

SOTERIOLOGIA, TRANSCENDENTALISMO E METAFÍSICA:

LEITURAS DE SCHOPENHAUER A PARTIR DE
FRIEDRICH NIETZSCHE E RUDOLF MALTER¹

WILLIAM MATTIOLI - Doutorando em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais
(UFMG). Membro do GruNie (Grupo Nietzsche UFMG).
Email: william.mattioli@gmail.com

¹ Este texto, apresentado no VI Colóquio Internacional Schopenhauer / V Encontro Nietzsche-Schopenhauer com o título “A justificação soteriológica do transcendentalismo schopenhauriano e suas tensões frente à metafísica da vontade: notas sobre a recepção do jovem Nietzsche e a interpretação de Rudolf Malter de Schopenhauer”, corresponde em sua maior parte às seções finais do artigo “Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer”, publicado no volume 4 da revista *Voluntas* (2013).

Nos chamados apontamentos de Leipzig, escritos entre 1867-68², o jovem Nietzsche se confronta com o que talvez seja um dos maiores paradoxos do sistema de Schopenhauer: sua tentativa de compatibilizar o idealismo subjetivo de Kant, ou seja, a teoria transcendental kantiana acerca das funções de nosso aparato cognitivo, com uma narrativa naturalista de sua gênese. O cerne da crítica de Nietzsche consiste em apontar o paradoxo que há no sistema apresentado em *O mundo como vontade e representação* na medida em que a metafísica do segundo livro, em particular a explicação teleológica da morfologia envolvida nas manifestações da vontade, torna a epistemologia do primeiro livro inócua, se não a falsifica inteiramente. O problema em questão pode ser resumido do seguinte modo: em sua consideração teleológica da natureza, Schopenhauer procura oferecer uma teoria acerca da gênese do intelecto e da consciência que os localiza num estágio tardio da evolução dos organismos, remetendo-os a uma função do cérebro. O intelecto é visto como uma ferramenta da vontade com um fim determinado: a satisfação das necessidades mais elevadas de organismos cada vez mais complexos. Por outro lado, em sua teoria transcendental do conhecimento, o intelecto é visto como a fonte da individuação e das formas da representação: tempo, espaço e causalidade, através das quais unicamente é possível pensar o caráter processual do desenvolvimento de seres orgânicos. É somente por intermédio dessas formas subjetivas que o mundo empírico que conhecemos existe. Mas essa teoria transcendental da individuação, à qual aquela epistemologia evolucionista do segundo livro deveria servir de complemento, inviabiliza de antemão qualquer narrativa naturalista acerca da gênese do mecanismo de individuação, pois numa tal narrativa este mecanismo tem que ser pressuposto em todos os estágios de desenvolvimento anteriores ao aparecimento do intelecto. Este problema se torna ainda mais evidente a partir do que Schopenhauer denomina sua *consideração objetiva do intelecto*, presente no segundo volume do *Mundo*.

Esse é um dos problemas sobre os quais o jovem Nietzsche se debruça em suas notas sobre Schopenhauer. Sob influência de um texto de Rudolf Haym sobre Schopenhauer³, o jovem filólogo e aspirante a filósofo identificou a questão acerca da origem do intelecto e dos limites da individuação como o paradoxo central da filosofia de seu mentor intelectual. Nesse contexto, Nietzsche se pergunta como uma vontade alheia ao princípio de razão (*grundlos*), alheia a qualquer atributo cognitivo (*erkenntnislos*) e atemporal (*zeitlos*) pode vir a se tornar fenômeno, manifestando-se em entidades individuadas. Posto de outro modo: “de onde [provém] o aparato representacional no qual a vontade aparece?” (KGW I/4, p. 425) Com efeito, em sua consideração da natureza orientada segundo as ciências etiológicas, na qual a natureza é vista como objetivação progressiva da vontade, Schopenhauer concebe uma gradação de fenômenos da vontade “com necessidades de existência cada vez maiores: para satisfazê-las, a natureza se serve de uma série gradual correspondente de meios, dentre os quais

² Cf. os apontamentos reunidos sob o título *Zu Schopenhauer* em KGW I/4, pp. 418-430.

³ Cf. Lopes 2008, p. 127ss., Barbera 1995.

tem lugar o intelecto, desde a sensação mais incipiente até a sua extrema clareza.” (Ibid.) Essa tese naturalista concernente aos graus de objetivação da vontade pressupõe, portanto, que a individuação e suas formas: tempo, espaço e causalidade, já existem antes do surgimento do intelecto, pois sem elas é inconcebível qualquer desenvolvimento do orgânico. Nietzsche retira então as consequências dessa tese no interior do sistema schopenhauriano: “numa tal concepção, um mundo fenomênico é colocado antes do mundo fenomênico: se quisermos manter os termos schopenhaurianos acerca da coisa em si. Já antes do aparecimento do intelecto vemos o *principium individuationis*, a lei de causalidade, em plena efetividade.” (Ibid.)

Notemos que o adendo de Nietzsche: “*se quisermos manter os termos schopenhaurianos acerca da coisa em si*” não é de menor importância. Com efeito, os predicados que Schopenhauer atribui à vontade são retirados de uma contraposição à representação, de modo que ela deve ser entendida como aquilo que é absolutamente diverso à representação. Como algo que se encontra fora da individuação, a vontade se caracteriza por uma unidade incondicionada, o que corresponde ao *monismo metafísico* do autor do *Mundo*. Ausência de cognição e atemporalidade são outros atributos que lhe dizem respeito. Deixemos de lado aqui o problema relativo ao atributo da unidade, na medida em que este, apesar dos argumentos de Schopenhauer quanto a este ponto, é derivado da “predicação do “um””, como nos diz Malter (Malter 1991, p. 254), a qual se refere numericamente ao indivíduo e, nesse sentido, corresponde ao princípio de individuação⁴. Concentremo-nos ao invés disso na questão em torno da *origem* da própria individuação.

A individuação existe somente na medida em que há um intelecto que perceba o mundo como um mundo de entidades individuadas no espaço. Do que foi dito acima segue-se, porém, que o intelecto, tal como concebido por Schopenhauer, já pressupõe um mundo determinado pelo princípio de individuação e pela lei de causalidade. Pois como seria possível a gênese do intelecto numa esfera atemporal e sem a mediação de relações causais? Como diz Nietzsche: “o que se origina a partir de um tal mundo desmundanizado tem de ser propriamente – segundo as declarações de Schopenhauer – coisa em si: ora, ou o intelecto jaz então eternamente fundido à coisa em si como um novo predicado, ou não pode haver intelecto, pois um intelecto jamais poderia ter vindo a ser.” (KGW I /4, p. 426) Contudo, uma vez que há intelecto, Nietzsche conclui que “ele não pode ser um instrumento do mundo fenomênico, como quer Schopenhauer”, mas, antes, tem de ser ele mesmo coisa em si, isto é, vontade (Ibid., p. 427). Essa compreensão do intelecto como algo imanente à vontade está, porém, em clara

⁴ Em uma de suas objeções a Schopenhauer, Nietzsche toca neste ponto ao questionar o uso equívoco que faz Schopenhauer do conceito de unidade: “mais importante para nós é o fato de que também todos os predicados da vontade são tomados de empréstimo do mundo fenomênico. É verdade que Schopenhauer tenta aqui e ali apresentar o sentido destes predicados como inteiramente inapreensível e transcendente, por exemplo, em *Mundo como vontade* II p. 368: A unidade daquela vontade na qual reconhecemos a essência em si do mundo fenomênico é uma unidade metafísica, portanto, o conhecimento da mesma é transcendente, isto é, não repousa sobre as funções de nosso intelecto e por isso não pode ser efetivamente apreendida por estas [passagem retirada do capítulo 25 do segundo tomo do *Mundo*]. Porém, o sistema schopenhauriano como um todo, e em particular a primeira apresentação do mesmo no volume 1 do *Mundo como vontade*, nos convence do seguinte: onde lhe é de algum modo conveniente, Schopenhauer se permite o uso humano e de modo algum transcendente da unidade na vontade. [...] Portanto, com essa “unidade” ocorre o mesmo que com a “vontade”, trata-se de predicados da coisa em si retirados do mundo fenomênico.” (KGW I/4, p. 425)

oposição ao dualismo fundamental de Schopenhauer entre vontade e representação. Esse dualismo é fruto de sua herança kantiana, que o compromete com o idealismo subjetivo da *Crítica da razão pura* e o obriga a pensar a vontade, enquanto coisa em si, como uma instância absolutamente livre das formas da representação e do princípio de razão. Porém, diferentemente de Kant, Schopenhauer atribui um conteúdo positivo à coisa em si e deriva daí uma teoria evolucionista dos graus de objetivação da vontade. Com isso, uma teoria realista da vontade é associada a uma tese *idealista* acerca do modo como nos representamos o mundo.

Essa associação entre realismo e idealismo, somada à tese do caráter cego da vontade, faz com que Schopenhauer ocupe uma espécie de “não-lugar” no contexto da filosofia transcendental. Por mais que ele se arrogue o título de herdeiro da filosofia kantiana, assumindo a tese de que o mundo que conhecemos é constituído pelas formas de nossa faculdade cognitiva e que para além dele há um registro noumenal, o modo como ele opera a transição da epistemologia para a metafísica fere os pressupostos básicos de uma teoria transcendental que se pretenda herdeira legítima do transcendentalismo kantiano. Com efeito, o modo como Schopenhauer entende a relação entre fenômeno (representação) e coisa em si (vontade) é totalmente estranho ao modo como Kant a compreende uma vez que a vontade schopenhaueriana é *imanente* ao fenômeno e se revela ao filósofo tão logo este se empenhe em *decifrar* a escrita do mundo. Ao contrário de Kant, para quem a noção de coisa em si funciona sobretudo como uma espécie de corolário de sua teoria transcendental da experiência, estando portanto subordinada a esta enquanto *conceito-limite*, Schopenhauer concebe sua coisa em si como o *fundamento explicativo* de todo fenômeno, isto é, como o *não-fenômico* que *se manifesta primordialmente* no fenômeno segundo diferentes graus de objetivação e complexidade⁵. Com isso, sua teoria transcendental da individuação termina por assumir uma posição secundária frente aos desdobramentos de sua concepção da coisa em si, uma vez que nesse contexto o mundo como representação deve ser entendido como tendo uma *origem metafísica*⁶.

Esse aspecto se torna ainda mais evidente se temos em mente que a forma como Schopenhauer articula os predicados da vontade em oposição aos predicados da representação implica um ultrapassamento dos limites estabelecidos pela filosofia transcendental, e isso na medida em que reivindica legitimidade para uma explanação teórica da natureza que concerne a um domínio de objetos cujos traços estruturais não podem ser reconduzidos a nenhum tipo de “subjetividade transcendental”. Nesse sentido, podemos dizer, por um lado, que o idealismo de Schopenhauer não é transcendental no sentido kantiano; por outro, ele tampouco pode ser definido como um tipo de idealismo objetivo, uma vez que a vontade deve ser entendida como totalmente estranha às formas segundo as quais o

⁵ Cf. Gardner 1999, p. 395.

⁶ Rudolf Malter observa a esse respeito que, com a entrada em cena da metafísica da vontade, o “transcendentalismo da representação” (que corresponde ao lugar ocupado pelo idealismo subjetivo de Kant no sistema schopenhauriano) “perde seu significado autônomo”. Tão logo ela está em jogo, “torna-se clara por um lado a função preparatória da filosofia transcendental kantiana, por outro sua superação” (Malter 1991, p. 244s.) A metafísica da vontade “define o transcendentalismo como a disciplina secundária” (Malter 1991., p. 262). O complexo desenvolvimento da argumentação de Malter acerca do lugar do transcendentalismo na filosofia de Schopenhauer será discutido mais a frente.

mundo como representação é construído. Enquanto o transcendentalismo (esteja ele vinculado a um idealismo subjetivo ou a um idealismo objetivo) exige que todos os traços estruturais da natureza sejam remetidos a funções de um certo tipo de subjetividade criadora de formas, a metafísica da vontade de Schopenhauer trata a natureza como manifestação de uma realidade subjacente que é *absolutamente alheia* a qualquer tipo de subjetividade transcendental⁷. Ora, que Schopenhauer, de fato, não pode se vincular a nenhum tipo de idealismo objetivo fica claro tão logo constatamos que uma tal vinculação, como veremos mais a frente, solaparia as bases de sua intuição filosófico-existencial mais essencial, sobre a qual repousa seu pessimismo. No entanto, sua tentativa de conciliar o idealismo subjetivo de cunho kantiano, por um lado, e o realismo da vontade juntamente com a consideração objetiva do intelecto, por outro, permanece um problema não resolvido.

Numa tentativa exemplar de dar uma resposta a essa problemática na filosofia de Schopenhauer e sanar assim a indigestão causada por ela no leitor, Rudolf Malter, em seu livro *Arthur Schopenhauer. Transzendentalphilosophie und Metaphysik des Willens*, argumenta que a primazia do ponto de vista transcendental-idealista não é de modo algum ameaçada pela consideração objetiva do intelecto que entra em cena juntamente com a metafísica da vontade. Para ele, a abordagem metafísica e científica daquilo que podemos chamar de “lado subjetivo da representação” declara apenas que o intelecto é também fenômeno e existe materialmente na medida em que é objetivação da vontade, isto é, vontade tornada visível. Schopenhauer nunca teria deixado dúvidas quanto ao fato de que essa perspectiva objetiva de análise do intelecto, por mais valorosa que ela seja enquanto complemento ao transcendentalismo, só é possível na medida em que a perspectiva idealista (subjetiva) *já está pressuposta*⁸. Não haveria portanto em Schopenhauer nenhuma tendência fundamental ao materialismo capaz de suprimir seu compromisso global com o idealismo transcendental.

Mas essa *dialética morganática* entre idealismo e naturalismo (materialismo) não parece apresentar uma solução satisfatória. Como o próprio Malter observa, Schopenhauer concedeu à fisiologia um papel explicativo muito mais fundamental e abrangente do que havia sido teoricamente e sistematicamente planejado⁹. De todo modo, o mérito incomparável de sua interpretação está no seu esforço em tentar mostrar, de modo extremamente sofisticado, que Schopenhauer jamais abandonou os pressupostos do transcendentalismo e que mesmo sua metafísica da vontade é transcendentalmente concebida. Mas essa interpretação se depara com vários problemas, que analisaremos na sequência.

Para Malter, há pelo menos três razões que nos forcem a alocar o sistema de Schopenhauer como um todo ainda no horizonte próprio da filosofia transcendental: A) a primeira delas concerne ao ponto de partida formal da metafísica da vontade, denominado por Malter de “transcendentalismo da autoconsciência”; B) a segunda (e mais importante para o autor) diz respeito a um entendimento de qual seria a intenção fundamental da filosofia schopenhauriana em seu conjunto e de como essa

⁷ Cf. Gardner 1999, p. 397s.

⁸ Cf. Malter 1991, p. 270.

⁹ *Ibid.*, p. 269 (nota 3).

intenção se realiza no seu sistema: trata-se da justificação soteriológica do transcendentalismo no pensamento de Schopenhauer; C) a terceira (que pode ser vista como um desdobramento da segunda) remete à apropriação feita pelo autor do *Mundo* da teoria platônica das ideias, que Malter qualifica como um “transcendentalismo da essência”¹⁰.

Deixemos de lado aqui, por questões de tempo, a primeira razão apresentada por Malter, isto é, aquela que remete ao que ele chama de transcendentalismo da autoconsciência, e voltemo-nos àquela que parece ser a razão principal de sua interpretação transcendentalista: a justificação soteriológica. Trata-se aqui de uma leitura do sistema schopenhauriano como um todo em termos de uma *doutrina da redenção*. O argumento de Malter pode ser resumido (um tanto quanto grosseiramente) da seguinte forma: para Schopenhauer, o que dá origem à filosofia é o espanto e a perplexidade frente ao sofrimento e à consciência da morte. Há, assim, uma necessidade metafísica que impulsiona o homem ao conhecimento do mundo com o objetivo de desvelar o significado moral da existência e conceder um sentido metafísico ao sofrimento. Desse modo, a necessidade metafísica não seria produto de um interesse meramente teórico. Uma vez que se orienta pela busca de uma significação moral da existência humana, a atividade filosófica estaria de antemão determinada como uma reflexão *eticamente* motivada. Através dela seria possível atribuir um sentido à negatividade do sofrimento e alcançar o objetivo ético final que é a *supressão* do sofrimento. Com isso, a filosofia tem uma origem prática e um fim soteriológico¹¹. O significado filosófico que o conhecimento (entendimento e razão) assume dentro desse contexto é muito superior àquele que lhe é atribuído no contexto particular da filosofia da natureza, no interior da qual ele é visto como mero instrumento da vontade. E isso porque a redenção, isto é, a libertação do sofrimento pela negação da vontade, só é possível por seu intermédio: a *redenção pelo conhecimento* é o momento magno onde a essência é suprimida por seu próprio fenômeno¹². Frente à intenção fundamental da filosofia schopenhauriana, compreendida como doutrina da salvação, a tese do caráter acidental e instrumental do intelecto perde relevo, e o transcendentalismo, elevado a princípio redentor, assume a primeira ordem na hierarquia do sistema.

O recuo da tese do primado da vontade cega frente ao objetivo soteriológico da filosofia de Schopenhauer é o ponto central da argumentação de Malter. O conhecimento é entendido aqui como algo mais primordial, que pode de algum modo suprimir a própria vontade. Que Schopenhauer, contudo, não pode abrir mão da tese do caráter inconsciente e não-cognitivo da vontade, fica claro tão logo constatamos que dessa tese depende sua intuição existencial-filosófica fundamental, qual seja, que a vida é essencialmente sofrimento e que o sofrimento provém da vontade¹³. Caso a vontade comportasse qualidades intencionais, cognitivas e representacionais, o sofrimento não estaria mais metafisicamente fundamentado, pois o caráter de negatividade do mundo provém justamente do fato

¹⁰ Essas razões não são apresentadas pelo autor segundo essa divisão e essa sequência. Trata-se aqui de uma apresentação esquemática segundo a leitura que fazemos de suas teses.

¹¹ Cf. Malter 1991, pp. 18-21.

¹² Cf. Malter 1983, p. 449.

¹³ Ibid., p. 450. Cf. ainda

de que a vontade é um impulso irracional, inconsciente e cego. Que o mundo seja um vale de lágrimas se explica, segundo a tese de Schopenhauer, pelo fato de que “o princípio de seu ser é um princípio sem fundamento (*grundlos*), a saber, uma cega vontade de vida [...], pois somente uma vontade cega, incapaz de ver, poderia se enredar nas circunstâncias nas quais nos flagramos.” (WWV II, p. 662)¹⁴ Por sua vez, a negação da vontade como caminho para a libertação do sofrimento só se torna necessária na medida em que a vontade é cega e, com isso, engendra o sofrimento. Consequentemente, a soteriologia, enquanto doutrina da redenção da vontade, depende logicamente da tese de seu caráter cego e não-cognitivo, ou seja, do dualismo estrito entre vontade e representação. Segundo o que vimos mais acima, porém, este dualismo metafísico é exatamente o que coloca a filosofia schopenhauriana no horizonte de um realismo não-transcendental. Se estivermos corretos quanto a isso, portanto, de acordo com os pressupostos teóricos mais fundamentais de sua doutrina, a filosofia de Schopenhauer não seria transcendental, pois mesmo a doutrina da redenção pelo conhecimento (que é apresentada por Malter como o argumento central em favor do transcendentalismo) depende de uma concepção não-transcendental da relação entre vontade e representação, de modo que essa concepção é logicamente primitiva com relação àquela doutrina.

Podemos aprofundar ainda mais essa problemática a partir de uma consideração da terceira razão apresentada por Malter como justificativa para uma interpretação transcendentalista da metafísica de Schopenhauer: sua teoria das ideias. Com efeito, a elevação do transcendentalismo a princípio redentor é um movimento teórico que se realiza, em um de seus momentos cruciais, através do que Malter chama de *transcendentalismo da essência*, que corresponde à doutrina schopenhauriana das ideias, presente no terceiro livro de sua obra principal. Diferentemente do “transcendentalismo do fenômeno”, que concerne à abordagem do mundo como representação submetido ao princípio de razão por um lado e à abordagem da autoconsciência por outro, a expressão “transcendentalismo da essência” é utilizada por Malter para se referir à tese schopenhauriana da objetivação *mais imediata e adequada* da vontade nas *ideias*. A ideia é, para Schopenhauer, “a única objetividade imediata da vontade”. Enquanto tal, ela é necessariamente “algo conhecido” e encerra em si a forma mais geral da representação: o ser-objeto para um sujeito. Contudo, ela não adentrou a forma do princípio de razão que determina o “conhecimento do sujeito como indivíduo” e, assim, ela é, em termos materiais, “a própria coisa em si (*das ganze Ding an sich* – a coisa em si em sua totalidade)” (MVR I, p. 242). Segundo Malter, o transcendentalismo da essência “está contido nessa concepção da relação entre vontade e ideia.” (Malter 1983, p. 452)

O caráter originário e essencial da “*representacionalização*” (*Vorstellungsgewordensein*) da vontade que se manifesta na ideia implica que aquela vontade atemporal, inespacial e indeterminada “já é originalmente *sujeito*, na medida em que – independentemente da determinação do princípio de razão – ela já se põe diante de si mesma como objeto (“ideia”).” Ora, as ideias só existem na medida

¹⁴ Cf. a esse respeito Gardner 1999, p. 383.

em que a vontade *se intui a si mesma*, e uma vez que elas são eternas, segue-se daí que “a vontade se intui a si mesma desde a eternidade.” (Ibid., p. 453) Para Malter, esse transcendentalismo da essência é o pressuposto mesmo que torna possível o autoconhecimento da vontade no mundo regido pelo princípio de razão. O fato da vontade conhecer a si mesma nesse nível originário é a própria *condição de possibilidade* não somente do mundo representacional em geral, mas também da redenção pelo conhecimento: esta só seria possível “se a vontade já for autoconhecimento” (Ibid).

Mas se a vontade já é autoconhecimento, a tese da ausência absoluta de aspectos cognitivos no âmbito vontade vem a baixo. Se o que dissemos mais acima é correto, então vem a baixo juntamente com essa tese a necessidade da redenção da vontade, e a metafísica de Schopenhauer se torna assim um tipo de idealismo objetivo, posto que a vontade será entendida como uma instância mental-cognitiva (*Geist*). Malter reconhece essa dificuldade fundamental, mas opta por atenuá-la e em certa medida preteri-la em favor do dualismo estabelecido por Schopenhauer desde o início: “que a vontade tenha alcançado na ideia o adequado autoconhecimento significa tão somente: a vontade, que em si e segundo seu significado (“conteúdo” [“*Was*”]) é não-mental (*geistlos*), assumiu a *forma* da representação, sem com isso converter seu “conteúdo” nessa forma.” (Ibid)

Entretanto, a questão que se coloca aqui é a seguinte: como seria possível, dentro do contexto teórico em questão, que a forma da representação *emergisse* repentina e espontaneamente a partir de uma dimensão absolutamente não-representacional? A origem da representação permanece, nesse caso, ininteligível. Nos confrontamos aqui com uma aporia: ou a vontade é aquilo mesmo que representa (isto é, que possui em si a capacidade de representação) – nesse caso a necessidade da redenção não é mais metafisicamente fundada e Schopenhauer se converte em um idealista objetivo; ou não pode haver representação, pois esta jamais poderia ter origem. Trata-se da mesma aporia constatada por Nietzsche, como vimos anteriormente. Com efeito, dois anos após o período de composição das notas sobre Schopenhauer discutidas há pouco, encontramos as seguintes declarações de Nietzsche com relação a esta mesma problemática: “Mas de onde [provém] a representação? Eis o enigma. Naturalmente [ela existe] desde o início, ela não pode ter se originado.” (N 1870, 5[80])

De acordo com essas reflexões, o naturalismo de Schopenhauer, que vê o intelecto como uma função cerebral que surge a partir do desenvolvimento gradual das formações orgânicas, só pode ser legitimado no horizonte do transcendentalismo se o quadro do idealismo subjetivo kantiano for abandonado. O surgimento de um complexo aparato cognitivo no seio da natureza depende da existência de mecanismos intencionais-representacionais temporalmente determinados atuando inconscientemente no âmbito da vontade e constituindo assim uma dimensão de objeto (mesmo que precisemos considerar esses mecanismos como extremamente primitivos). A filosofia da natureza de Schopenhauer, com sua orientação científica, pode ser de fato compreendida como um momento de seu pensamento que é transcendentalmente concebido, de modo que o transcendentalismo assumiria a primeira posição na hierarquia do sistema e colocaria a seu serviço os resultados das ciências naturais. Mas esse movimento teórico só pode ser realizado de modo consequente se estivermos dispostos a

abrir mão daquele dualismo metafísico estrito entre vontade e representação.

REFERÊNCIAS:

BARBERA, S. Eine Quelle der frühen Schopenhauer-Kritik Nietzsches. Rudolf Hayms Aufsatz „Arthur Schopenhauer“. In: Schirmer, A. und Schmidt, R. (Hrsg.) *Entdecken und Verraten. Zu Leben und Werk Friedrich Nietzsches*. Weimar: Verlag Hermann Böhlaus Nachfolger, 1995.

GARDNER, S. Schopenhauer, Will, and the Unconscious. In: Janaway, C. (Hrsg.) *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. Cambridge: Cambridge University Press, 1999.

LOPES, R. *Ceticismo e vida contemplativa em Nietzsche*. Tese de doutorado. Belo Horizonte: UFMG, 2008.

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

_____. Schopenhauers Transzendentalismus. In: *Midwest Studies in Philosophy*, 8, 1983.

NIETZSCHE, F. *Werke. Kritische Gesamtausgabe (KGW)*. Bd. I/4. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin. New York: Walter de Gruyter, 1995.

_____. *Sämtliche Werke. Kritische Studienausgabe (KSA)*. Bd. 7. Hrsg. v. G. Colli und M. Montinari. Berlin: Walter de Gruyter, 1999.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung (WWV)*. In: *Sämtliche Werke*. Hrsg. v. Paul Deussen. München: Piper Verlag, 1911-1926. (Werke auf CD-ROM: *Schopenhauer im Kontext*).

_____. *O mundo como vontade e como representação (MVR)*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: Editora Unesp, 2005.