



## MATÉRIA E REPRESENTAÇÃO NA OBRA DE A. SCHOPENHAUER

*Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior\**

**Resumo:** O artigo discute a hipótese de que a metafísica da natureza de Schopenhauer pode ser melhor compreendida à luz do desenvolvimento pelo qual passam seus conceitos de *matéria* e *representação* ao longo da elaboração de sua obra. Defende que tais conceitos são modificados a partir do diálogo que o autor trava com certos filósofos, entre os quais destacar-se-ia Spinoza. Pretende mostrar que o pensamento deste último serve de alvo da crítica do alemão à noção de *absoluto* e pode tornar mais clara o alcance e o sentido da posição de Schopenhauer frente ao Idealismo Alemão. Defende que a filosofia de Spinoza teria especial relevância para a compreensão da complexa relação entre os conceitos de *matéria*, *absoluto* e *substância*, com os quais Schopenhauer distanciaria-se tanto do pensamento de Schelling quanto de Hegel.

**Palavras-chave:** representação, matéria, absoluto e substância.

**Abstract:** The article discusses the hypothesis that the metaphysical nature of Schopenhauer may be better understood in the light of development which are their concepts of *matter* and *representation* throughout the preparation of his work. Argues that such concepts are modified from the dialogue that the author hangs with certain philosophers, including highlight would Spinoza. Want to show that the thought of the latter serves target critical German the concept of *absolute* and can clarify the scope and to position Schopenhauer against German Idealism. Argues that philosophy Spinoza would have particular relevance to the understanding of complex relationship between the concepts of *absolute* and *substance*, with whom Schopenhauer opposed both thought Schelling lost as of Hegel.

**Keywords:** representation, matter, absolute and substance.

### Considerações iniciais

O artigo pretende apresentar e discutir a hipótese de que a metafísica da natureza e o *pensamento único* de Schopenhauer podem ser melhor compreendidos quando analisados à luz das reformulações pelas quais sua teoria da representação passa, ao longo da elaboração de sua obra. No cerne dessas modificações estaria o deslocamento ocorrido em

seu conceito de matéria e sua relação com os conceitos de substância e de absoluto. Tais transformações, por sua vez, tornar-se-iam claras quando cotejadas com a interpretação de Schopenhauer da filosofia de Spinoza e, posteriormente, com as filosofias de Aristóteles e de Suarez .

Pretende-se mostrar que o pensamento de Spinoza serve ao mesmo tempo de alvo da crítica schopenhaueriana ao absoluto e, por outro lado, torna mais claro o sentido da “polêmica” de Schopenhauer com as obras dos mestres do idealismo alemão. Defende-se que é com e contra Spinoza que Schopenhauer vai conceber a relação entre matéria, absoluto e substância, de forma a distanciar-se tanto da filosofia da natureza de Schelling, quanto do idealismo objetivo de Hegel. Em um segundo momento pretende-se apenas apontar para a possível origem aristotélica e suareziana da problemática noção schopenhaueriana de matéria. É claro que aqui se vai tão somente levantar algumas dificuldades mais visíveis na referida noção.

Parte-se, então, da interpretação schopenhaueriana da primeira crítica de Kant e da análise da filosofia dos modernos, para mostrar em que sentido uma filosofia que não pretenda “deixar resto” - uma legítima metafísica -, pode ser construída sem o recurso às provas da existência de Deus (transcendência) e sem apelar para uma intuição intelectual (idealismo de Fichte e Schelling). Posteriormente, mostra-se em que sentido a crítica ao “materialismo inconsciente” de Spinoza se reflete na rejeição das filosofias do absoluto do idealismo alemão e, em que sentido, com e contra o autor da *Ética*, a relação entre os conceitos de matéria, substância e absoluto promovem um significativo deslocamento na teoria da representação de *O mundo* de 1818 e, ainda, de que forma tal deslocamento seria devedor de uma concepção realista (Aristóteles e Suarez) de matéria.

Pretende-se, por fim, sugerir que a nova articulação entre os conceitos acima referidos pode iluminar o processo de compreensão e validação do procedimento analógico, cerne das fundações do edifício metafísico do segundo livro da obra capital de Schopenhauer.

### **Schopenhauer e a moderna metafísica da subjetividade**

Os estudos schopenhauerianos, tanto no Brasil como no exterior, parecem ter seguido, na sua maior parte, a prescrição do autor de *O mundo como vontade e como representação* sobre como deveriam ler sua obra magna para bem compreendê-la. No prefácio da primeira edição desta, em 1818, Schopenhauer apresenta quatro condições que devem ser

satisfeitas por todo aquele que levantar uma séria pretensão de inteligibilidade daquilo que será exposto: 1) que se compreenda que se trata de um *pensamento único*; 2) que se tenha conhecimento de sua tese de doutorado intitulada *Sobre a quádrupla raiz do princípio de razão suficiente, um ensaio filosófico*; 3) que se tenha compreendido (feito sua “operação de catarata”) a obra de Kant; 4) que se tenha freqüentado a “escola do divino Platão” e se possível, que se tenha iniciado nas Upanixade(s), dos Veda(s).

Desta maneira, é o próprio Schopenhauer quem relata quais as raízes e os pressupostos teóricos que deveríamos ter em mente para bem compreender a gênese, o sentido, o alcance e a originalidade de seu pensamento. Caso se considere o estado atual das pesquisas sobre sua obra, verifica-se que a maior parte daquelas se debruça sobre a relação de sua filosofia com o criticismo kantiano, quer pela vertente teórica, quer pela prática. Há, por outro lado, inúmeros estudos acerca da influência da obra de Schopenhauer nas filosofias de autores posteriores como Nietzsche, Freud e Wittgenstein, apenas para citar os de maior envergadura. Porém, da real e significativa influência de outros pensadores na gênese da filosofia de Schopenhauer, ou mesmo no estabelecimento de diálogo com filósofos lidos por este, que poderia iluminar o sentido de sua filosofia, ou o significado e o alcance real de seus agressivos ataques a outros autores, relativamente pouco se tem produzido. É assim que Platão, Kant e quando muito algum aspecto do pensamento neoplatônico, parecem constituir as referências, não apenas necessárias, mas praticamente suficientes para a compreensão da origem e do significado da obra do filósofo de Frankfurt<sup>1</sup>.

---

<sup>1</sup> Este quadro começa a mudar lentamente. Em 2000, temos a instigante tese de doutorado defendida no departamento de filosofia da Universidade de São Paulo (USP) pelo professor Jair Barboza da Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Quanto à influência da obra de Schelling na gênese de *O mundo*, assim como na utilização de intuições e conceitos fundamentais daquele na metafísica da natureza de Schopenhauer, parece que a tese de doutorado do professor Jair Barboza, publicada pela Unesp em 2003, com o título de *Infinitude subjetiva e estética. Natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, traz importantes e originais contribuições. Jair Barboza parte da desconfiança acerca do relativo silêncio sobre a influência de pensadores não citados ou não aceitos por Schopenhauer (ou mesmo por este menosprezados) como seus predecessores, e de uma tácita aceitação de tal interdição por parte dos intérpretes do pensamento do filósofo de Frankfurt. É desta maneira que os estudos schopenhauerianos, tanto aqui como no exterior, tenderiam a encarar ou privilegiar a linha que, de Platão, passando por Kant, mas não pelos modernos ou por Fichte, Schelling ou Hegel, levaria quase que diretamente a Schopenhauer. Boa parte do esforço de Jair Barboza incide, então, em mostrar que a metafísica da natureza de *O mundo* é devedora, não apenas de conceitos schellinguianos (a relação entre uma vontade única originária e sem-

Schopenhauer reconhece-se herdeiro direto e, de certa maneira, único e legítimo continuador do idealismo transcendental de Kant<sup>2</sup>. Apesar da letra da filosofia do pensador de Königsberg ter sido supostamente superada pelo teórico de Frankfurt, o espírito daquela continuaria vivo na obra deste<sup>3</sup>. Desta forma é que, para Schopenhauer, a teoria de *O mundo* chega a contradizer o conteúdo da primeira crítica kantiana, mas não ao ponto de negar sua influência.

Mas em que consistiria o espírito e o primeiro e maior mérito da *Crítica da razão pura*? Na distinção kantiana entre fenômeno e coisa-em-si<sup>4</sup>. Kant teria então mostrado, definitivamente, que as leis que regem e balizam a experiência não podem ser aplicadas para derivar ou explicar a existência em geral, ou seja, que sua validade é relativa e, por conseguinte, não se deve utilizá-las para compreender a existência e o sentido do próprio mundo e de nós mesmos. Para Schopenhauer, disto se conclui que o significado do mundo como tal não deve ser buscado fora de nós, mas dentro de nós<sup>5</sup>. Para ele, Kant mostrou que o mundo fenomênico é tão marcado pelo objeto quanto pelo sujeito, o que significa que a filosofia teórica não deve partir nem de um nem de outro isoladamente, mas do limite comum a ambos, ou seja, da forma mais geral do fenômeno, da representação, ser objeto cognoscível para um sujeito, ser sujeito cognoscente de objetos<sup>6</sup>. Qualquer tentativa de dedução de um destes pólos a partir do outro dogmatizaria a filosofia e implicaria um retorno à época pré-crítica. Mais ainda, qualquer insistência na derivação de um incondicionado a partir desta forma geral da representação, também redundaria em um retorno ao antigo dogmatismo das provas da existência de Deus<sup>7</sup>. Aqui, as intenções de

---

fundamento e vontades individuais; a teoria das objetivações das Idéias, o conceito de polaridade, etc) como, o que seria mais fundamental ainda, o próprio procedimento analógico utilizado por Schopenhauer como forma de validação do nosso acesso ao miolo, ao cerne do mundo, não estaria isento da presença daquilo que, em Schelling, se denomina de *intuição intelectual*. Cf. obra citada, principalmente cap. 3, p128, 141 etc. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer e os pensadores gregos e escolásticos comentaremos mais à frente.

<sup>2</sup> Cf. SCHOPENHAUER, SW, I, § 27; *Crítica da filosofia kantiana*, p. 118; *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>3</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 118-119.

<sup>4</sup> *Idem*, p. 120.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 123.

<sup>6</sup> SW, III, § 16, p. 41; SW, I, § 1.

<sup>7</sup> SW, III, § 7-10.

Schopenhauer já se deixam vislumbrar: construir uma metafísica<sup>8</sup>, um saber da essência do mundo que não caia nem no dogmatismo (do idealismo alemão) que pretende apreender o incondicionado diretamente pelo entendimento ou pela razão, nem no dogmatismo teísta fundado nas provas ontológica, cosmológica ou físico-teológica da existência de Deus, já supostamente eliminadas pela “operação de catarata” kantiana na sua primeira crítica<sup>9</sup>.

Apesar disso, a primeira crítica tem, para Schopenhauer, um resultado quase totalmente negativo, porque incompleto e parcial. Na realidade, ela já teria começado dogmaticamente, pois nela a metafísica é concebida como ciência daquilo que fica fora de toda possibilidade de experiência interna e externa; além disso, nela estaria pressuposto que não se pode chegar à metafísica empiricamente, ou seja, não se deve construir uma metafísica a partir de princípios fundamentais extraídos da experiência. Para Schopenhauer, isto implicaria na existência de uma petição de princípio na filosofia teórica de Kant, pois o mesmo teria que ter previamente mostrado, além da simples justificativa etimológica (metafísica como saber do que está além – meta - de toda experiência, de toda física), que a solução do enigma do mundo não poderia ser encontrada nele mesmo ou no ponto de contato entre a experiência interna e a externa. Em suma, ele não mostrou porque toda solução do mistério acerca do significado do conteúdo do mundo somente poderia ser buscada fora dele, ou seja, numa instância transcendente<sup>10</sup>.

---

<sup>8</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p. 121; *SW*, I, § 17-22; *SW*, II, cap. 17; *Fragmentos para a história da filosofia*, § 14.

<sup>9</sup> O segundo grande mérito da “catedral gótica” que é a primeira crítica kantiana reside no fato de Kant ter separado as leis do fenômeno do significado moral do agir humano. Assim, ele não teria, verdadeiramente chegado à idéia da Vontade como coisa-em-si, mas teria aberto o caminho para se interpretar a lei moral como algo que toca o âmago do mundo, o que ele mesmo teria tentado tanto na sua *Fundação da metafísica dos costumes* quanto na *Crítica da razão prática*. Além disso teria Kant desmontado os principais argumentos e pressupostos da teologia especulativa e da psicologia racional a ela ligada. Isto implicaria uma crítica definitiva tanto ao realismo quanto ao idealismo modernos. Cf. *Crítica da filosofia kantiana: Schopenhauer e a questão do dogmatismo*.

<sup>10</sup> Segundo Schopenhauer, os pressupostos dogmáticos presentes na *Crítica da razão pura*, e sua consequente petição de princípio quando da recusa da possibilidade de toda metafísica a partir da razão teórica, já podem ser encontrados no primeiro parágrafo dos *Prolegômenos* quando Kant diz, sem no entanto, oferecer nenhuma demonstração, a não ser a simples etimologia da palavra, que “a fonte da metafísica não pode jamais ser empírica, seus princípios e conceitos fundamentais não podem nunca ser tomados da experiência, nem interna nem externa”. Por que mesmo não podem, Kant não diz. *Crítica da filosofia kantiana*, p. 129.

Para Schopenhauer, podemos sim solucionar o enigma por meio do “entrelaçamento adequado e executado no ponto certo” da experiência interna e externa<sup>11</sup>. Isto, porém, vai significar que é possível decifrar o mistério, mas não chegaremos jamais a uma explicação ou compreensão exaustiva, conclusiva de sua existência. É impossível a superação radical da finitude e da imanência a que tudo está submetido.

Schopenhauer quer, assim, construir uma metafísica que fique equidistante, por um lado, da onisciência dogmática dos escolásticos e dos modernos e, por outro, do desespero e do negativismo da primeira crítica, a qual é, apesar dos seus elogiáveis méritos, insuficiente, obscura, pouco clara e indeterminada<sup>12</sup>. Mas fica então o problema: como construir uma metafísica da natureza que seja imanente, empírica e não dogmática<sup>13</sup> no sentido acima referido?<sup>14</sup> Para responder a isso, deve-se inicialmente apresentar o sentido e os objetivos fundamentais de Schopenhauer, a partir de sua tese acerca do princípio de razão suficiente.

---

<sup>11</sup> Conforme Schopenhauer, “a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência, externa e interna, é sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo conhecimento; que, por isso, só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo, da experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, (...) , se bem que apenas no interior de certos limites que são inseparáveis de nossa natureza finita, por conseguinte, de tal modo que chegamos ao entendimento correto do mundo mesmo sem atingir uma explicação conclusiva de sua existência, que suprima todos os problemas posteriores”. Idem, p.130.

<sup>12</sup> Ibidem, p.130.

<sup>13</sup> Diz ele: “Poder-se-ia chamar meu sistema de *dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam todavia o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem o que ele é, já que o decompõe em suas partes componentes”. *Fragmentos para a história da filosofia*, p. 118; *SW*, II, cap. 1 e 17.

<sup>14</sup> Parece claro que, para Schopenhauer, a metafísica já deve ser construída a partir dos resultados, tanto negativos quanto positivos da *Crítica da razão pura* de Kant, o que significa que a mesma já se estabeleça nos moldes de uma filosofia da subjetividade e de uma teoria da representação. Mais à frente veremos em que sentido o sistema de metafísica de Suarez vai tornar possível a assunção da representação e da subjetividade como categorias fundamentais das filosofias na modernidade.

Sua tese de doutorado<sup>15</sup> foi redigida para satisfazer diferentes objetivos que, não obstante, estão entrelaçados. Com ela Schopenhauer pretende mostrar que há quatro classes (tipos) de objetos passíveis de conhecimento pelo sujeito e que, para cada e em cada uma, o princípio de razão suficiente assume uma raiz e determina o tipo de objeto que está em relação com o sujeito. Com isso, ele pretende estabelecer o fundamento de todas as ciências<sup>16</sup>, já que o que a estas anima é a pergunta pelo “por quê”; e ele parte exatamente da assunção de que tudo tem uma razão, “nada é sem uma razão pela qual é”<sup>17</sup>. Além disso, para qualquer ciência, o princípio de razão (em uma de suas figuras) é exigido como *organon*, assim como cada uma tem seu objeto específico como problema<sup>18</sup>. A tese é também fundamental por mostrar, não apenas o significado geral do referido princípio (assim como de suas raízes), mas por apresentar os limites de sua validade e de sua aplicação. Assim é que nela se demonstra que o princípio de razão suficiente não antecede ao mundo, não pode ser concebido nem como causa (primeira classe) nem como princípio de inteligibilidade ou conhecimento (segunda classe) de todas as coisas, mas apenas como a forma na qual e a partir da qual todo objeto, qualquer que seja a sua classe é sempre condicionado pelo sujeito.

No entanto, para nossos objetivos, mais importante é uma outra intenção com que Schopenhauer escreve sua tese: a de demonstrar que as diferentes tentativas de provar a existência de Deus feitas pelos filósofos modernos (portanto suas diferentes formas de metafísica) resultam de um desconhecimento ou de uma confusão entre as diferentes classes de objetos (mais frequentemente as duas primeiras), regidas por diferentes raízes do princípio de razão suficiente - sobretudo a não distinção entre

---

<sup>15</sup> Utilizamos aqui a segunda edição de 1847 a qual, segundo o autor, elimina as “máculas e defeitos” de sua primeira edição de 1813. Em sua tese, Schopenhauer defende a existência de quatro tipos ou classes de objetos cognoscíveis pelo sujeito e regidas por quatro formas ou raízes em que o *princípio de razão suficiente* (“*Nihil est sine ratione cur potius sit, quam non sit*”). Nada é sem uma razão de por que antes seja do que não seja”; numa tradução livre: Nada é sem uma razão pela qual é; § 5, p. 15) se manifesta. Assim, as classes e suas raízes são: primeira classe - as representações intuitivas, completas e empíricas (objetos da experiência possível); estão submetidas ao *princípio de razão de devir*, i.e., lei de causalidade; segunda classe - as representações de representações. i.e., os conceitos; estão submetidos ao *princípio de razão do conhecer*; terceira classe - a parte formal das representações completas, as intuições a priori da forma do sentido externo (espaço) e interno (tempo); estão submetidas ao *princípio de razão de ser*; quarta classe - o sujeito do querer e seu agir segundo a lei de motivação; está submetido ao *princípio de razão de agir*. Cf. *SW*, III

<sup>16</sup> *SW*, III, cap. 1, § 4, p. 14.

<sup>17</sup> *Idem*, § 5, p. 15.

<sup>18</sup> *SW*, I, § 7.

causa (*Ursache*) e razão de conhecimento (*Erkenntnisgrund*). A grande maioria dos modernos (como Descartes, Spinoza, Leibniz e Wolff), teria reeditado as provas ontológica, cosmológica, e físico-teológica por ignorar a impossibilidade de se conhecer o núcleo do mundo, sua causa primeira, sua finalidade ou seu sentido profundo, a partir de um princípio meramente responsável pela dimensão formal do conhecimento humano. Desta maneira é que os diferentes sistemas modernos são concebidos como dogmáticos, teístas ou panteístas; em uma palavra, teorias do absoluto.

Do começo ao fim de sua obra Schopenhauer pode ser considerado um autor moderno. Isto significa que o horizonte teórico em que aquela se situa é profundamente marcado pelos diferentes idealismos das filosofias na modernidade. O autor de *O mundo* já desde sempre opera com um conceito unívoco de ser oriundo da filosofia escolástica de Scot e que se encontraria na base, tanto do sistema de metafísica de Suarez quanto da metafísica da subjetividade de Descartes<sup>19</sup>. Para Schopenhauer, no entanto, trata-se fundamentalmente, em filosofia do estabelecimento de uma justificação, segundo o espírito do transcendentalismo kantiano, do conhecimento humano acerca da natureza, dos costumes e do belo.

Tomando como ponto de partida a crítica schopenhaueriana a Descartes e Spinoza, pretende-se esclarecer a reação e a polêmica do filósofo alemão em relação aos filósofos do absoluto, supostos herdeiros

---

<sup>19</sup> Segundo H. C. de Lima Vaz, que aqui segue principalmente as teses de E. Gilson, *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système cartésien*, Paris, Vrin, 1931 e *L'Être et l'Essence*, Paris, Vrin, 1948; G. Siewerth, *Das Schicksal der Metaphysik von Thomas bis Heidegger*, Einsiedeln, Johannes Verlag, 1959; M. de Gandillac, *Génèse de la modernité*, Paris, Cerf, 1992; A. de Libera, *La querelle des universaux de Platon à la fin du Moyen-Age*, Paris, Seuil, 1996; A. de Muralt, *L'Enjeu de la philosophie médiévale: études thomistes, scotistes, occamiennes et grégoriennes*, Leiden, E. J. Brill, 1991; R. Schönberger, *Die Transformation des klassischen Seinsverständnisses: Studien zur Vorgeschichte des neuzeitlichen Seinsbegriff im Mittelalter*, Berlin, W. De Gruyter, 1986; L. Honnefelder, *Scientia transcendens: die formale Bestimmung der Seindheit und Realität in der Metaphysik des Mittelalters und der Neuzeit*, Hamburg, Meiner, 1990; J.-F. Courtine, *Suárez et le système de la Métaphysique*, Paris, PUF, 1990 entre outros, "Nas origens da formação do conceito *unívoco* de ser que traçará o horizonte último da *epistème* moderna, está sem dúvida uma profunda mudança na configuração do campo noético-especulativo sobre o qual se edificou a metafísica clássica". Segundo ele, tal modificação se dá quando da passagem, operada por Duns Scot, do "princípio platônico-aristotélico da identidade intencional entre o intelecto em ato e o inteligível em ato (*Intellectus in actu est intellectum in actu*) como estrutura fundante da intelecção (*nous=noeton – noesis*) foi substituído pela primazia da *representação* que, do *esse objectivum* de Scot e dos escolásticos do século XIV à *idéia objetiva* de Descartes e ao *transcendental* kantiano, faz refluir para o *sujeito* o princípio último da fundamentação do ser". Cf. H. C. Lima Vaz, *Escritos de filosofia III. Filosofia e cultura*, São Paulo, Loyola, 1997, pp. 350-367.

do criticismo e pública e institucionalmente reconhecidos<sup>20</sup> expoentes do idealismo alemão, Schelling e Hegel. Trata-se da rejeição das pretensões de validade de toda teoria do absoluto que seja fundada quer em conceitos abstratos, quer numa intuição intelectual ou, por assim dizer, mística<sup>21</sup>. Com isso pretende-se mostrar que Schopenhauer é levado a retocar, ou mesmo refazer sua teoria da representação (tal como esta é apresentada em *O mundo* de 1818), e que o cerne do problema reside no conceito de matéria, ou substância, ou mesmo de absoluto<sup>22</sup>.

Schopenhauer critica Descartes<sup>23</sup> por este, no axioma I das *Respostas às segundas objeções*, ter confundido - na demonstração da existência de Deus como *causa sui* e como causa necessária de tudo o que existe -, princípio (ou razão) de conhecimento (segunda classe) e causa (primeira classe). Para ele, Descartes somente pôde utilizar o argumento ontológico de Anselmo<sup>24</sup> para demonstrar a existência de Deus porque substituiu a lei de causalidade<sup>25</sup> por uma razão de conhecimento<sup>26</sup>. É desta forma que da simples definição de Deus, do mero conceito abstrato de Deus como ente perfeitíssimo, absoluto e necessário ele deduz sua existência igualmente certa e indubitável. Assim é que do argumento ontológico se chegaria ao cosmológico<sup>27</sup>. De uma dada definição, a qual,

---

<sup>20</sup> *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>21</sup> SW, II, cap. 17.

<sup>22</sup> Tive o prazer de encontrar esta mesma intuição e uma apresentação esquemática desta idéia na exposição do professor Eduardo Brandão, feita em um minicurso sobre a metafísica da natureza de Schopenhauer no último encontro da Anpof, em Salvador/BA, outubro de 2006. Nessa ocasião, apresentei uma comunicação intitulada *O desejo e o trágico em Spinoza e Schopenhauer*. À exceção de tal exposição e de seu perspicaz e instigante artigo intitulado *A concepção de matéria em Schopenhauer e o Absoluto*, in: *Schopenhauer e o Idealismo alemão*, não conheço nenhum trabalho, de autor brasileiro, relevante sobre o tema, quer da presença da filosofia de Spinoza na de Schopenhauer (do qual o artigo não trata), quer das variações da teoria da representação deste (para as quais o artigo aponta), quer da leitura da polêmica que este travou com as obras de Schelling e Hegel a partir de sua leitura com a obra de Spinoza (de que trata, propriamente, o artigo).

<sup>23</sup> SW, III, cap. 2, § 7, p. 20.

<sup>24</sup> Na verdade, a interpretação do argumento anselmiano do ponto de vista unicamente ontológico é de procedência tomista. Quanto a outras possibilidades de interpretação do mesmo, Cf. Paulo Martines, *O argumento único do Proslgion*. Porto Alegre: Edipucrs, 1997, Col. Filosofia, 53.

<sup>25</sup> A qual somente se aplica às mutações, uma a uma, dos estados da matéria, de mutações na forma da matéria e nunca à matéria mesma ou ao conjunto da série de mutações, quer dizer, ao mundo como tal. Idem, cap. 4, § 20, p. 50.

<sup>26</sup> A qual assevera apenas que, se um juízo representa um dado conhecimento, então deve possuir uma razão suficiente, ou seja, estabelece somente a relação entre um juízo e seu fundamento, sua razão. Ibidem, cap. 5, § 29, p.129.

<sup>27</sup> Ibidem, cap. 2, § 7; cap. 4, § 20.

por mais que se queira tomá-la como real, será sempre nominal, se pode extrair juízos analíticos, proposições necessárias e tautológicas que, enquanto logicamente verdadeiras ou consistentes, terão sempre sua razão de conhecimento ancorada na definição ou nos axiomas dados no início. Mas daí deduzir afirmações acerca da existência daquilo a que se referem tais juízos equivaleria a confundir a definição de algo com sua existência, a confundir o saber que (*Das*) algo é com o saber o quê (*Was*) ele é, ou por que (*Warum*) ele é o que é, e como é<sup>28</sup>.

Para Schopenhauer, toda confusão pode ser desfeita se perguntarmos pela origem e pela referência dos conceitos em questão<sup>29</sup>. Conceitos, ou seja, representações de representações - que não tenham origem em intuições concretas, empíricas e não abstratas -, ou são tautológicos, lógicos, metalógicos, transcendentais, ou são fantasias, ficções, contos de fada. Para ele, que aqui segue Aristóteles, a existência de uma coisa não pertence à sua essência<sup>30</sup>. Para nós, parece que aqui começa sua polêmica contra Schelling e Hegel. Indicador disso é que toda a crítica dirigida à concepção cartesiana de Deus culmina, no final do parágrafo, na afirmação de que as filosofias de Schelling e Hegel representam uma reedição do velho argumento ontológico, disfarçado, quer de prova cosmológica, quer de demonstração físico-teológica<sup>31</sup>. No caso dos dois idealistas, no entanto, tal procedimento seria muito mais grave porque desprezaria o terceiro maior mérito da crítica de Kant, o "tritura-tudo", qual seja a refutação da teologia racional, da psicologia racional, do argumento ontológico e de seu associado, o cosmológico. Chama ainda a atenção o fato de logo em seguida, Schopenhauer passar

---

<sup>28</sup> Segundo Schopenhauer, a proibição de se tomar definições por demonstrações de existência ou por causalidade, já havia sido feita pelo próprio Aristóteles quando este, *Analytica posteriora.*, I,13, nos diz que " o saber e demonstrar *que (das)* uma coisa é [segunda classe, razão de conhecimento], difere muito de saber e demonstrar *por que (warum)* uma coisa é [primeira classe, razão de devir, causalidade]." Grifo nosso. *Ibidem*, cap. 2, § 6, p. 18. Cf. ainda *SW*, I, § 15, p. 86, em que Schopenhauer cita *Analyt. post.*, I, 27: "Mais certo e preferível é o saber que não apenas permite perceber *que* algo é, mas também *por que* algo é, e não o saber que separa *que* algo é de *por que* algo é."

<sup>29</sup> Segundo ele, a crítica ao argumento ontológico deve ser feita simplesmente perguntando-se pela origem de tal argumento, pela gênese do conceito que lhe serve de sustentação. Caso tal argumentação se ancore na experiência, então nela residirá seu objeto correspondente e, assim, já não se necessita mais de tal demonstração. Caso contrário, que é o que efetivamente se tem feito na metafísica (leia-se metafísica moderna), então toda argumentação parte de uma confusão originária entre causa e definição e desemboca numa pura ficção. *SW*, III, cap. 2, § 7, p. 22.

<sup>30</sup> *Idem*, p. 23.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 23; *Sobre a filosofia universitária*, p.78-83.

às considerações sobre a filosofia de Spinoza, as quais terminam com a tese de que schellinguianos e hegelianos seriam “neo-spinozistas”<sup>32</sup> disfarçados e, portanto, a crítica ao absoluto em Spinoza alcançaria os dois maiores filósofos do absoluto no séc. XIX.

A crítica que Schopenhauer faz a Spinoza<sup>33</sup> segue, em linhas gerais, aquela já elaborada contra Descartes, ao afirmar que ambas as filosofias são teístas, uma realmente outra nominalmente. Duas formas diferentes de otimismo que se explicam pela confusão entre diferentes raízes do princípio de razão suficiente e pela não distinção entre diferentes classes de objetos de conhecimento. Spinoza, apesar de superar o dualismo (pensamento e extensão; alma e corpo; Deus e mundo) de Descartes teria incorrido no mesmo erro, ou seja, posto no início de seu sistema uma mera definição, um mero conceito e acreditado ser possível construir não apenas um edifício tão somente abstrato, coerente e logicamente consistente, mas também uma explicação do mundo como ele é em si mesmo a partir de sua causa primeira - de sua definição tomada como causa -, o que segundo Schopenhauer é impossível. Isto teria feito com que Spinoza terminasse por elaborar tão somente um panteísmo, isto é, um teísmo nominal<sup>34</sup>. Dessa forma, a *Ética* não seria nada mais que uma

---

<sup>32</sup> “E se os neo-spinozistas (schellinguianos, hegelianos, etc) acostumados a tomar as palavras por pensamentos, se desfazem em reverente admiração por esta *causa sui*, eu não vejo nela nada mais que uma *contradictio in adjecto*, um por adiante o que está atrás, uma descarada arbitrariedade para romper a cadeia infinita da causalidade, (...) O justo emblema da *causa sui* é o Barão de Münchhausen”. *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 27.

<sup>33</sup> Não obstante, a crítica a Spinoza é, tanto na tese, como nos *Fragments* (p. 93), como em *O mundo* (p.101), recheada de elogios e reconhecimentos. É que a obra fundamental de Spinoza tem, no fundo, intuições que se aproximam bastante daquelas presentes na visão de mundo schopenhaueriana.

<sup>34</sup> Acerca da relação entre a definição de Deus e sua existência em Spinoza, ele diz que “semelhante relação entre o conceito e os juízos analíticos fundados nele e que dele podem derivar-se é a relação que tem o chamado Deus de Spinoza com o mundo, ou melhor, a relação da substância única com seus inumeráveis acidentais (*Deus, sive substantia constans infinitis attributis. Eth., I, pr. 11. Deus, sive omnia Dei attributa*). É, por conseguinte, a relação da razão de conhecimento a sua consequência: enquanto que o verdadeiro teísmo (o de Spinoza é um teísmo nominal) adota a relação da causa ao efeito, na qual a razão permanece distinta e separada da consequência, não como na outra relação, somente pelo modo da consideração, senão essencial e realmente, i.e., em si mesma e sempre. Pois a palavra Deus, usada honradamente, não significa outra coisa senão esta mesma causa do mundo, com adição da personalidade. Por outro lado, um Deus impessoal é uma *contradictio in adjecto*. Querendo Spinoza manter a palavra Deus para a substância e chamando-a expressamente a causa do mundo, pode fazê-lo à custa da confusão de ambas as relações e, por conseguinte, de confundir por completo o princípio de razão do conhecimento com o princípio de causalidade”. Cf. *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 24. Um pouco mais à frente, “(...) Spinoza nunca pode dizer ou somente causa, ou somente razão, senão que se

realização mais perfeita da prova ontológica de Descartes<sup>35</sup>. Portanto, aquilo que Descartes apresentou do ponto de vista ideal, subjetivo ou epistêmico, Spinoza formulou real e objetivamente como relação efetiva entre Deus e o mundo<sup>36</sup>.

Apesar disso, segundo Schopenhauer, a concepção e a exposição de Deus na *Ética* é incompatível com o próprio método com que ele concebeu e apresentou seu *pensamento único*. Ele afirma em várias passagens que a marca distintiva de seu pensamento orgânico (*pensamento único*) e não arquitetônico (*sistema de pensamento*), é o fato dele ter sido fruto de uma postura analítica, de uma filosofia que não parte de conceitos e de abstrações para deles deduzir o real (o que, segundo ele a faria sintética) mas sim que se arranca de um conhecimento intuitivo, concreto e das nossas experiências, quer externas quer internas. Metafísica, dogmática e imanente, sim, mas construída analiticamente.

### **A crítica a Spinoza e o problema do significado da noção de matéria na filosofia de Schopenhauer**

Do que foi dito passamos à segunda objeção a Spinoza, uma objeção com um forte viés metodológico: Spinoza teria ignorado que o verdadeiro método da filosofia deve ser analítico<sup>37</sup> - em que, aliás, teria sido seguido por Schelling e Hegel<sup>38</sup>. Somente tal procedimento

---

vê constrangido a por sempre *ratio seu causa*, o que repete em uma mesma página oito vezes, para dissimular a fraude. Isto mesmo já havia feito Descartes (...)" . Idem, p. 26; *Fragmentos*, cap. 5, § 69.

<sup>35</sup> *SW*, III, cap. 2, § 8, p. 26.

<sup>36</sup> Mais ainda, na filosofia do francês a existência seria pensada a partir do conceito de Deus, e portanto Este seria a condição de validade daquela e de nosso saber sobre ela, na do holandês Deus mesmo estaria contido no mundo e, assim, o que em Descartes era apenas uma razão de conhecimento, Spinoza concebe como uma razão real. Em uma palavra, do argumento ontológico cartesiano se concluiria que, da essência de Deus se seguiria sua existência e, para Spinoza, o próprio Deus já é tomado como causa, como *causa sui*. Nos *Parerga*, Schopenhauer esclarece melhor sua posição acerca deste problema. Para ele, trata-se da relação entre os lados subjetivo e objetivo do mundo, da difícil articulação entre o ideal e o real. Neste registro, a metafísica spinozista é considerada insuficiente por ter traçado uma falsa demarcação entre as fronteiras do ideal e do real, i.e., do mundo subjetivo e do mundo objetivo. Para ele, os atributos da substância (pensamento e extensão) não resolveriam o problema pois restaria saber se de fato existe ou não um absoluto, i.e., algo totalmente independente da nossa representação. Além de que, a determinação da substância por infinitos atributos, dos quais conhecemos dois, pensamento e extensão, estaria assimetricamente mal traçada, pois, se seguirmos a filosofia de *O mundo*, então os atributos spinozistas cairiam ambos do lado da representação. *Fragmentos*, p. 94, 95.

<sup>37</sup> *Fragmentos*, § 14, p.118; *SW*, I, § 15, p. 191.

<sup>38</sup> Cf. *SW*, IV, p. 113. "Schelling, seguindo Spinoza, chamou Deus ao mundo. Hegel tomou isto ao pé da letra".

garantiria, segundo Schopenhauer, que aquela mantenha sempre um pé na realidade. A filosofia não deve ser feita como se o filósofo possuísse uma “cabeça de anjo alada”<sup>39</sup>, como se a ele fosse permitido, por meio do entendimento ou da razão um acesso direto e imediato ao miolo do mundo. Spinoza teria encontrado ou derivado tal conceito de acordo com seus interesses teóricos e sua necessidade sistemática, mas caberia ter-se perguntado seriamente pela gênese de tão fundamental conceito, por sua origem no nosso entendimento. Mas não, “ também Spinoza, seguindo as pegadas de seu mestre, partiu daquele conceito de substância, como se ele fosse um dado”<sup>40</sup>. Neste sentido, o erro fundamental e rico em conseqüências desagradáveis da filosofia da *Ética*, foi não ter enxergado que somente a matéria poderia ser responsabilizada pela origem do conceito de substância.

... se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria (*Materie*) e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela. De fato, tudo que Espinosa diz em louvor de sua substância encontra sua confirmação na matéria (*Materie*): ela é não-originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material. Espinosa é, de acordo com isso, um materialista inconseqüente. (*Fragmentos*, p. 60-61)

Ou ainda:

... que substância é um mero sinônimo de matéria (*Materie*), porque o conceito de substância somente se pode realizar no de matéria (*Materie*), e portanto traz (tira) sua origem desta. (*SW*, III, § 20, p. 60).

É ainda digno de nota, segundo Schopenhauer, que esta falta no suposto pensamento sintético de Spinoza, foi reeditada e seguida por Schelling, em pleno idealismo alemão, e mesmo depois de Kant, cujo maior mérito consistiu na separação fundamental entre o real e o ideal – é isso que ele relata no apêndice ao *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*<sup>41</sup>. Vai ele ainda mais longe quando diz que o nome de “filosofia da identidade”, conferido à filosofia da natureza de Schelling, é devido a sua filiação e sua dívida intelectual com a obra de Spinoza, o qual já havia anulado as três diferenças que aquele pôs abaixo: as diferenças entre

---

<sup>39</sup> *SW*, I, § 18, p. 119.

<sup>40</sup> *Fragmentos*, p. 60.

<sup>41</sup> *SW*, IV, p.110.

Deus e o mundo, entre a alma e o corpo e a diferença entre o real e o ideal no mundo da representação<sup>42</sup>.

Spinoza teria construído, então, uma metafísica que, apesar de monista e substancialista, seria sintética - o que, em linguagem schopenhaueriana, faria da mesma um panteísmo, portanto um teísmo dissimulado, otimista, realista e nominal<sup>43</sup>.

Como se vê, a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar aqueles a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do séc. XIX - Schelling e Hegel<sup>44</sup>. O que nos parece relevante é que a crítica às filosofias do absoluto dos "sofistas" e "neo-spinozistas", supostos herdeiros de Kant, parece tornar-se mais clara se nos esforçarmos por compreender a posição de Schopenhauer frente à filosofia moderna, sobretudo a sua compreensão do sentido e do alcance da *Ética* de Spinoza. Em uma palavra, a polêmica schopenhaueriana no que toca às pretensões de validade das filosofias do absoluto passaria por sua crítica à metafísica e ao método de Spinoza, bem como aos problemas referentes à teologia especulativa e suas bases nos argumentos ontológico, cosmológico ou físico-teológico<sup>45</sup>. Na

---

<sup>42</sup> Idem, p.111.

<sup>43</sup> Para Schopenhauer, o realismo conduz ao materialismo (SW, II, cap. 1: SW, I, § 7), e este, no caso do monismo da substância de Spinoza, conduz ao panteísmo, ou seja, a um teísmo envergonhado, dissimulado o qual, por seu turno, nada mais é que uma forma erudita do otimismo judaico (SW, IV, § 68, 69; *Crítica da filosofia kantiana*, p. 239; *Fragmentos*, § 12, p. 63).

<sup>44</sup> Para isso, cf. SW, III, cap. 2, § 7, 8; *Fragmentos*, § 12 e 14; *Sobre a filosofia universitária*.

<sup>45</sup> É a partir daí que podemos compreender a virulência com que Schopenhauer ataca Schelling e Hegel na sua crítica à filosofia universitária, por eles terem, depois de Spinoza e Kant, permanecido presos à confusão entre causa e razão de conhecimento e desembocarem numa teologia racional. Diz ele, : "Depois de Kant ter subtraído todas as provas que constituíam seus suportes [da teologia especulativa] e tê-las lançado radicalmente por terra, isso não impede de forma nenhuma os meus senhores [Schelling e Hegel] da filosofia lucrativa [filosofia universitária] de venderem ainda, sessenta anos depois, a teologia especulativa pelo objeto próprio e essencial da filosofia. E, porque eles não ousam acolher de novo aquelas provas rejeitadas, isso não os impede de falar agora, cada vez mais sem cerimônia, do *absolutum*, palavra que não é mais que um entimema, uma conclusão de premissas não-explicitas para proveito do vil disfarce e da astuta sub-repção da prova cosmológica, que, desde Kant, não pôde mais ser vista em sua forma própria e, por isso, tem de ser contrabandeada nesse travestimento". *Sobre a filosofia universitária*, p. 75. E mais a frente: "Não ajuda em nada que Kant tenha provado, com o emprego da mais rara acuidade e penetração, que a razão teórica jamais pode alcançar objetos que estão fora da possibilidade de toda experiência: esses senhores nem ligam para isso; mas, sem cerimônia, ensinam há cinquenta anos que a razão tem conhecimentos absolutos e imediatos, que é uma faculdade dotada, de nascença, para a metafísica, e que, acima de toda possibilidade da experiência, reconhece imediatamente e apreende com segurança o assim chamado supra-sensível, o *absolutum*, o bom Deus e tudo mais que daí decorre". Idem, p.76-77.

verdade, para Schopenhauer, absoluto, argumento ontológico, cosmológico ou físico-teológico são uma só e mesma coisa expressa de diferentes maneiras, submetida a diversos interesses.

É dessa maneira que se levanta a hipótese de que a análise do conceito de absoluto, de substância e do conceito de matéria na obra do autor de *O mundo como vontade e como representação*, pode esclarecer não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar alguns problemas profundamente difíceis em sua teoria da representação, bem como em sua metafísica da natureza.

Schopenhauer relaciona os conceitos de absoluto, matéria e substância em algumas passagens importantes de suas obras. Já na *Crítica da filosofia kantiana*, no apêndice da segunda edição de *O mundo*, ao examinar a validade da *dialética transcendental* de Kant e a possibilidade da razão alcançar um incondicionado, condição da prova onto-cosmo-teológica, ele nos diz :

Se vossas senhorias [Schelling, Hegel?] fazem questão absoluta de um *absolutum*, então lhes porei nas mãos um, que satisfaz a todas as exigências de uma tal mercadoria, bem melhor do que vossas esgarçadas figuras de nuvens: é a matéria (*Materie*). Ela é incriada e imperecível, portanto efetivamente independente e *quod per se est et per se concipitur*. Tudo provém do seu seio e para ela retorna: que mais se pode desejar de um absoluto? (*Fragmentos*, p. 185)

Nem é preciso lembrar que a expressão latina citada nada mais é que a própria definição de substância (def. III) da *Ética* de Spinoza e que, utilizada no ataque às pretensões absolutistas da razão idealista de conhecer direta e imediatamente o incondicionado, leva imediatamente a vincular a polêmica schopenhaueriana com Schelling e Hegel à crítica que o autor de *O mundo* faz ao pensamento de Spinoza, por este não ter visto que a origem do conceito de substância somente poderia ser a noção de matéria (*Materie*).

Também nos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*, no capítulo quarto, *Do conhecimento a priori*, na tábua dos *Praedicabilia a priori*, parágrafo dezenove, ele diz que

A matéria (*Materie*) é absoluta, i.e., não pode vir a ser ou perecer, daí que sua quantidade não pode ser aumentada ou diminuída. (*SW*, II, p. 69)

Restaria por saber o que ele entende aqui, propriamente, por matéria. Mais, nos *Pensamentos referentes ao intelecto*, dos *Parerga e Paralipomena* (no parágrafo setenta e quatro), Schopenhauer afirma que:

Agora, sob a expressão muitas vezes utilizada de *absolutum* entende-se aquilo que nunca surge e jamais perece, aquilo em que, ao contrário, tudo o que existe consiste e se torna; assim, não se deve procurá-lo em espaços imaginários, mas é totalmente claro que a matéria (*Materie*) corresponde plenamente àquelas exigências. (SW, IV, § 74)

Mais uma vez, Schopenhauer parece conceber um espaço em seu pensamento único para a idéia de absoluto ou de substância e, concedendo à noção de matéria este “privilégio”, parece indicar, por meio desse “esquecimento” por parte de Spinoza, que a crítica ao absoluto dos schellinguianos e hegelianos deveria partir de um diálogo rigoroso com a metafísica de Spinoza.

Volta, então, a pergunta: mas o que Schopenhauer compreende mesmo por matéria, substância e absoluto? Ainda: em que consiste o sentido e qual o alcance da vinculação entre os conceitos de matéria, substância e absoluto? Aqui entramos em um terreno acidentado e de difícil penetração.

Segundo Brandão, a compreensão precisa do conceito de matéria é condição de inteligibilidade não apenas da crítica schopenhaueriana ao absoluto dos idealistas alemães, mas ela estaria na base de uma significativa e fundamental reformulação na teoria da representação de Schopenhauer. A mudança, segundo ele, começaria já em 1829 e apareceria em alguns fragmentos não publicados referentes a esta época. De todo modo, a “transformação” começaria a aparecer efetivamente com a publicação de *Sobre a Vontade na natureza*, em 1836, e seria sedimentada com a segunda edição de *O mundo*, em 1844, em especial nos *Complementos* deste. O germe, porém, de tais reformulações já se encontraria na primeira edição de sua obra capital, de tal sorte que as diferentes versões de sua teoria da representação não seriam, rigorosamente falando, incompatíveis ou incomensuráveis, mas suas articulações conceituais dificilmente não deixariam um resto - o que, em se tratando de Schopenhauer e de seu “pensamento único”, constitui um sério problema<sup>46</sup>. Em que sentido o conceito de matéria é responsável por tal transformação, e quais problemas tal conceito deveria ajudar a equacionar é o que se vai analisar agora.

---

<sup>46</sup> Acerca da sugestão de Brandão, cf. Op. citada.

O fato é que o conceito de matéria parece não ter um sentido unívoco ao longo da obra de Schopenhauer. Pelo contrário, tal noção se compreende a partir de dois diferentes registros e, além disso, assume um papel fundamental no deslocamento que o filósofo inflige a sua teoria da representação.

Em Schopenhauer, matéria se diz *Materie* e *Stoff*<sup>47</sup>. A primeira (*Materie*) é uma abstração, um conceito, a condição formal de toda experiência e está fundada no intelecto.

(...) a matéria (*Materie*) não é um objeto de percepção, mas somente do pensamento e é, portanto, realmente uma abstração (*SW*, II, p. 394)

(...) a matéria (*Materie*) é, propriamente falando, não o objeto mas a condição da experiência, assim como é o puro entendimento ele mesmo...da pura matéria (*Materie*), portanto, há somente um conceito, nenhuma percepção (*Idem*, p. 395).

É indeterminada e, enquanto substância única e eterna, não nasce nem perece, ou seja, é absoluta e, assim, está fora do tempo e do espaço.

1. Há uma única matéria (*Materie*), e todas as diferentes matérias (*Stoffe*) são diferentes estados da matéria (*Materie*): que como tal é chamada de Substância (*Substanz*).

7. A matéria (*Materie*) não tem origem ou extinção, mas todo surgimento (*Entstehen*) e desaparecimento (*Vergehn*) são, se dão na matéria (*Materie*) (*SW*, II, p. 66-70).

---

<sup>47</sup> Não é novidade para os comentadores da obra de Schopenhauer a existência de um duplo sentido da noção de *matéria* ao longo de sua filosofia. Assim é que já em 1876 Frauenstädt, nas *Neue Briefe über die Schopenhauersche Philosophie*, discute a relação entre os diferentes significados e funções entre matéria como *Materie* e matéria como *Stoff*; Otto Weid em *Die Materie bei Schopenhauer*, 1904 e Emil Schill em *Das Problem der Materie bei Schopenhauer* em 1940, também chamam a atenção para o problema. No entanto, permanece ainda uma difícil questão: a dívida da filosofia do autor de *O mundo* sobre tal noção em relação à filosofia aristotélica e, fundamentalmente, no que se refere à obra dos escolásticos tardios, principalmente à filosofia de Francisco Suarez. Quanto a isso temos a obra pouco citada de Heinrich Aby, *Schopenhauer und die Scholastik* de 1930 e a brilhante tese de doutorado do professor Eduardo Brandão, *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, defendida na Universidade de São Paulo (USP) em 2003, sob a orientação da professora Maria Lúcia M. O. Cacciola, em que o autor, percorrendo cronologicamente a filosofia do autor de *O mundo*, procura mostrar, entre outras coisas, a dívida do alemão com Aristóteles, Tomás e Suarez. A extensão do problema e a dificuldade encontrada por nós até o presente momento em relação à bibliografia especializada não nos permite discutir em detalhe a legitimidade da tese de Brandão. Esperamos poder fazê-lo nos próximos dois anos.

Além disso, é conhecida por nós *a priori*, indiferente a repouso e movimento, impenetrável, é o pólo objetivo do mundo como representação (sendo o outro pólo o puro sujeito cognoscente destituído, no entanto, das formas de seu conhecimento), do mundo tomado objetivamente. Matéria que, em si mesma é sem forma e sem qualidade.

13. A matéria (*Materie*) é indiferente a repouso e movimento;

10. Nós conhecemos *a priori* as leis (*Gesetze*) da substância e dos acidentes; 11. A matéria (*Materie*) é meramente conhecida *a priori*.

12. Os acidentes (*Akzidenzien*) mudam, a Substância (*Substanz*) perdura. 22. (...) a matéria (*Materie*) é tão permanente quanto impenetrável.

25. A matéria (*Materie*) é em si mesma sem forma e sem qualidade (Idem, p. 66-70).

Além disso, Schopenhauer nos diz que ela, a matéria (*Materie*), é a condição do mundo da experiência, uma vez que ela é o ponto de conexão da parte empírica com a parte pura e *a priori* do nosso conhecimento<sup>48</sup>. Ela é a causalidade objetificada, causalidade *in abstracto*, o correlato objetivo da causalidade - sendo o corpo, na consciência-de-si, o correlato subjetivo -, aquilo que a lei de causalidade não alcança<sup>49</sup>. É aquilo pelo que a Vontade, que constitui a essência íntima das coisas, torna-se perceptível, visível, sendo assim a visibilidade da Vontade, o ponto de contato, o vínculo entre o mundo como Vontade e o mundo como representação. Em uma palavra, todo objeto que, como coisa-em-si é Vontade, como fenômeno é matéria (*Materie*).

A matéria (*Materie*) é, por conseguinte, Vontade ela mesma, mas já não mais em-si, , porém enquanto ela é percebida, i.e, assume a forma da representação objetiva; portanto, aquilo que objetivamente é matéria (*Materie*), subjetivamente é Vontade<sup>50</sup>. Desde que a vontade se objetiva, i.e., passa para a representação, a matéria (*Materie*) é o substrato universal desta objetivação<sup>51</sup>.

---

<sup>48</sup> SW, II, p. 396.

<sup>49</sup> SW, III, § 20, 21; SW, I, § 7, 17, 25-27; SW, II, cap. 1, 4, 24.

<sup>50</sup> "Die Materie ist demzufolge der Wille selbst, aber nicht mehr an sich, sondern sofern er angeschaut wird, d.h., die Form der objektiven Vorstellung annimmt: also was objektiv Materie ist, ist subjektiv Wille". SW, II, p. 398.

<sup>51</sup> No que diz respeito à relação entre matéria (*Materie*) e Vontade, cf. Idem, p. 399.

Por outro lado, matéria (*Stoff*) se diz dos diferentes estados da matéria (*Materie*), dos diversos acidentes da substância (*Materie*), dos distintos estados da causalidade. Neste sentido, matéria é aquilo que se determina e existe no tempo e no espaço, aquilo que muda, que não perdura, que nasce e perece; é o que se encontra submetido à lei de causalidade; é, em uma palavra, causalidade *in concreto*, aquilo que possui forma e qualidade<sup>52</sup>.

Pensamos, portanto, que a compreensão da belicosa posição de Schopenhauer em relação à noção de absoluto nas filosofias de Schelling e Hegel não deve desconsiderar a sua concepção de matéria (*Materie* e *Stoff*), tampouco o fato de que esta se situa na gênese do conceito de substância e no cerne da problemática acerca do absoluto, ou seja, da possibilidade da existência de um lugar para este no corpo da imanência de seu *pensamento único*. Tal posição, no entanto, parece adquirir maior clareza quando compreendida à luz de sua recepção da filosofia de Spinoza e de sua interpretação do horizonte em que se situa a filosofia moderna e suas análises sobre a relação entre o ideal e o real. Isso, no entanto, não impede que a suposta dívida schopenhaueriana a que aqui nos referimos não possa recuar até a escolástica tardia, sobretudo à obra de Scot e Suarez, como lembram H. Aby, R. Schönberger, L. Honnfelder e E. Brandão.

### **Matéria e teoria da representação em Schopenhauer**

Tão relevante quanto a compreensão da polémica schopenhaueriana contra “os neo-spinozistas” da filosofia, parecem ser as implicações que sua concepção da noção de matéria acarreta em sua teoria da representação. Com efeito, em *O mundo*, especialmente nos *Fragmentos* (§12), Schopenhauer diz que o erro de todos os sistemas filosóficos anteriores residiu no fato de deixarem resto, i.e., deixarem algo a ser explicado. Isto, segundo ele, deve ser creditado à unilateralidade dos próprios pontos de partida dessas teorias. Para ele, começar uma filosofia quer pelo sujeito (idealismo não transcendental), quer pelo objeto (realismo materialista)<sup>53</sup> leva sempre à mesma insuficiência, qual seja ter que derivar e explicar o pólo oposto a partir daquilo que ele não é e ao qual não se deixa reduzir. Daí o inexplicável (o resto) do idealismo: o mundo objetivo, o real; e o inexplicável do realismo materialista: o mundo subjetivo, o ideal. Por isso, uma filosofia que acredita não poder

---

<sup>52</sup> Sobre isto cf. as mesmas passagens supracitadas, SW, III, § 20, 21; SW, I, § 7, 17, 25-27; SW, II, cap. 1, 4 (*Tábua dos praedicabilia a priori*), 24.

<sup>53</sup> Sobre a classificação dos sistemas filosóficos, cf. SW, I, § 7; SW, II, cap. 1.

ou não dever deixar resto teria de partir daquilo que nem está no sujeito, nem no objeto, ou seja, teria de partir da representação. Esta, ainda segundo Schopenhauer, já “contém e pressupõe” a ambos, pois sua forma mais geral, primeira, universal e essencial é a divisão entre sujeito e objeto. Forma geral esta a que nem o princípio de razão alcança, visto que este, em suas diferentes raízes, condiciona apenas as formas de nosso conhecimento dos objetos.

Acreditamos ser exatamente aqui que a discussão acerca do conceito de matéria parece adquirir fundamental relevância, pois podemos verificar a importante discrepância na noção mesma de representação quando comparamos a formulação desta no segundo parágrafo de *O mundo* com aquela fornecida por Schopenhauer no capítulo primeiro dos *Complementos*, intitulado *Sobre o ponto de vista fundamental do idealismo*.

Em *O mundo*, *parag. 2*, ele diz que

(...) o mundo como representação, único aspecto no qual agora o consideramos, possui duas metades essenciais, necessárias e inseparáveis. Uma é o *objeto*, cuja forma é *espaço e tempo* e, mediante estes, pluralidade. A outra, entretanto, o *sujeito*, não se encontra nem no espaço nem no tempo, pois está inteiro e indiviso em cada ser que representa (SW, I, p. 16; grifo nosso).

Compare-se esta conceituação da representação com a apresentada no primeiro capítulo dos *Complementos* ao primeiro livro de *O mundo*:

O mundo como representação, o mundo objetivo apresenta, pois, dois pólos diametralmente opostos, a saber: o *puro sujeito*, que conhece sem as formas de seu conhecimento, e a *matéria (Materie) bruta, sem forma nem qualidades*. Nenhum destes pode ser conhecido; o sujeito, porque é quem conhece; a matéria (*Materie*), porque sem forma nem qualidade não é possível que seja percebida. Porém ambos são as condições *sine qua non* (*Grundbedingungen*) de toda intuição empírica. Assim, frente à matéria (*Materie*) bruta, informe, que nunca se encontra na experiência, embora esta sempre a pressuponha, se encontra o sujeito, puramente cognoscente, também sempre pressuposto pela experiência (SW, II, p. 26, 27; grifo nosso).

Ainda em referência aos pólos subjetivo e objetivo do mundo, parece sintomático que no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos*, Schopenhauer afirme que, do ponto de vista subjetivo, pode-se dizer que

“o mundo é minha representação”<sup>54</sup>; e que, do ponto de vista objetivo, estaria igualmente justificado quem afirmasse que “o mundo é matéria [Materie], ou melhor, somente a matéria [Materie] existe absolutamente (dado que é a única que nem nasce nem morre) ou tudo o que existe é matéria [Materie].<sup>55</sup>”

Constata-se, aqui, a discrepância entre tais pólos e o deslocamento que a noção de matéria (*Materie*) parece provocar na teoria da representação schopenhaueriana, pois no segundo parágrafo da sua obra capital temos o sujeito e objeto como as formas gerais da representação, sendo espaço e tempo as formas às quais está submetido o objeto. Trata-se, pois, dos **pólos da representação** intuitiva, daquilo que está submetido ao princípio de razão suficiente e, portanto, à causalidade. Nos *Complementos*, por sua vez, aparecem sujeito e matéria (*Materie*) como **pólos do mundo**. Agora Schopenhauer, assimetricamente, refere-se não à representação intuitiva, mas à representação em geral, já que sujeito e matéria (*Materie*) são aqui apresentados como estando fora do tempo e do espaço, ou seja, além (ou aquém) da vigência do princípio de razão. Como conciliar tais divergências, mantendo a simetria exigida pelo *pensamento único* - eis o núcleo do nosso problema.

Tão importante quanto é encontrar, no mesmo capítulo primeiro dos *Complementos* ao livro introdutório de *O mundo*, aquela unilateralidade, isto é, o erro comum a Spinoza e aos realistas materialistas, bastante atenuada – senão mesmo diluída - o que, por si só, já nos faz pensar. Schopenhauer afirma que

O erro capital de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: que o *intelecto* e a *matéria* (*Materie*) [por que não o sujeito e o objeto, como em o mundo?] são correlatos, quer dizer, que cada um deles existe em relação ao outro, que nascem e morrem juntos, que um é apenas o reflexo do outro e ambos uma mesma coisa vista pela face oposta; e esta coisa, digamos antecipadamente, não é senão o fenômeno da Vontade ou da coisa-em-si. Ambos são, pois, secundários; daí que a origem do mundo não pode achar-se em nenhum deles. Todos os sistemas, porém (*com exceção do de Spinoza*), devido a este desconhecimento, colocaram a origem das coisas em um deles (*SW*, II, p. 27; grifo nosso).

---

<sup>54</sup> *SW*, II, cap. 1, p. 25.

<sup>55</sup> “ Allerdings nämlich steht dem subjektiven Ausgangspunkt “ die Welt ist meine Vorstellung” vorläufig mit gleicher Berechtigung gegenüber der objektive “ die Welt ist Materie” oder “ die Materie allein ist schlechthin” (da sie allein dem Werden und Vergehen nicht unterworfen ist) oder “ alles Existierende ist Materie”” Idem. p. 25

Talvez isto se coadune bem com o fato de Schopenhauer, numa passagem, para nós importante, dos *Parerga*, no *Esboço de uma história da teoria do ideal e do real*, afirmar que

(...) Spinoza sustenta manifestamente um inegável *idealismo transcendental*, a saber: um conhecimento, que embora seja puramente geral, das verdades, exposto com clareza por Locke e especialmente por Kant, quer dizer, uma verdadeira diferenciação entre o fenômeno e a coisa-em-si e o reconhecimento de que somente o primeiro nos é acessível (SW, IV, p. 23)

Afirmação sumamente surpreendente se cotejada com outras passagens de sua obra capital, e mesmo com outros escritos (já aqui supracitados)<sup>56</sup>, em que as críticas a Spinoza recaem sobre seu realismo, seu materialismo inconsciente, seu panteísmo e seu otimismo.

O que se pode constatar de tudo isso é que a concepção schopenhaueriana de matéria parece ter provocado uma real reformulação em sua teoria da representação.

Sustenta-se, aqui, a hipótese de que uma minuciosa análise da gênese, do significado e do alcance da noção de matéria ao longo da obra do filósofo de Frankfurt pode iluminar a real existência de mais de uma teoria da representação em Schopenhauer e sua polêmica acerca do absoluto na filosofia dos pós-kantianos do idealismo alemão (sobretudo Schelling e Hegel), assim como esclarecer a detida reflexão acerca do papel desempenhado pela noção de matéria no pensamento do filósofo de *O mundo*. Sua crítica a Spinoza e à relação entre os conceitos de substância, absoluto e matéria talvez possa nos ajudar a equacionar e demarcar o horizonte a partir de onde se poderá investigar possíveis soluções para um problema que nosso filósofo parece ter deixado como tarefa para os póstumos<sup>57</sup>.

---

<sup>56</sup> E que dizer desta passagem de sua tese doutoral? “Spinoza, embora não tenha apurado este assunto (trata-se do debate entre idealismo e realismo-materialismo) e por isso não tenha chegado a conceitos claros, compreendeu muito bem a relação entre objeto e sujeito como uma relação tão essencial para eles, que é absolutamente a condição (*durchaus Bedingung*) que permite entendê-los, por isso a expôs como uma identidade do cognoscente e do extenso na única substância que existe” (SW, III, p. 47, 48). Ou ainda desta de *O mundo* (SW, I, p. 101): “Em honra de Spinoza seja dito que seu senso de correção, ao contrário, explicava todo conceito ordinário como tendo se originado da confusão do que foi conhecido intuitivamente”. Enfim, Spinoza idealista, um inegável idealista transcendental? Mas ele não foi, como já vimos, um “materialista inconseqüente”? Como entender, então, o estatuto da filosofia de Spinoza? E a legitimidade da compreensão schopenhaueriana de tal metafísica? Fica a tarefa.

<sup>57</sup> Parece igualmente claro que a tematização da relação entre a filosofia de Schopenhauer e a de Spinoza deve levar em consideração de maneira profunda e rigorosa as pesquisas mais

Schopenhauer tinha plena consciência das dificuldades envolvidas no processo de fundamentação de sua metafísica da natureza. Em todo o livro segundo de *O mundo* encontramos o filósofo às voltas com tais obstáculos. O problema consiste em como podemos chegar a conhecer o conteúdo mesmo das representações intuitivas, suas determinações fundamentais, suas significações mais profundas. Trata-se do problema do acesso, de como se pode chegar a conhecer aquilo que é totalmente independente do princípio de razão, àquilo que difere *toto genere*, absolutamente, da representação.

Já no início do referido livro ele reconhece que nem a matemática, nem as ciências da natureza podem nos propiciar tal acesso. A primeira está incapacitada pelo fato de tratar as representações apenas na medida em que as mesmas preenchem o tempo e o espaço (terceira classe), mas nunca nos dirão coisa alguma acerca da qualidade, do conteúdo, do sentido profundo daquilo que não se deixa submeter ou constituir pelas formas da representação. As segundas, as ciências naturais, as quais são por ele divididas em morfologia e etiologia estão impossibilitadas de fornecer tal conhecimento, pois resumem-se a saberes descritivo-classificatórios (morfologia) e explanatórios (etiologia) <sup>58</sup>. Em uma palavra, a etiologia está condenada a girar no âmbito da lei de causalidade, já que seus objetos pertencem à primeira classe de objetos para o sujeito. Desta maneira, para aquele que permanecer no horizonte do saber científico, o significado mesmo do mundo será um “hieróglifo indecifrável.”

O que fazer, então?<sup>59</sup> Na sua obra capital, o sujeito volente aparece como *indivíduo*, cujo corpo será então o ponto de contato entre o mundo

---

recentes acerca da importância da escolástica tardia para o surgimento do ceticismo, do materialismo e dos idealismos modernos fundados e ancorados nas categorias de sujeito e representação.

<sup>58</sup> A morfologia trabalharia tão somente descrevendo as formas e figuras permanentes que assume a matéria (*Materie*) e classificando-as segundo uma “unidade de plano”, não indo além disso, i.e., nada podendo dizer acerca da maneira como tais figuras surgem, como tais formas entram em cena e dominam a matéria (*Materie*). A etiologia, por seu turno, estaria condenada à mera explanação da causa a partir do efeito, ou seja, apenas seria capaz de dizer como, a partir de uma determinada regra imutável, um dado estado da matéria se segue de outro sem, no entanto, nada dar a conhecer sobre a matéria (*Materie*) mesma, a substância de que tais estados são apenas acidentes.

<sup>59</sup>Schopenhauer, já na sua tese doutoral (§ 43), percebe o problema e encontra, descobre (ou inventa?) uma solução que antecipará a demonstração ou procedimento analógico de justificação adotado mais tarde em *O mundo*. Partindo da identidade do sujeito cognoscente com o sujeito volente e da concepção do motivo (*Motiv*) como causa (*Ursache*), pode afirmar

como representação e o mundo como vontade. O corpo é, assim, representação para o sujeito e vontade para o indivíduo.<sup>60</sup> Por isso ele denomina o corpo como “objetividade da Vontade”. É então que pode fazer a analogia, a “transpassagem” da descoberta do corpo do indivíduo como objetividade imediata da Vontade, para a idéia do próprio mundo como Vontade. O que garantiria a validade do procedimento é uma espécie de redução ao absurdo: ou o mundo é Vontade, e meu corpo é apenas uma de suas objetivações (ou objetizações ?), ou contentemo-nos com o solipsismo, o egoísmo teórico o qual, apesar de irrefutável teoricamente (segundo ele), leva praticamente a um absurdo, seu interesse seria meramente psiquiátrico<sup>61</sup>.

De todo modo, não pretendemos aqui problematizar a legitimidade do procedimento analógico de Schopenhauer. O que nos interessa é tão somente equacionar o problema, talvez no fundo não resolvido, que parece se originar de tal procedimento. É que, como condição de possibilidade da analogia, para que ela funcione, ele vai ter de defender a tese dos graus de objetivação (objetização?) da Vontade<sup>62</sup>.

---

que aquilo que pareceria, visto de fora, uma “qualidade oculta”, ou seja, a essência da causalidade, pode ser conhecido, desvelado, descoberto, explicitado a partir do momento em que tomamos consciência do mecanismo íntimo, interno daquela atuando em nós próprios por meio dos motivos, da lei de motivação. É assim que a motivação é concebida como a causalidade vista por dentro. Agora, se tomarmos o caminho inverso, aquele que parte de dentro para fora, de nós mesmos para os objetos e suas relações no mundo, podemos desvendar o mistério, o segredo do mundo. Aquilo que descobrimos em nós como nossa essência mais íntima, deve também ser tomado como a verdade do mundo: se somos vontade, o mundo também deve ser. Já na tese aparece, portanto, a sombra da analogia apresentada em *O mundo*.

<sup>60</sup> Schopenhauer diz que “a palavra do enigma é *dada* ao sujeito do conhecimento que aparece como indivíduo. Tal palavra se chama Vontade. Esta, e tão somente esta, *fornece-lhe* a chave (*Schlüssel*) para o seu próprio fenômeno, *manifesta-lhe* a significação, *mostra-lhe* a engrenagem interior do seu ser, de seu agir, de seus movimentos” (grifo nosso). Já se começa a perceber desde o começo a dificuldade da argumentação. É impressionante como Schopenhauer é sucinto na apresentação do cerne mesmo da justificação de sua metafísica da vontade. Cf. *SW*, I, § 19-22.

<sup>61</sup> Segundo Schopenhauer, uma outra garantia da legitimidade da analogia poderia ser encontrada no método por meio do qual ela, a essência íntima do mundo, foi descoberta, i.e., o método analítico. No§ 24 ele diz que “nós, diferentemente, que aqui intentamos não etiologia mas filosofia, i.e., não conhecimento relativo mas **incondicionado** da essência do mundo, escolhemos o caminho oposto (não partindo do princípio de razão, da pergunta pelo como, mas da pergunta pelo quê) e partimos daquilo que nos é de imediato conhecido da maneira mais completa e plenamente confiável, daquilo que nos é mais próximo, para então compreendermos o que é distante, unilateral e mediato” (Idem, p. 149; grifo nosso).

<sup>62</sup> Jair Barboza defende a tese de que a metafísica dogmática e imanente pretendida por Schopenhauer, metafísica situada a meio termo entre a onisciência dogmática dos modernos e o desespero advindo do negativismo da primeira crítica kantiana, vai buscar na filosofia-

Segundo ele, a Vontade se objetiva na natureza em variados graus (Idéias): como força no mundo inorgânico, espécies (qualidade) nos vegetais e caráter nos animais. Em resumo, temos, ao que parece, dois processos de determinação<sup>63</sup>. O primeiro determina, objetiva (ou objetiza?) a Vontade em variados graus ou Idéias, objetividades imediatas (*forma substantialis*), em cujo nível estão as forças naturais, e no mais elevado estão os caracteres (caráter). O segundo é aquele por meio do qual a Idéia (objetividade imediata da Vontade) se multiplica em um sem número de fenômenos. Quem regula a ordem do aparecimento, de entrada em cena no mundo destes fenômenos é a lei de causalidade, de acordo com a qual espaço, tempo e matéria (*Materie*) são distribuídos. Trata-se, assim, de uma luta cega, constante e eterna das Idéias (forças, espécies e indivíduos) pela posse dessa matéria (*Materie*) comum<sup>64</sup>. A lei

---

da-natureza de Schelling “um *prius* inconsciente e volitivo do mundo independente do eu que reflete, das formas cognitivas da consciência, embora com dificuldade o admitisse, preferindo agradecer a inspiração de sua metafísica antes a Platão e Kant” (cf. Op. citada, p. 103). O que ele demonstra é que o âmago da metafísica do segundo livro de *O mundo*, quer dizer, a analogia (*transpassagem*) entre o que aprendemos em nós mesmos como sendo nossa própria essência e a essência mesma do mundo, é um “procedimento semelhante ao da intuição intelectual da filosofia-da-natureza, que leva à concepção das idéias por trás das quais se encontra também o uno, só que definido como identidade sujeito-objeto (**sujeito-matéria?**), mas que, em momentos decisivos, é “cópula-viva”, “querer-absoluto”, numa palavra, “organismo universal” (grifo nosso). (Idem, p. 119, 128-129). No entanto, apesar da presença de intuições e conceitos schellinguianos na filosofia de Schopenhauer, não se deve pretender reduzir esta àquela. Jair Barboza mostra duas divergências importantes entre tais filosofias. A primeira é que, apesar da analogia existente em ambas entre micro e macrocosmo, i.e., entre o ideal e o real, Schopenhauer recusa concebê-los como idênticos, o que não teria feito Schelling, pois ao eliminar a diferença entre *a priori* e *a posteriori*, acabaria por ser obrigado a conceder à intuição empírica o acesso à coisa-em-si, i.e., teria regredido a um estágio pré-crítico, ou seja, pré-kantiano. (Ibidem, p. 114). A segunda é que, em Schopenhauer, a Vontade é um ímpeto cego, impulso irracional sem origem nem finalidade, princípio sem fundamento e auto-discordante; em Schelling, por outro lado, a razão e o intelecto acabariam por imperar e submeter a Vontade, o princípio irracional do mundo.

<sup>63</sup> Schopenhauer é, no mínimo, pouco preciso aqui, pois chama a força natural de *objetividade* da Vontade, depois de grau mais baixo de *objetivação* da Vontade; igualmente, a Idéia é chamada de *objetividade* imediata da Vontade, de *objetivação* da Vontade etc. (Cf. SW, I, § 26, 27). Daí nossa hipótese de que se tratam na verdade, de dois processos de determinação da Vontade: o primeiro pelo qual ela se *objetiza* em Idéias de diferentes graus, ou seja, em *forças, espécies e caracteres*; e o segundo por meio do qual as Idéias se pluralizam (os vários acidentes – *Stoffe* da substância – *Materie*), lutam pela posse da matéria (*Materie*) única, indestrutível e incriada. Tudo isso parece ser sumamente problemático.

<sup>64</sup> Realmente, se trata aqui daquela auto-discórdia da Vontade consigo mesma, daquele reflexo de tal discordância íntima na natureza, daquela *polaridade originária* (*Urpolarität*) de que já falavam Goethe, Schelling e os românticos (Novalis) e de que Schopenhauer faz uso no vigésimo sétimo parágrafo de sua obra prima sem, no entanto, reconhecer a dívida. É ainda tal concepção de uma Vontade una (não no sentido em que um objeto ou um conceito

de causalidade é então quem regula o aparecimento e desaparecimento dos acidentes (*Stoff*) da substância (*Materie*) incriada, imperecível, imutável e absoluta.

Mas aqui parece surgir um sério problema, na verdade não desconhecido por Schopenhauer: é que o procedimento analógico, que para funcionar parece exigir a teoria das Idéias, não é capaz de explicar o “primeiro” processo de objetivação da Vontade (o processo mediante o qual se chega às objetividades imediatas da Vontade), assim como a tripartição das Idéias, ou a própria multiplicidade dos caracteres. É sabido que devemos já ter feito a “operação de catarata” kantiana e não confundir fenômeno com coisa-em-si, ideal com real, representação com vontade, perguntas pelo “quê” com perguntas pelo “como”; mas é o próprio Schopenhauer quem pergunta e não responde:

de onde vem, dada a identidade e a unidade metafísica da vontade como coisa-em-si, a enorme diversidade dos caracteres? A maldade demoníaca de um? A bondade ainda mais surpreendente do outro? (...) talvez, depois de mim, alguém venha esclarecer e iluminar este abismo (*Sobre o fundamento da moral*, prefácio, p. LVII)

O surpreendente aqui, é que a possibilidade de uma resposta positiva não é negada, pelo contrário, é esperada. Resposta que, é de se imaginar, dificilmente a ciência poderia fornecer, já que esta, quando muito, opera com identidades físicas, não com as metafísicas. Tampouco poderíamos esperar um esclarecimento por meio de sua *dianoilogia* (*Livro I*), uma vez que esta já parte da representação como dada e apenas pergunta por suas formas essenciais e secundárias.

Este problema, no entanto, é apresentado, de maneira um pouco diferente, já em *O mundo*. No fundamental e problemático parágrafo 27, Schopenhauer parece trabalhar sua metafísica em três registros diferentes. Por um lado, permanece fiel a Platão quando afirma que o corpo, na verdade, todas as coisas são a objetividade de uma única e mesma Vontade, ou seja, são expressões, manifestações de Idéias. Por outro, aquilo que aqui se concebe como grau de objetivação da Vontade em uma Idéia, objetividade imediata da Vontade nada mais é que a *forma*

---

são unos) se objetivando (ou objetizando e objetivando ?) em Idéias e estas se materializando em múltiplos fenômenos, a origem e a condição de um pessimismo metafísico. Pessimismo, este sim, criatura schopenhaueriana, já que em seus predecessores alemães, a Vontade é ainda um princípio racional e condutor do mundo. Daí que a resposta ao problema supostamente deixado por Schopenhauer traga conseqüências para a índole e o humor fundamentais do seu *pensamento único*.

*substantialis* (aqui em oposição as *formas accidentales*) dos escolásticos aristotélicos e, neste caso, talvez já não se trate apenas de arquétipos platônicos<sup>65</sup>. A relação entre *Materie* (substância) e *Stoff* (acidente) não pode, contudo, ser diretamente remetida à filosofia de Aristóteles, sem antes passar pelos escolásticos, pois o próprio Schopenhauer diz que: “Seu parente próximo (o *logos spermaticos* dos estóicos) é o conceito de *forma substantialis* dos escolásticos, como aquele por meio do qual é pensado o princípio interno do complexo de todas as propriedades de todo ser da natureza. Seu contrário é a *matéria prima*, a matéria pura, sem qualquer forma e qualidade”<sup>66</sup>. Aqui aparece uma das principais referências schopenhauerianas no que importa à elucidação da sua noção de matéria, qual seja, o extenso e complexo sistema de metafísica de

---

<sup>65</sup> Aqui reside, ao que parece, o mais difícil problema da metafísica da natureza de Schopenhauer, qual seja o verdadeiro sentido e a real legitimidade da referência schopenhaueriana, quando trata da parte mais relevante do segundo livro de *O mundo*, da fundamentação mesma de sua ontologia, da referência, dizíamos, à *forma substantialis* dos escolásticos e sua articulação com o conceito de *Idéia* platônico. O autor parece sugerir, de maneira extremamente problemática para o conjunto de sua obra, uma relação entre *Idéia*, matéria, substância, forma e absoluto. A conhecida hostilidade de Schopenhauer a Aristóteles (*Fragments para a história da filosofia*) parece ter sido incorporada sem maiores problemas por alguns de seus prestigiados comentadores como por exemplo A. Hübscher, *Denken gegen den Strom-Schopenhauer: gestern, heute, morgen*, Bonn, Bouvier Verlag, 1988; H. Hasse, *Schopenhauer*, München, Verlag, 1926; K. Ficher, *Schopenhauers Leben, Werke und Lehre*, Heidelberg, Carl Winter's Universitätsbuchhandlung; sem, no entanto, parecerem levar em consideração as importantes referências que o próprio Schopenhauer fez ao Estagirita ao longo de sua obras, como é o caso das *Vorlesungen*, cap. 1, *Sobre o conceito de metafísica*; nos *Complementos*, cap. *Sobre a necessidade metafísica*; nos *Parerga*, cap. *Sobre a filosofia e seu método*, etc. Schopenhauer parece ter-se utilizado da filosofia aristotélica sobretudo para pensar a relação entre matéria, intelecto e Vontade a partir da noção grega de *entelequia*. Para discutir a presença desse referencial aristotélico na filosofia do alemão faz-se necessário, ao que tudo indica, percorrer o longo processo de elaboração da noção schopenhaueriana de matéria e o problema da relação entre a filosofia de Schopenhauer e o materialismo. Cf. sobre a relação entre a *matéria* schopenhaueriana e a *ênérgeia* aristotélica, E. Bloch, *Das Materialismus-Problem, seine Geschichte und Substanz*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1977; e sobre matéria e substância, cf. M. Morgestern, *Schopenhauers Philosophie der Naturwissenschaften*, Bonn, Bouvier Verlag, 1985. Em todo caso, é algo que, por hora, preferimos deixar em aberto e suspendermos o juízo sobre tal questão.

<sup>66</sup> *Fragments*, p.70. Como se pode notar, aqui parece surgir uma complicação adicional, de peso, pois o conceito de *matéria prima* é algo de difícil compreensão ao longo da história da metafísica escolástica. Por sinal, o próprio autor de *O mundo*, ainda nos *Fragments*, diz que: “Encontram-se esclarecimentos sobre a *forma substantialis* em Scotus Erigena, *De divisione naturae*, liv. 3, p.139 da edição de Oxford; em Giordano Bruno, *Della Causa (principio ed uno)* dialogo 3, p.252 e ss e, detalhadamente, nas *Disputationibus metaphisicis* de Suarez (disputatio 15, sectio I), este genuíno compendio de toda sabedoria escolástica. É aí que se tem que procurar travar conhecimento com ela, e não no prolixo mexerico dos professores de filosofia alemães sem espírito, que são a quintessência de toda sabedoria e tédio.” Idem.

Francisco Suarez<sup>67</sup>. Logo em seguida, no entanto, ele apresenta o cerne do problema a partir de um terceiro registro (schellinguiano).

Trata-se do problema gerado pelo fato de que todas as Idéias (*forças inorgânicas e figuras orgânicas*) manifestam uma única e mesma Vontade, ou seja, as formas substanciais (Idéias) são representações de uma Vontade una que assim permanece em todos os seus fenômenos, numa “unidade de plano” que perpassa toda a natureza e torna possível, assim, a analogia entre todas as suas formas. Vê-se que agora o procedimento analógico se ancora na existência de um “parentesco interior” entre todos os fenômenos em que a Vontade se objetiva (objetiza ?) e, por isso mesmo, sua unidade “**tem de ser**”<sup>68</sup> por nós reconhecida. A analogia, então, pode desvelar e descobrir esta “unidade de plano” e esta “uniformidade do elemento anatômico” subjacentes à natureza. A partir daqui ele passa a tratar da *Polaridade* sem, no entanto, reconhecer sua dívida em relação a Schelling e Goethe (o que seria de se esperar), mas

---

<sup>67</sup> As citações da metafísica de Suarez na obra de Schopenhauer são fundamentais na construção do significado de seu conceito de matéria. Elas aparecem ao longo de toda a obra schopenhaueriana, como por exemplo na primeira edição de *O mundo* (SW, IV, p.70); em *A quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, cap. II; aqui, a obra de Suarez é utilizada por Schopenhauer para a tematização do *principium individuationis* (*Disputatio V*), a teoria das quatro causas de Aristóteles (*Disputatio XII*) e a noção de causa final (*Disputatio XXIII*). Toda essa aproximação, feita pelo próprio Schopenhauer, entre sua filosofia e o pensamento escolástico, aqui representado pela sistematização de Suarez, torna bastante complicada a tese do próprio autor de que sua metafísica é fundamentalmente platônica (ou neoplatônica). Sobre a não aceitação do platonismo schopenhaueriano, cf. H. Zint, *Schopenhauer und Platon*. Schopenhauer Jahrbuch n°14, Heidelberg, 1927, pp.17-41. Sobre a relação entre a filosofia de Schopenhauer (conceito de idéia) e a de S. Agostinho, cf. G. Mollowitz, *Die assimilation der platonisch-augustinischen Ideenlehre durch Schopenhauer*. Schopenhauer Jahrbuch, n°66, Frankfurt am Main, 1985. Não obstante, não seria prudente esquecer o solo em que a filosofia schopenhaueriana é gestada, qual seja, a modernidade e seu horizonte teórico fundado numa *epistème* em cujo cerne encontra-se a noção de representação e de subjetividade. Sobre isso nos diz Brandão, comentando a opinião de Mollowitz: “ Schopenhauer liga à doutrina de Platão, além do conteúdo platônico-agostiniano da doutrina das Idéias, o fato, desenvolvido apenas na modernidade, de que as idéias estão relacionadas com as ciências da natureza. A investigação da natureza na modernidade, que começaria com Kepler, Galileu, Newton, tem raízes religiosas e cristãs: ao contrário do estudo de ciências na Idade Média, que tem a Bíblia como fonte da palavra de Deus, na modernidade ela pode ser conhecida e lida diretamente na obra de Deus, a natureza. É este o fundamento (...) pelo qual Schopenhauer vincula, na sua primeira apresentação de Platão, a noção de idéia com a divindade. Schopenhauer teria assimilado (no sentido schopenhaueriano) isto, na medida em que passou descrever a idéia como objetivação da Vontade, e esta como a coisa em si kantiana.” Cf. E. Brandão, *O conceito de matéria na obra de Schopenhauer*, Tese defendida na Universidade de São Paulo (USP), 2003, p. 48.

<sup>68</sup> Sobre isto cf. próximo tópico.

acaba por fazer referência tão somente ao *Yin e Yang* dos chineses, à cabala e a filosofia matemática dos pitagóricos.

Seja como for, o procedimento analógico permanece a pedra no sapato de Schopenhauer, e este parece reconhecer isso quando diz que:

Também na escola de Schelling encontramos, em meio aos seus variados esforços por trazer a lume a analogia entre todos os fenômenos da natureza, muitas tentativas, embora infelizes, de deduzir leis naturais de meras leis do espaço e do tempo. No entanto, não se pode saber quando alguma vez uma cabeça genial levará a bom termo tais esforços (SW, I, p. 171).

Ora, tais esforços são a essência do procedimento analógico. Um pouco mais à frente encontra-se, o que é raro, um Schopenhauer bem menos seguro e até um pouco humilde, quando este diz:

Espero ter dissipado, mediante a clareza de exposição, a obscuridade própria à matéria desse pensamento. Contudo, confesso que a consideração pessoal do leitor tem de ser a minha aliada, para não permanecer incompreendido ou ser mal interpretado (Idem, p. 173).

Vê-se que aqui o filósofo de *O mundo* luta para não deixar resto no seu *pensamento único*. Sem o recurso a Deus (já que todas as provas de sua existência repousam num abuso do princípio de razão suficiente), sem a possibilidade de um conhecimento diretamente racional, e imediatamente conceitual do núcleo obscuro do mundo e sem a utilização de uma intuição intelectual, Schopenhauer não fica acuado diante da dificuldade e parte para a analogia<sup>69</sup>. De qualquer modo, os problemas parecem persistir como, aliás, ele próprio admite.

---

<sup>69</sup> Parece claro que o problema da analogia está diretamente relacionado ao significado e ao papel que a difícil noção de *Idéia* desempenha no conjunto da obra schopenhaueriana, em especial na organicidade dos livros de *O mundo*. Aqui, mais uma vez, o intérprete se depara com a complexidade das fontes da metafísica da natureza de Schopenhauer e, também sobre isso, a metafísica de Suarez parece ter sido uma referência fundamental, sobretudo sua *Disputatio VI, sectio II*, que trata dos universais; a *Disputatio XXV, sectio I*, que trata do sentido de *exemplar* para os escolásticos (tematizado por Suarez a partir da filosofia de Aristóteles) o qual se aproximaria da noção de *Idéia* em Schopenhauer (Suarez parece mesmo usar os termos *exemplar* e *idéia* como sinônimos); a *Disputatio XV, sectio I*, citada por Schopenhauer no 24º parágrafo de *O mundo* e no sexto dos *Fragmentos*, procura articular a noção de *exemplar* e a de *forma substantialis*. Apesar disso, como nos lembra mais uma vez Brandão, "Para aproximar de fato a posição de Suarez à de Schopenhauer seria necessário, no mínimo, colocar a irracionalidade da Vontade no lugar do intelecto divino e alojar as idéias no intelecto genial..." Cf. Brandão, op. citada, p.54. Tudo isso revela a grande complexidade que está por trás das bases da metafísica da natureza schopenhaueriana.

Schopenhauer, referindo-se à sua descoberta psicológica da obsessão kantiana pela simetria como responsável pela obscuridade e pela insuficiência da lógica transcendental, afirma que “a refutação de um erro só fica completa quando se demonstra psicologicamente a sua gênese”<sup>70</sup>. Talvez fosse o caso de se fazer a mesma pergunta em relação a ele próprio: qual teria sido sua obsessão? Quem sabe, talvez, sua insistente recusa em que sua filosofia deixe algum resto, que tenha acesso ao princípio de tudo. Filosofia entre ciência e arte, mas feita por um espírito de artista para artistas; filosofia como decifração do mais complexo enigma, do mais bem guardado segredo, o enigma do mundo, o segredo da vida. Sem transcendência e sem misticismo, mas ainda assim analógica, imanente e dogmática, assim deveria permanecer a filosofia enquanto metafísica<sup>71</sup>.

Acredita-se que o equacionamento do procedimento analógico deva passar por uma rigorosa investigação destas supostas oscilações do registro a partir de onde o autor pensa as relações entre sujeito-objeto; sujeito-matéria (*Materie*); acidente (*Stoff*)-substância (*Materie*); dogmatismo e ceticismo. Defende-se que tal hipótese de trabalho pode vir a iluminar, ao tratar dos deslocamentos na teoria da representação schopenhaueriana provocados pelo conceito de matéria, o problema da analogia. Pensa-se que uma solução seria possível somente quando do enfrentamento exaustivo não apenas da complicada relação entre o idealismo de Schopenhauer e a filosofia moderna, mas sobretudo entre a metafísica da natureza do autor de *O mundo* e o pensamento da escolástica tardia, principalmente no que diz respeito ao sistema de metafísica de Francisco Suarez. No entanto, acredita-se que a hipótese que ora é apresentada, poderia equacionar e demarcar precisamente o território em que estas questões devem ser postas e analisadas.

## Conclusão

O artigo, como se pode constatar, levantou apenas a pequena pretensão de mapeamento, por assim dizer, das principais dificuldades presentes na compreensão schopenhaueriana da noção de matéria. Mostrou que na elucidação de tal conceito o intérprete da filosofia do filósofo de *O mundo* deve refazer o caminho que parte de sua crítica às

---

<sup>70</sup> *Crítica da filosofia kantiana*, p.153.

<sup>71</sup> Note-se que aqui se está apenas discutindo o acesso do **filósofo** ao miolo do mundo; para Schopenhauer este saber somente será plenamente alcançado pelo **gênio** (artista) e pelo **sábio** (santo). Em todo caso permanece o desafio para a filosofia teórica, para a metafísica da natureza, o problema da validade de seu conhecimento acerca do real.

filosofias modernas de Descartes-Spinoza a Kant e que, apesar das escassas referências quer de Schopenhauer quer de seus principais comentadores acerca do papel desempenhado pela filosofia da “escolástica tardia” na construção de sua obra, parece ser possível mostrar a grande dívida que esta, sobretudo no que respeita à fundamental noção de matéria, tem com o pensamento de Tomás, Scot e, em especial, com o sistema de metafísica de Francisco Suarez.

O trabalho procurou, então, a partir da recepção schopenhaueriana da filosofia teórica de Kant, reconstruir a posição de Schopenhauer em relação às filosofias de Descartes e Spinoza, objetivando elucidar, a partir das críticas ao dualismo da primeira e ao conceito de substância da segunda, a postura do filósofo alemão no que respeita às teses básicas dos principais expoentes do Idealismo Alemão, a saber Fichte, Schelling e Hegel. Tentou-se demonstrar, então que, nas objeções de Schopenhauer a estas filosofias, esconde-se uma difícil questão, qual seja a significação em sua obra das noções de matéria, substância e absoluto. Assim, partindo da posição do alemão em relação às teses básicas da moderna filosofia da subjetividade, bem como do método mesmo utilizado pelos principais filósofos deste período, procurou-se compreender a gênese da metafísica da natureza de Schopenhauer e as dificuldades em articulá-la com sua metafísica do belo e sua metafísica dos costumes.

Neste percurso, encontrou-se a necessidade de, retornando ao problema da própria gênese do pensamento moderno, investigar as bases escolásticas da noção schopenhaueriana de princípio de individuação, de substância, de matéria e de idéia, noções caras à filosofia do alemão. É claro que o artigo, como dissemos acima, apenas se deteve no mapeamento, quer dizer, no levantamento dos principais problemas e das principais referências teóricas a partir das quais se poderia enfrentar tais dificuldades. A questão da passagem, da gênese da moderna filosofia da representação e sua fundação na “categoria” de subjetividade é, por si só, um imenso problema o qual somente a partir dos trabalhos pioneiros de alguns filósofos do século XX, tais como Gilson, Siewerth, De Libera, Courtine, Muralt, Honnefelder, Schönberger, entre outros, vem sendo estudada com maior detalhamento e que teremos que analisar com calma posteriormente. A difícil questão de saber até onde vai a dívida da noção schopenhaueriana de matéria em relação à filosofia dos últimos escolásticos, em especial à imensa e complexa obra de Suarez, é outro árduo problema a ser enfrentado futuramente; aqui, procurou-se apenas esboçar os contornos mais salientes da questão, assim como os principais comentadores a serem estudados futuramente com maior rigor, em

especial o único trabalho brasileiro por nós conhecido, qual seja a tese de doutorado do Prof. Eduardo Brandão acima citada.

Seja como for, o artigo preocupou-se em tão somente apresentar os principais problemas envolvidos na construção do significado da noção de absoluto, matéria e substância na obra de Schopenhauer, bem como as raízes histórico-filosóficas dos referidos problemas. Ficam como tarefas a equação, passo a passo, das raízes escolásticas do pensamento de Schopenhauer, no que diz respeito ao seu problemático conceito de matéria e de substância, e o enfrentamento da complexa questão da própria dívida da filosofia moderna em relação ao pensamento dos últimos filósofos escolásticos, em especial ao de Francisco Suarez.

## **Bibliografia**

### *Obras de Schopenhauer*

SCHOPENHAUER, Arthur. **Sämtliche Werke**. Editadas e comentadas por Wolfgang Frhr. von Lohneysen. Suhrkamp taschenbuch wissenschaft, 2003. 5 vols. As referências a essa edição são indicadas pelas iniciais SW, seguidas pelo número do volume (em algarismo romano) e da página (em arábico).

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e representação**. Trad. M. F. Sá Correia. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001.

\_\_\_\_\_. **O mundo como vontade e como representação**. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultura Ltda, 1999.

\_\_\_\_\_. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

\_\_\_\_\_. **Sobre a filosofia universitária**. Trad. Maria Lucia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

\_\_\_\_\_. **Sobre o fundamento da moral**. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

### *Obras relacionadas ao tema*

BARBOZA, Jair. **Infinitude subjetiva e estética** – natureza e arte em Schelling e Schopenhauer. São Paulo: Unesp, 2003.

\_\_\_\_\_. **Metafísica do belo**. São Paulo: Unesp, 2003.

BRANDÃO, Eduardo. A concepção de matéria em Schopenhauer e o absoluto. In: SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

\_\_\_\_\_. **O conceito de matéria na obra de Schopenhauer**. Tese apresentada ao Departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (USP) para a

obtenção do título de Doutor em Filosofia sob a orientação da Prof<sup>a</sup> Dr<sup>a</sup> Maria Lúcia M. O. Cacciola, 2003.

BUCHER, E., PAYNE, E. & KURTH, K. (orgs.). **Von der aktualität Schopenhauers**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1972.

CACCIOLA, Maria Lúcia M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.

GWINNER, Wilhelm. **Arthur Schopenhauer**. Leipzig: Brockhaus, 1922.

GOLDSCHMIDT, Victor. Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Lé problème des causes finales. In: **Écrits**. Paris: Vrin, 1984, vol. II.

HEINRICH, Hans. Darstellung des Willens. In: **Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"** (originalmente em Das Verhältnis von Wille und Intellekt. Dissertação, Königsberg, 1911).

HORKHEIMER, Max. Die Aktualität Schopenhauers. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Zur Kritik der instrumentellen Vernunft, 1974).

LeFRANC, Jean. Compreender Schopenhauer. Petrópolis: Vozes, 2005.

MALTER, R.; SEELIG, W. & INGEKAMP, H.-G. (orgs.). **Schopenhauer in der internationalen Discussion**. Frankfurt am Main: W. Kramer, 1988 (Schopenhauer-Jahrbuch, vols. 69).

MANN, Thomas. Schopenhauer. In: **Adel des Geistes**. Oldenburg: Fischer, 1967.

\_\_\_\_\_. **Schopenhauer, Nietzsche, Freud**. Madrid: Alianza Editorial, 2000.

PHILONENKO, Alexis. **Schopenhauer** - Une philosophie de la tragédie. Paris: Vrin, 1980.

POL DROIT, R. (org.). **Présences de Schopenhauer**. Paris: Grasset, 1988.

SALAUARDA, Jorg. Erwägungen zur Ethik. In: **Schopenhauer-Jahrbuch**, n° 56, 1975.

\_\_\_\_\_. Schopenhauers Kritik der Physikotheologie. In: SPIERLING, V. (org.). **Schopenhauer im Denken der Gegenwart**.

SALLES, João Carlos (org.). **Schopenhauer e o idealismo alemão**. Salvador: Quarteto, 2004.

SCHAEFER, Alfred. **Die Schopenhauer-Welt**. Berlim: Berlim Verlag, 1981.

\_\_\_\_\_. **Probleme Schopenhauers**. Berlim: Berlim Verlag, 1984.

SCHMIDT, Alfred. Schopenhauer und der Materialismus. In: EBELING & LÜTKEHAUS (orgs.). **Schopenhauer und Marx** (originalmente publicado em Drei Studien über Materialismus. Munique: Carl Hanser, 1977).

SIMMEL, G. **Schopenhauer y Nietzsche**. Buenos Aires: Anaconda, 1950.

SIPRIOT, P. (org.). **Schopenhauer et la force du pessimisme**. Paris: Rocher, 1988.

SPIERLING, Volker (org.). **Materialen zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"**. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984.

VAZ, Henrique C. de Lima. **Escritos de filosofia III**. Filosofia e cultura. São Paulo: Loyola, 1997.

WEIMER, Wolfgang. **Schopenhauer**. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1982 (Erträge der Forschung).

ZELLER, Eduard. Schopenhauer. In: SPIERLING, V. (org.). **Materialien zu Schopenhauers "Die Welt als Wille und Vorstellung"** (originalmente publicado em Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz, Munique, 1873).

*\*Prof. Ruy de Carvalho Rodrigues Júnior*

Doutorando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica-SP, Mestre em Sociologia pela Universidade Federal do Ceará-UECE.