [...]. Mas o estágio final, aquele da humanidade, uma vez alcançado, deve em minha opinião ser o último, pois este já traz em si a possibilidade da negação da Vontade, segundo a qual ocorre a reversão de toda a tendência interna da existência (*der Umkehr vom ganzen Treiben*). E assim, essa *Divina Commedia* alcança o seu fim. Consequentemente, mesmo se não houvesse algum fundamento físico que garantisse uma nova catástrofe mundial, há, para todos os eventos, um fundamento moral, a saber, que a continuidade do mundo não teria propósito uma vez que sua essência íntima não necessita de nenhum estágio mais alto de objetivação para que seja possível executar sua libertação (*Erlösung*).

Fica assim claro que por volta de 1850 Schopenhauer havia reformulado a sua concepção da "objetivação da Vontade" em termos integralmente evolucionistas e incorporado em sua filosofia um sistema completo de cosmogonia e filogenia<sup>23</sup>. Foi

<sup>23</sup>É uma ilustração singular da condição atual da historiografia das ideias científicas e filosóficas que esse fato seja ignorado e a posição de Schopenhauer seja representada como essencialmente antievolucionista em histórias da filosofia tão respeitáveis como as de Höffding, Windelband, Kuno Fischer (que dedica um volume inteiro a Schopenhauer); em *Geschichte der biologischen Theorien* (II, 457) de Rádl; em *Neukantianismus, Schopenhauerianismus und Hegelianismus* (1877, pp. 150-151) de Von Hartmann; e no artigo especial de P. Schultz sobre "Schopenhauer in seinen Beziehungen zur Naturwissenschaft" (em *Deutsche Rundschau*, 1899). A maioria das histórias da filosofia que não contradizem o fato ao menos não o mencionam. É, no entanto, corretamente, embora de forma concisa, apresentado em *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, 1876, p. 193 de Frauenstädt e em *Der Descendenz gedanke und seine Geschichte*, 1903, p. 82 de Dacqué.

aproximadamente na mesma época em que Herbert Spencer começava a imaginar os contornos e princípios primários da *Filosofia Sintética* que passou a ser comumente considerada como a primeira tentativa detalhada, por qualquer filósofo do século dezenove, de generalizar a concepção de evolução e dar-lhe o papel principal em seu sistema. As duas doutrinas não podem, na verdade, ser colocadas lado a lado inadvertidamente. Elas exibem, em primeiro lugar, um grau de semelhança que provavelmente seria negligenciado por aqueles que não conseguem discernir, por debaixo da diversidade de terminologias e ênfases, identidades de essência lógica. Em ambos os sistemas, por exemplo, a natureza derradeira das coisas é posta para além do alcance da transformação temporal. O processo evolucionário de Spencer pertence unicamente ao domínio do “cognoscível”, o de Schopenhauer, ao mundo da Vontade objetivada; por trás de um está, como verdadeira realidade, o Incondicionado, alheio a todas as características da experiência humana e todas as concepções do pensamento humano; por trás do outro está a Vontade como é em si mesma, atemporal, indivisível, inefável. Em outras palavras, ambos os sistemas consistem em uma filosofia da natureza evolucionária projetada mediante um pano de fundo de uma metafísica essencialmente mística e negativa. Ainda assim cada um deles, como já observei, considera o seu Absoluto supratemporal e indeterminado como a própria substância mesma e a totalidade do mundo no tempo; e cada um é propenso à mesma inconsistência, a de praticamente tratar este mesmo Absoluto como fundamento e justificação do tornar-se e como um poder em atividade no movimento temporal das coisas. No grau da ênfase que eles colocam sobre esse elemento negativo de suas doutrinas, os dois filósofos, sem dúvida, diferem significativamente. Após meia dúzia de capítulos, Spencer encerra suas considerações sobre o tema para, em seguida, o esquecer por livros inteiros – retornando ao tema somente nos momentos em que a sua lógica parece, na dedução das leis do “cognoscível”, estar a ponto de quebrar.

Também Schopenhauer pode esquecer o pano de fundo obscuro da existência quando é absorvido no fenômeno concreto da evolução; mas ele a considera, no todo, mais seriamente e o desvela com mais frequência. E as afinidades kantianas, mais íntimas de sua epistemologia, dificultam-no a ajustar seu evolucionismo à sua metafísica, ao que Spencer escapa – embora escape somente através de uma evasão. Uma vez que, para Schopenhauer, espaço e tempo são formas subjetivas da percepção, evolução pré-intelectual, a formação dos sistemas planetários e dos próprios planetas antes do surgimento da consciência, possuem para ele, necessariamente, um status ontológico especialmente ambíguo.

Os processos geológicos que ocorreram antes da existência de qualquer vida na Terra não estavam presentes em consciência alguma; [...] por falta de um sujeito, portanto, eles possuíam uma existência meramente objetiva, i. e., eles simplesmente não eram. Mas então o que significa discorrer a respeito de seu “ter sido” (*Dagewesensein*)? Tal expressão é, em seu fundamento, puramente hipotética; significa que se qualquer consciência estivesse presente naquele período primordial, ela *teria*, então, observado aqueles processos. É para onde nos leva o regresso dos fenômenos e, portanto, se assenta na natureza da coisa-em-si manifestar-se a si mesma em tais processos [i.e., caso tivesse havido uma forma de consciência para que ela se manifestasse].

Quando Spencer declara que as nossas concepções de espaço e tempo são modos de pensamento de alguma maneira produzidos *em nós* pelo Incondicionado, mas não imputável à própria entidade, ele se envolve numa dificuldade similar acerca da era geológica primordial, e sugere uma maneira idêntica de lidar com a dificuldade; mas até onde eu consigo lembrar, ele não enfrenta a questão diretamente em lugar algum.

Os pontos de semelhança entre o sistema de Schopenhauer e o de Spencer, no entanto, consistem principalmente no fator comum de que ambos eram evolucionistas, e que sua cosmologia evolucionista possuía a mesma espécie de configuração metafísica. Em sua essência, e em seus detalhes, o evolucionismo de Schopenhauer era fundamentalmente

diferente do de Spencer. Ele é, a não ser por uma tênue antecipação da filosofia de alguns Românticos, o primeiro representante de uma tendência à filosofia evolucionista que é essencialmente hostil à tendência a qual Spencer é o representante. O empreendimento de Spencer não é nem mais nem menos do que a retomada do que Descartes havia assumido em 1633, em seu suprimido tratado sobre *O Mundo*; o filósofo do século dezanove, bem como o do século dezessete, considera possível deduzir a partir das leis de movimento das partes de um sistema material conservativo a necessidade do desenvolvimento gradual do mundo como o encontramos agora. O evolucionismo de Spencer, em resumo, é, ou intenta ser, minuciosa e completamente mecanicista. E durante todo o processo, portanto, (apesar de Spencer esquecê-lo frequentemente) nenhuma novidade real pode aparecer exceto novidades na disposição espacial das partículas de matéria. Até mesmo essas novidades são apenas as consequências completamente pré-determinadas da soma de matéria e energia originalmente presentes no universo, e das leis de movimento relativo. A história cósmica inteira não passa de um processo de redistribuição de matéria e de mudança na direção do movimento. É por esse motivo que M. Bergson gosta de afirmar a respeito de Spencer que o seu sistema não contém nada que realmente possa ter relação com o tornar-se ou com a evolução; “ele havia afiançado rastrear uma gênese, mas executou algo bastante diferente; sua doutrina é um evolucionismo apenas no nome”.

O evolucionismo de Schopenhauer, da Vontade constantemente em expansão e multiplicadora de si mesma, contudo, é radicalmente antimecanicista. Por conta disso, o universo, até mesmo o universo físico, não pode ser um sistema imutável fechado, no qual nada verdadeiramente novo jamais emerge. A característica primária da Vontade é que ela nunca está satisfeita com o que obteve e, portanto, sempre se dirige à próxima conquista. A sua objetivação, na última fase do pensamento de Schopenhauer, torna-se necessariamente progressiva e cumulativa. Em suma, uma filosofia que concebe a gênese e o movimento do mundo temporal no que diz respeito à Vontade fornece, necessariamente, uma explicação da biografia do cosmos muito diferente daquela apresentada por uma filosofia que pretende contar a história inteira segundo a mecânica e em concordância com o princípio que afirma que o conteúdo último da natureza nunca sofre aumento ou diminuição. É verdade que este último programa Spencer cumpre de forma bastante imperfeita. Nos últimos volumes da *Filosofia Sintética os Primeiros Princípios* parecem, com frequência, completamente negligenciados. Não há poucas variantes, em Spencer, do que poderia ser denominado o gênero romântico de evolucionismo. Mas nele essas variantes são incongruentes com o postulado primário de seu sistema; em Schopenhauer elas são o tom característico de toda a sua doutrina.

Esse contraste entre os dois tipos de evolucionismo encontrados nesses dois escritores se deve, em parte, a certas características em suas respectivas doutrinas que vieram à tona independentemente de seu evolucionismo. Eles possuíam concepções essencialmente opostas acerca da agenda e das possibilidades da ciência. Spencer foi, desde sua juventude, obcecado pela grandiosa ideia de uma unificação de todo o conhecimento. Todas as verdades deveriam ser, por fim, consideradas sob a "a mais alta generalização, que não seja verdadeira apenas para uma classe de fenômenos, mas para todas as classes de fenômenos e que seja, portanto, a chave para todas as classes de fenômenos". Isso, é claro, significava a possibilidade teórica da redução das ciências mais complexas às mais simples – da fisiologia à química, da química à física e de toda a física à mecânica de moléculas. Esse processo intelectual de explanação do mais complexo pelo mais simples e mais generalizado tipo de fenômeno era a contrapartida e, na verdade, uma implicação necessária do processo objetivo de evolução do simples à uma disposição mais complexa da matéria do universo. Schopenhauer, por outro lado, desde o início insistiu na irreduzibilidade das diversas ciências umas às outras e, mais enfaticamente, sobre a singularidade e autonomia da biologia. Quando a ciência, ele escreve, "na busca por explicações causais (etiologia), declara que seu objetivo é eliminar todas as

forças primordiais à exceção de uma, a mais geral de todas (por exemplo, impenetrabilidade), a qual a ciência se gaba de conhecer profundamente; e quando, em conformidade, procura reduzir (*zurückzuführen*) por violência todas as outras forças à essa única força, então ela destrói seu próprio fundamento e pode produzir apenas erros ao invés de verdades. Se fosse realmente possível obter sucesso seguindo esse caminho, o enigma do universo iria finalmente encontrar sua solução num cálculo matemático. Esse é o caminho seguido por pessoas no esforço de encontrar a origem dos efeitos fisiológicos na forma e composição do organismo, estes, talvez, na eletricidade, esta por sua vez na química, e esta finalmente na mecânica."<sup>24</sup> Mas o porquê de Schopenhauer adotar essa doutrina da irreducibilidade e descontinuidade das leis científicas num período em que ele aparentemente não tinha adotado o evolucionismo não é totalmente claro. Ele parece ter sido parcialmente levado a tal visão por sua concepção das Ideias Platônicas. Uma vez que, para cada uma das divisões gerais da ciência, as quais correspondem aos graus de objetivação da Vontade, há uma Ideia específica, Schopenhauer parece ter sentido que a distinção entre as diversas Ideias proibia a suposição de completa redutibilidade das leis de uma ciência às de uma anterior. Mas na medida em que toda a noção de Ideia Platônica é uma parte irrelevante para a lógica do sistema schopenhaueriano, essa explanação não nos leva muito longe. Quaisquer que fossem seus motivos, permanece o fato de que Schopenhauer atribuiu a máxima importância à sua afirmação a fim de que, nos pontos onde uma típica fase de automanifestação da Vontade passa para uma mais alta, novos modos de ação, essencialmente diferentes tipos de ser, devam ser reconhecidos. Conseqüentemente, quando ele, por fim, ordena os graus de objetivação da Vontade em uma ordem sequencial e temporal, convertendo, assim, o seu sistema em um evolucionismo, essa afirmação fez, do seu, um evolucionismo tal que implica a reiterada produção de novidades absolutas no universo, e a irrupção, de tempos em tempos, de leis naturais suplementares, se não contraditórias, às leis ou generalizações pertinentes ao fenômeno de uma ordem mais baixa.

Um outro detalhe do corpo da doutrina de Schopenhauer que, da mesma forma que antecipa a transformação evolucionista de seu sistema, ainda tem uma relação importante com alguns desenvolvimentos subsequentes na filosofia da evolução, foi seu modelo peculiar de teleologia. Ele era igualmente contrário, por um lado, à concepção de desenho como fundamentação das características adaptativas do organismo e, por outro lado, à eliminação mecanicista de todo propósito da natureza. Entre esses dois extremos, ele se empenhou a encontrar um espaço para uma teleologia dissociada do antropomorfismo. A Vontade se move em direção a fins determinados por sua própria natureza interna, apesar de não antever tais fins. Ela triunfa por sobre obstáculos à sua maneira, e contorna obstruções; mas o faz de modo cego e desprovida de mecanismos conscientes. Essa noção de propósito cego que, pode-se afirmar, foi introduzida na filosofia europeia da época por Schopenhauer mais do que por qualquer outro filósofo, veio a ser em nossos tempos uma concepção familiar na interpretação do significado de evolução, especialmente em sua fase biológica. Aqui novamente Schopenhauer é o precursor de Bergson. Este contemporâneo também rejeita o que chama de *le finalisme radical* não menos do que a radical doutrina mecanicista, enquanto insiste na indispensabilidade de alguma noção de finalidade em qualquer tentativa de se compreender o desenvolvimento dos organismos. A partir deste ponto de vista Bergson contestou, sobre bases inteiramente similares àquelas observadas na referência de Schopenhauer à Lamarck, a tendência lamarckiana de identificar a causa da produção de novas características em "um esforço consciente do indivíduo"; enquanto considera, ao mesmo tempo, que o lamarckianismo se aproximou muito mais de uma correta representação do processo de desenvolvimento do que o fez o darwinismo, com a sua interpretação de evolução orgânica essencialmente mecanicista. Como Schopenhauer, M. Bergson adota, como uma teoria

<sup>24</sup> *O mundo como vontade e representação*, §27.

biológica mais simpática à sua metafísica do *poussée vitale*, uma combinação das doutrinas de ortogênese e de mutação. O último escritor pode ou não ter sido influenciado pelo primeiro, mas não deve haver nenhuma dúvida de que em Schopenhauer encontramos a primeira afirmação enfática das três concepções mais características da filosofia biológica de *L'évolution créatrice*.

É uma circunstância um tanto curiosa que a característica da concepção de ação objetivada da Vontade de Schopenhauer que mais tem atraído a atenção de escritores da história da biologia até então está intimamente relacionada à concepção fundamental que foi, precisamente, aquele tipo de evolucionismo orgânico ao qual ele mais foi contra. A predominância universal de uma luta pela existência entre organismos foi eloquentemente estabelecida por Schopenhauer quarenta anos antes de Darwin publicar *A origem das espécies*. Mas parece nunca ter ocorrido a Schopenhauer considerar essa luta como uma explicação da formação das espécies e da adaptação dos organismos ao seu ambiente. O motivo pelo qual ele dificilmente o faria fica evidente por tudo o que já foi dito. A hipótese darwiniana faz das espécies e de suas características adaptativas meramente o resultado de um tipo de pressão mecânica de forças externas. Ligeiras variações promíscuas devidas, provavelmente, à fortuitos desarranjos nas moléculas da célula-germinal, são conservadas ou eliminadas no curso da luta pela sobrevivência conforme possuí-las se mostre útil ou não para que os indivíduos se mantenham em equilíbrio em meio a essa turbulência. Mas tal doutrina atribui ao próprio organismo e às suas potências internas um papel essencialmente passivo; o desenvolvimento é, por assim dizer, extorquido dos seres vivos por circunstâncias externas, e não se trata de uma tendência que expressa tudo o que é mais característico na natureza dos organismos como tais. O metafísico, cuja concepção dominante era a de uma força vital cósmica, foi impedido, pela disposição dominante de seu pensamento e a mais profunda tendência de seu sistema, de oferecer qualquer explicação para as causas e para o significado de tal progressiva diversificação das formas de vida, a realidade que ele claramente reconheceu. Assim, apesar de Schopenhauer, acidentalmente, mostrar algumas afinidades com o darwinismo, ele é mais fielmente considerado o protagonista da filosofia do século dezenove – exatamente à mesma época em que Darwin elaborava uma biologia mecânica e Spencer o que viria a ser uma cosmogonia mecanicista – daquela outra forma de evolucionismo a qual um escritor francês atual descreveu como "uma espécie de vitalismo generalizado."<sup>25</sup> Ele foi, então, o primeiro representante relevante da tendência que, combinada de diversas maneiras às motivações filosóficas e expressa com graus variados de coerência lógica, foi representada, de sua época em diante, especialmente por escritores como Nietzsche, Bernard Shaw, Guyau, E. D. Fawcett, e Bergson. O evolucionismo romântico de todos esses autores é, realmente, inocente da coloração pessimista da filosofia de Schopenhauer; mas o pessimismo de Schopenhauer sempre esteve mais conectado com aquelas preconcepções que, na verdade, subsistiam em sua doutrina a partir de sistemas mais antigos, do que com aquela visão da Vontade que trabalha criativamente no universo temporal, o que foi a sua verdadeira contribuição ao estoque de ideias metafísicas do mundo moderno. Quando a sua filosofia foi convertida, e como vimos ela foi convertida até mesmo pelo próprio Schopenhauer, em um evolucionismo, já estava madura para a eliminação da sobrecarga pessimista.

---

<sup>25</sup> M. René Berthelot, *Evolutionnisme et Platonisme*, p. II.