

A Influência de Schelling sobre Schopenhauer

[Schelling's Influence on Schopenhauer]

Helio Lopes da Silva*

Resumo: Neste artigo investigo as contribuições positivas que a filosofia de Schelling fez ao desenvolvimento do pensamento filosófico de Schopenhauer. Deixando de lado a rejeição desta filosofia por parte do Schopenhauer maduro, examinarei algumas ideias que o jovem Schopenhauer (1811-1813), através da leitura e estudo dos livros de Schelling, poderia ter aceitado, reformulado, e incorporado ao seu pensamento filosófico original.

Palavras-chave: Schopenhauer, Schelling, Influência.

Abstract: In this paper I investigate the positive contributions that Schelling's philosophy have made to the development of Schopenhauer's philosophical thought. Leaving aside Schopenhauer's mature rejection of this philosophy, I will examine some ideas which the young Schopenhauer (1811-1813), through reading and studying Schelling's books, could have accepted, re-formulated, and introduced into his original philosophical thought.

Keywords: Schopenhauer, Schelling, Influence.

Introdução

Schopenhauer sempre manifestou, ao longo de toda sua obra, uma completa rejeição da filosofia de Schelling, assim como da de Fichte e da de Hegel, qualificando-as como tentativas de restauração de uma metafísica dogmática e transcendente que, em vista dos resultados da *Crítica* kantiana, já deveria ter sido considerada como completamente impossível. Mas, enquanto que em relação a Fi-

chte e a Hegel a atitude de Schopenhauer é sempre a de animosidade, e até de desrespeito, em relação a Schelling aquela rejeição é de certa forma mais nuançada, mais amena, em função de motivos que procuraremos descortinar. Já na primeira edição de sua obra-prima, *O Mundo como Vontade e Representação*¹ de 1818-1819, Schopenhauer, depois de desqualificar o idealismo de Fichte como uma tentativa de derivar o objeto a partir do sujeito,

*Professor da Universidade Federal de Ouro Preto (UFOP). Doutor em filosofia pela USP. E-mail: heliolopes2009@bol.com.br. ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2117-4854>.

¹ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol.I e II (Mundo 1 e Mundo2). Frankfurt: Insel Verlag, 1996/ *The World as Will and Representation*. Payne, E.F.J.(trad). New York: Dover Publications, 1969.

“como a teia sai da aranha” , diz que, embora sua filosofia afirme a dependência mútua entre sujeito e objeto enquanto partes constitutivas do mundo como representação, ela não deve ser confundida com a “Filosofia da Identidade” (de Schelling), pois, apesar desta filosofia não tomar como ponto de partida, nem o sujeito, nem o objeto, mas sim a identidade ou indiferença entre ambos num “Absoluto” , tal absoluto, supostamente acessível através de uma “intuição racional” (Vernunft-Anschauung), intuição que, diz desafiadoramente Schopenhauer, *ele não possui*, ao se desdobrar nas duas séries do “Idealismo Transcendental” , onde o objeto é, à maneira de Fichte, extraído do sujeito, e da “Filosofia da Natureza” , onde o sujeito é extraído do objeto, faz com que Schelling esteja na realidade incorporando as duas versões, a idealista e a materialista, do mesmo erro anteriormente denunciado por ele, a saber, o de supor que, entre sujeito e objeto, haja qualquer relação segundo o Princípio de Razão Suficiente. Isso, salienta ironicamente Schopenhauer, é aquilo que ao menos podemos supor a partir do depoimento daquelas pessoas *que se dizem capazes* de tal “intuição racional”

(Mundo1, p. 60/26). Embora Schopenhauer denuncie, assim, o esoterismo envolvido na intuição racional, ou “intelectual” , de Schelling, é bastante significativo que, nesta primeira publicação do seu sistema filosófico completo, Schopenhauer já se defenda, e já se antecipe à suspeita, da aproximação de sua filosofia para com aquela de Schelling.

Apesar desta defesa, o público filosófico, para grande irritação de Schopenhauer, imediatamente detectou semelhanças entre a sua filosofia e a filosofia de Schelling – tal como nos informa Cartwright², praticamente todas as, poucas, resenhas que imediatamente acolheram em 1819 *O Mundo como Vontade e Representação* notaram nele vestígios do pensamento de Schelling (CARTWRIGHT, p. 180 ss) – por exemplo, a resenha feita por Herbart nota que, apesar de Schopenhauer denunciar em Schelling o uso transcendente da forma do tempo, quando este fala num “vir-a-ser” , num “tornar-se” , num “vir à luz a partir da escuridão” , etc., no Absoluto, ele mesmo, ao falar de sua Vontade como vindo a se conhecer no, ou como, mundo, passando de um não-querer originário a um querer, e depois deste, a um querer-nada, estaria “apresentando uma

² CARTWRIGHT, D. Schopenhauer: a biography. (CARTWRIGHT). Cambridge: Cambridge Univ.Press, 2010.

história como se fosse filosofia, de uma maneira semelhante à história natural de Deus de Schelling” (CARTWRIGHT, p. 386). Assim também Safranski, em conexão com o ensaio de Schelling sobre a liberdade, que discutiremos em breve, diz que, dos contemporâneos de Schopenhauer, Schelling foi o que mais se aproximou do conceito schopenhaueriano de vontade³. No mesmo sentido, Rappaport⁴, comentando em 1899 as relações de Schopenhauer para com Espinosa, afirma que:

A filosofia de Schelling, que Schopenhauer pôde aprender em traços gerais através de Schulze em Göttingen, foi para ele objeto de zeloso estudo em Berlim. “Schelling é aquele a quem Schopenhauer, na medida em que se diferencia de Kant e de sua escola, deve seus mais importantes pensamentos”, diz Eduard v. Hartmann em *Gegenwart*, de 1898 (RAPPA-PORT, p. 126)

E, de um modo geral, a impressão de que Schelling já houvera antecipado ideias importantes da sua filosofia foi tal que, em *Parerga e Paralipomena*⁵, o próprio Schopenhauer procurou defender-se da acusação de plágio – diante da observação de que Schelling já havia falado da vontade como o “Ser primal, e coisas parecidas”, Schopenhauer diz, em primeiro lugar, que, dado que ambas as filosofias, a sua e a de Schelling, partem da filosofia de Kant, é natural que hajam semelhanças entre elas. Além disso, continua Schopenhauer, é comum acontecer, na história do pensamento, da descoberta de uma grande ideia por parte de um autor ser antes precedida, em pensadores anteriores, por várias antecipações vagas e nebulosas a seu respeito, por divagações hesitantes proferidas num estado quase sonambúlico. Mas, diz Schopenhauer, o verdadeiro autor de uma ideia é apenas aquele que reconheceu claramente a sua importância, e a explorou em todas as conexões – de fato, acrescenta ele, apenas *após* o verdadeiro autor da ideia ter feito isto, é que a ideia em questão

³ SAFRANSKI, R. Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia. Lagos, W.(trad). São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 582-583.

⁴ RAPPAPORT, S. Spinoza und Schopenhauer. Halle-Wittenberg: Halle Als, 1899.<https://epdf.tips/spinoza-und-schopenhauer.htm> (RAPPA-PORT)

⁵ SCHOPENHAUER, A. Parerga and Paralipomena. Vol.I e II (PP1 e PP2). Payne, E.F.J.(trad). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010.

será *procurada* em autores anteriores – da mesma maneira como é Colombo o descobridor da América, e não algum naufrago que, porventura, pudesse lá ter sido jogado pelas ondas. E, finalmente, conclui Schopenhauer, se for para localizar alguma fonte anterior a ele daquela ideia, não será preciso parar em Schelling, pois vários outros autores da antiguidade já haviam feito alusões a ela (PP1, p. 132-134).

Esta defesa da originalidade de sua obra por parte de Schopenhauer nos parece perfeitamente adequada e suficiente. Apesar disso, e como nota Welchman⁶, ela não é desprovida de uma certa ambiguidade - ela se assemelha, diz Welchman, à famosa piada contada por Freud a respeito do sujeito que, diante da reclamação de que havia devolvido com furos um balde anteriormente tomado emprestado, defendeu-se dizendo, em primeiro lugar, “que já recebera o balde com furos”, e que, em segundo lugar, “quando devolveu o balde este estava intacto” e, finalmente, em terceiro lugar, que “nunca, jamais, tomou emprestado balde algum”. Cada uma destas alegações, tomadas isoladamente, serviria como defesa, mas todas

juntas não, e todas juntas equivalem quase a uma confissão de culpa. É como se, diz Welchman, Schopenhauer estivesse dizendo: “Sou original, mas Schelling também não é”. Mesmo sem ir tão longe, esta observação de Welchman nos serve, no entanto, para notar que Schopenhauer, mesmo defendendo adequadamente a originalidade de sua obra, acaba admitindo algumas semelhanças entre a sua filosofia e a de Schelling. E, de um modo geral, precisamos notar que, no que segue, não estaremos de modo algum interessados em determinar a autoria, ou a prioridade intelectual, de Schelling ou de Schopenhauer relativamente a algumas ideias presentes na filosofia deste último. O que nos interessa é averiguar a maneira como a leitura dos livros de Schelling, realizadas pelo jovem Schopenhauer no período *anterior* à publicação em 1818-1819 de *O Mundo como Vontade e Representação*, possa ter estimulado Schopenhauer na formação de seu pensamento filosófico. Conforme diz acertadamente Gardner, embora Schopenhauer tenha sempre rejeitado as filosofias de Schelling e de Fichte como prolongamentos ilegítimos da filosofia de Kant, e embora tenha ele sempre pretendido

⁶ WELCHMAN, A. Schopenhauer's Understanding of Schelling, (WELCHMAN), p. 03 (<https://www.researchgate.net>)

estar realizando, contra estas duas filosofias, um “retorno a Kant”, é preciso reconhecer que, dado que nos seus anos de formação Schopenhauer não estudou mais nenhum outro filósofo, com exceção de Kant, do que Schelling e Fichte, então este seu retorno a Kant foi um retorno “a partir de Schelling e Fichte”, foi um retorno a partir de ideias que Schopenhauer, seja pela recusa e rejeição, seja pela aceitação e re-elaboração, encontrou na leitura destes filósofos⁷. Dado que o jovem Schopenhauer, já desde 1811, estudava os livros de Schelling, e neles fez anotações importantes, reunidas em seu *Manuscritos Póstumos*⁸, assim como discutiu aspectos da filosofia de Schelling em sua primeira publicação, a edição de 1813 de sua tese doutoral *Sobre a quádrupla raiz do Princípio de Razão Suficiente*⁹, acreditamos poder determinar, a partir deste material, a contribuição positiva do pensamento filosófico de Schelling para a formação da filosofia de Schopenhauer. Embora Schopenhauer já desde

muito cedo tenha feito uma distinção entre os filósofos genuínos, que manifestam um espanto ou admiração diretamente diante do mundo da vida, e aqueles filósofos que, como Fichte, manifestam espanto apenas diante de livros, ou de um sistema filosófico já existente (MR1, p. 81), é preciso reconhecer que, mesmo partindo daquela intuição direta do mundo, a intuição schopenhaueriana precisou ser expressa em conceitos, conceitos que ele não poderia ter encontrado em outro lugar que não nos livros e nos sistemas filosóficos que lhe eram disponíveis.

Consciência “melhor” e intuição intelectual

Um dos pontos em que, segundo alguns comentadores¹⁰, a incipiente filosofia do jovem Schopenhauer se aproxima da de Schelling diz respeito à noção de “consciência melhor” – já desde seus mais precoces manuscritos (1808-1813), Schopenhauer fala

⁷ GARDNER, S. Schopenhauer’s Deconstruction of German Idealism, (GARDNER), p. 03 (<https://www.discovery.ud.ac.uk>)

⁸ SCHOPENHAUER, A. Manuscript Remains. Vol. I e II (MR1 e MR2). Hübscher, A. (ed) e Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Berg, 1988/Aus Arthur Schopenhauer’s handschriften Nachlass. (HN) Früenstadt, J. (ed). Leipzig: Brockhaus, 1864 (<http://books.google.com>)

⁹ SCHOPENHAUER, A. Über die vierfache Wurzel des Satz vom zureichend Grunde (RAIZES). Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum, 1813.

¹⁰ Cf. SEGALA, M. e DE CIAN, N. “What is will?”. In: Schopenhauer-Jahrbuch, 83, 2002, p.06. Cartwright menciona também alguns autores (Kamata, Y., Zint, H., Malter, R., Safranski, R., e Decher, F.) que se dedicaram ao estudo das relações entre a noção de “consciência melhor” do jovem Schopenhauer e a descrição da “intuição intelectual” de Schelling nas Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo (CARTWRIGHT, p. 181-182, n. 5)

de um estado de consciência no qual nós nos retiramos das determinações, principalmente da determinação temporal, da consciência empírica e mundana, e entramos num estado a partir do qual contemplamos calma e serenamente aqueles mesmos objetos e acontecimentos que, no outro estado de consciência, na “consciência empírica”, nos trazem agitação e sofrimento (MR1, p. 8, 14-15, 44, 86). Trata-se daquele estado de espírito que, na fase madura de sua filosofia, constituirá o âmago de suas belas e interessantes descrições do estado de espírito, seja da contemplação estética, seja do êxtase do santo e do asceta. Mas, que este estado “melhor” de consciência do jovem Schopenhauer se aproxime daquilo que Schelling chama de “intuição intelectual”, isto aqueles comentadores afirmam baseados numa passagem da oitava das *Cartas Filosóficas sobre o Dogmatismo e o Criticismo*, passagem que o jovem Schopenhauer anota à margem como “contendo grande e genuína verdade”, onde Schelling, procurando mostrar que a intuição espinosista do absoluto, junto ao anseio por unificação neste absoluto e a anulação de si mesmo, ou a intuição do mundo “sob o aspecto da eternidade”, se baseava na intuição que Espinosa tinha a respeito de si mesmo, diz:

Presente em todos nós há uma capacidade secreta e maravilhosa de retirarmos da mudança e da sucessão do tempo em direção ao nosso ser mais íntimo, que é despido de tudo aquilo que lhe adveio de fora, e de então intuir o eterno em nós mesmos sob a forma da imutabilidade. Esta intuição (*Anschauung*) é a nossa experiência a mais íntima, e apenas dela depende tudo aquilo que sabemos e acreditamos a respeito de um mundo supra-sensível. É esta intuição aquilo que, em primeiro lugar, nos convence de que algo é, no sentido real do termo, ao passo que tudo o mais, para o qual nós *transferimos* esta palavra, apenas *aparece* (*erscheint*) (MR2, p. 347/HN, p. 250 - itálicos de Schelling).

Mas, se é claro que esta descrição por parte de Schelling daquilo que se dá à sua “intuição intelectual” se aproxima bastante daquilo que o jovem Schopenhauer entende como sua “consciência melhor”, é preciso reconhecer que ela se assemelha também, tanto à intuição

“mais alta” de Fichte, cujos cursos foram presenciados pelo jovem Schopenhauer em 1811-1812 (MR2, p. 79-80), como à, acima mencionada, intuição ou conhecimento de “terceiro gênero” de Espinosa (MR1, p. 306). Pode-se dizer que a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer coincide perfeitamente com aquilo que Schelling, Fichte e Espinosa dizem a respeito da intuição do mundo supra-sensível, ou com aquilo que estes chamarão de “Absoluto”, mas, diferentemente destes, Schopenhauer, ao menos nestes anos iniciais de formação de seu pensamento filosófico, recusa-se a colocar este mundo supra-sensível como *fundamento* do mundo sensível, ele recusa-se a derivar a “consciência empírica” a partir da sua “consciência melhor”, assim como incansavelmente qualifica como transcendente e contraditória as tentativas de Fichte e Schelling no sentido de derivar a consciência empírica a partir do “Absoluto” - pois, segundo ele, qualquer derivação deste tipo precisará se valer de relações (temporais, causais, de fundamento-consequência, etc.) que só existem na, e são condições apenas da, consciência empírica, e não se pode colocar duas coisas em relação segundo os termos de uma relação que é válida apenas para uma delas (MR1, p. 20, 37,

72-73; MR2, p. 385-385, 429-430, 436). Pode-se, assim, dizer que, de um modo geral, o jovem Schopenhauer concorda com Schelling (e com Fichte também) em que (1) é possível uma intuição do supra-sensível (tanto do Eu quanto do mundo) enquanto atemporal, e que (2) o mundo sensível e temporal apresenta-se como “vazio e irreal”, como uma mera “aparência”, tal como mencionado acima, mas ele rejeita a tentativa de Schelling (e de Fichte) de suprir este vazio e irrealidade do mundo sensível mediante uma derivação deste mundo sensível a partir do mundo supra-sensível, ou mediante uma fundamentação daquele mundo sensível neste mundo supra-sensível.

É assim, e em particular no que diz respeito a Schelling, que Schopenhauer, já em sua primeira publicação, a *Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de 1813, diz que, se a *Naturphilosophie* pretende, com sua “identidade entre subjetivo e objetivo”, significar a mera dependência mútua entre sujeito e objeto enquanto pressupostos por toda aplicação do Princípio de Razão Suficiente, então, diz Schopenhauer, ele “estaria de acordo” com ela, se bem que para isso não é preciso nenhuma intuição intelectual (*intellektuale Anschauung*), mas sim a mera reflexão (Be-

sinnen), a mesma reflexão que nos mostra, por exemplo, as expressões “pai” e “filho” como mutuamente dependentes. Daí, continua Schopenhauer, que, quando se faz abstração de toda determinação do ser-objeto, assim como de todas as faculdades do ser-sujeito, restarão, de cada lado, apenas um “x” e um “y”; e, se quisermos, ainda assim, afirmá-los como idênticos, estaremos, além da duvidosa “vantagem” de trocar duas incognitas por uma só, aplicando uma categoria, a categoria da identidade, que, no entanto, foi eliminada por aquela abstração, e que é condição apenas do ser-objeto, e não do ser-sujeito. Ou seja, não é possível derivar, nem o objeto, nem o sujeito, a partir disto que Schelling chama de “identidade sujeito-objeto”, pois qualquer derivação deste tipo precisará se valer, seja de categorias que pertencem apenas ao sujeito (se houver alguma categoria que, de fato, seja aplicável ao sujeito), seja de categorias que pertencem apenas ao objeto (RAIZES, p. 108-111). Mas, ao contrário do tom respeitoso e cauteloso¹¹ adotado pelo jovem Schopenhauer nesta

sua tese doutoral, as anotações feitas por ele aos livros de Schelling são, a este respeito, bem mais incisivas – por exemplo, numa anotação ao *Sobre o Eu como o princípio da filosofia*, Schopenhauer diz que, na concepção de uma existência qualquer, já pressupomos a dualidade representante-representado, e que, se quisermos falar de um ser que existe fora de toda relação, que existe em si, por si, a partir de si, e por nada fora de si, etc., estaremos falando de algo completamente inconcebível (MR2, p. 342-3). Da mesma maneira, numa longa anotação ao *Sistema do Idealismo Transcendental*¹², o jovem Schopenhauer diz que, dado que a dualidade sujeito-objeto não é causa da, mas sim é analiticamente idêntica à, consciência empírica, a pergunta de Schelling, sobre se o objetivo precede o subjetivo ou, ao contrário, o subjetivo precede o objetivo, esta pergunta é sem-sentido, já que anterior e posterior, causa e efeito, já pressupõem a consciência empírica e, com esta, aquela dualidade sujeito-objeto. Tomar qualquer um desses dois, isoladamente, para daí tentar deri-

¹¹ Cartwright sugere que o tom cauteloso adotado por Schopenhauer em relação a Schelling nesta tese doutoral deveu-se ao fato de Schopenhauer estar se dirigindo à Academia, e de não querer ferir alguma suscetibilidade de seus avaliadores (CARTWRIGHT, p. 196). De fato, porém, e como já mencionamos, sua atitude, mesmo em suas anotações privadas, em relação a Schelling é bem mais amena do que aquela manifesta em relação a Fichte ou a Hegel.

¹² SCHELLING, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000 (SCHELLING-SISTEMA)

var o outro é uma tarefa contraditória e impossível, pois, ao desvincular um do outro, estaremos abolindo a própria consciência – ou, dito de outro modo, tentar pensar um “sujeito” que não seja algo que representa um objeto, ou um “objeto” que não seja algo representado por um sujeito, é tentar algo impossível e contraditório (MR2, p. 378-379). As relações anterior-posterior, causa-efeito, etc., aplicam-se apenas a objetos, mas não à relação sujeito-objeto (MR2, p. 380), e, diz Schopenhauer, “*que o sujeito mesmo se torne objeto* (Schelling usa a expressão: “Sich-selbst-Objekt-Werden des Subjektiven” – SCHELLING-SISTEMA, p. 15), *esta é a mais monstruosa contradição jamais formulada*, pois objeto e sujeito só são concebíveis um em referência ao outro, e esta referência é sua única característica” (MR2, p. 381). O sujeito, diz Schopenhauer, *nunca* pode tornar-se objeto, e isto devido à razão muito simples de que, fosse este o caso, então já não haveria nenhum sujeito *para quem* este objeto (em que se transformou o sujeito) seria *objeto* (MR2, p. 383). Assim, a filosofia da identidade subjetivo-objetivo de Schelling é em muitas passagens destes manuscritos denunciada pelo jovem Schopenhauer como um empreendimento contraditório, que pro-

cura apreender conceitualmente o supra-sensível, assim como sua relação para com o sensível, através de relações que são pertinentes apenas a este último domínio – por exemplo, quando Schelling procura fazer o tempo surgir a partir da eternidade, o relativo a partir do absoluto, o finito a partir do infinito, ele está, diz Schopenhauer, simplesmente abolindo o princípio de não-contradição (MR2, p. 340) e fazendo um uso transcendente (MR2, p. 376, 385) de relações que, embora sejam condições *a priori* da consciência empírica, para além dela não se estendem, como já havia ensinado Kant.

Ao fazer tais objeções, o jovem Schopenhauer parece não ter compreendido, ou, melhor, não ter aceitado, mesmo que de forma não muito clara e explícita para si mesmo, a principal motivação da elaboração filosófica de Schelling – pois este concordaria com aquela afirmação da tese doutoral de Schopenhauer, no sentido de que toda determinação do sujeito *não* é uma determinação do objeto, e toda determinação do objeto *não* é uma determinação do sujeito. Mas, diria Schelling, o que é preciso explicar é justamente o *encontro*, a “síntese”, de ambos no *conhecimento*, e é este problema acerca das condições de possibilidade do conhecimento

sintético, problema que, segundo Kant, a sua *Crítica da Razão Pura* procurara resolver. Para explicar como sujeito e objeto se encontram um ao outro no conhecimento sintético (ou, mais precisamente, como se dá o encontro entre a “unicidade” do Entendimento e a “multiplicidade” do dado proveniente da Sensibilidade), e como o elemento comum a ambos, que permitiria sua síntese ou união, não pode provir, nem de um, nem de outro, tomados isoladamente, então será preciso admitir que, antes, no “absoluto”, eles eram idênticos, e que, depois de uma cisão aí ocorrida, eles agora são juntados novamente por aquele juízo sintético, de modo que tal juízo só pode, diz Schelling, ser compreendido como uma restauração daquela identidade e unidade perdida – a síntese empírica entre o sujeito e o objeto condicionados, assim, só é possível enquanto restauração da síntese e identidade incondicionada sujeito-objeto. O mesmo ocorre, continuaria Schelling, com os objetos conectados pelo Princípio de Razão Suficiente, de que trata aquela tese doutoral de Schopenhauer – a *necessidade* com que este princípio conecta seus objetos (fundamento-consequência, causa-efeito, etc.) só pode ser explicada mediante referência a um “absoluto” anterior, onde estes ob-

jetos seriam idênticos entre si, e que forneceria assim a explicação *transcendental* da necessidade de sua conexão. Mas o jovem Schopenhauer, já nesta sua tese doutoral de 1813, e embora ele não se enderece explicitamente a esta questão, dá mostras de que recusaria estes desenvolvimentos do empreendimento filosófico de Schelling (e de Fichte também) – falando da exigência de uma “prova” do Princípio de Razão Suficiente, ele diz que toda prova é o remontar de algo duvidoso a algo admitido, e, se pedirmos uma prova deste admitido, chegaremos ultimamente a proposições que são, simplesmente, a condição de todo o pensar e conhecer, e que são mesmo aquilo em que consistem o próprio pensar e conhecer, de modo que a certeza (*Gewissheit*) nada mais é que a concordância com estas proposições, e não pode ser remontada a proposições mais certas do que estas (RAIZES, p. 20). E, um pouco mais adiante, o jovem Schopenhauer já manifesta uma recusa de todo o empreendimento *transcendental* kantiano de que Schelling (e Fichte) se pretendem herdeiros:

Desde a Dedução das Categorias de Kant (...) parece quase não haver nada de mais originário e imediato que já não tenha

sido deduzido *a priori*. Tais coisas, cujo remontar aos seus fundamentos nenhuma época anterior imaginava ser possível, deu a ocasião para que Goethe dissesse: ‘O filósofo chega, e nos demonstra que assim precisava ser’ (RAIZES, p. 25)

Apesar desta rejeição, que na fase madura de sua filosofia se tornará completamente explícita, da pretensão *fundacionista* que a filosofia de Schelling compartilha com a filosofia do Idealismo alemão como um todo, vemos, no entanto, o jovem Schopenhauer, numa anotação ao “adendo à Introdução” às *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, descortinar aquilo que estaria por detrás desta concepção de Schelling a respeito da coincidência do absolutamente ideal (o saber filosófico como saber absoluto) com o absolutamente real (o próprio Absoluto):

(...) pois, quando adentrarmos profundamente em nós mesmos, constatamos que (...) *o tempo nos é inessencial, tal como o é a divisão de nossa consciência em sujeito e objeto*; nós sentimos até mesmo um anseio (Sehnsucht) de nos

livrarmos de todas estas determinações (este é, me parece, *o fundamento de todo esforço filosófico genuíno*)(...) mas só podemos ir ao ponto de dizer que precisa haver um estado no qual não há, nem sujeito, nem objeto, e, portanto, não há nada de análogo à minha consciência atual; e, embora haja nele um esforço e pressentimento (Vorgefühl) destes, nunca pode ser-lhe especificado um *conceito*, justamente porque ele está acima e além de todo Entendimento.(MR2, p. 360; HN, p. 212 -itálicos nossos)

De fato, a “consciência melhor” do jovem Schopenhauer também não inclui, nem tempo, nem sujeito, nem objeto (MR1, p. 73-74) de modo que, segundo ele, o erro de Schelling estaria, não na afirmação da possibilidade de tal intuição do supra-sensível, mas sim no querer colocá-la em relação com a consciência atual ou empírica mediante categorias que só são válidas para esta última consciência. Em particular, o jovem Schopenhauer recusa a tentativa de apreender este supra-sensível através de *conceitos*. É assim que, numa anotação ao *Filosofia e Re-*

ligião, Schopenhauer, discutindo a afirmação de Schelling no sentido de que, antes e ainda na ausência de uma *intuição* direta do Infinito, a razão filosófica, através de seus conceitos, não pode fazer outra coisa que não uma alusão indireta a este, mediante a constatação “do vazio e irrealidade de todos os contrastes finitos”, diz:

Bom, e inteiramente de acordo com minha opinião!. Mas então que a filosofia se contente em mostrar a natureza limitada do Entendimento, como fez Kant, e acrescenta que há em nós uma faculdade inteiramente diferente do Entendimento (...) Mas que ela não leve este (Entendimento) a pôr o absoluto como um *conceito*, e dar dele explicações que não passam de impossibilidades lógicas (...) (MR2, p. 372 - itálicos nossos)

Assim, diz Schopenhauer, ao invés de, corretamente, dizer “aqui termina o domínio do Entendimento e começa o da consciência melhor”, Schelling diz que “em Deus o sujeito é o objeto, o geral é o particular” e, como tais sentenças violam o princípio de

não-contradição, nada é concebido realmente por seu intermédio, embora elas possam ser proferidas, da mesma maneira como pode-se desenhar um edifício que não se sustenta de acordo com a lei da gravidade (MR2, p. 374). Para o jovem Schopenhauer a Razão, em particular, a Razão filosófica, tem, através de seus conceitos, apenas esta função de, ao fazer uma apresentação *negativa* da “consciência melhor” (*não* está no tempo, *não* está no espaço, *não* está em nenhuma conexão através do Princípio de Razão Suficiente, etc.) na consciência empírica, fazer com que esta tenha ao menos o pressentimento de que, além e acima dela, há uma outra consciência, uma consciência “melhor” que ela (MR1, p. 23-24, 53-54). E é por isso que ele, acima, concorda com a afirmação de Schelling, no sentido de a razão filosófica deve se limitar à tarefa de demonstrar o vazio e irrealidade dos contrastes estabelecidos pelo Entendimento. Mas, para ele, a razão filosófica deve parar aí, mantendo-se assim como o verdadeiro “criticismo”, o que, segundo ele, não é o que ocorre em Schelling, que procura estabelecer uma ponte ou uma união entre estes dois mundos, o sensível e o supra-sensível, que falam linguagens tão incomensuráveis entre si, produzindo então uma con-

fusão “babilônica” de linguagens, sem se dar conta de que “união” já é um conceito inexoravelmente ligado ao mundo espaço-temporal, e, portanto, aplicável apenas ao mundo sensível (MR1, p. 37)

Mas, em relação à “intuição intelectual” de Schelling, o jovem Schopenhauer, em conexão com o *Tratado para o esclarecimento do Idealismo da Doutrina da Ciência*, a recusa, e a diferencia de sua noção de “consciência melhor” na medida em que, segundo ele, a intuição de Schelling dependeria do cultivo do Entendimento (Verstandeskultur), que está sujeito a várias circunstâncias acidentais, e da vontade empírica, ou da “escolha do arbítrio (Willkühr) através de conceitos”, ao passo que sua “consciência melhor” não depende destes, embora dependa de uma “vontade pura” (reinen Willen) (MR2, p. 350-351/HN, p. 256; MR2, p. 373/ HN, p. 230). Mas, tal como exposta por Schelling, estas conclusões do jovem Schopenhauer parecem não serem muito exatas – segundo Schelling,

(A intuição intelectual) é uma intuição cujo objeto é uma *ação originária* (ursprüngliches Handeln), e, de fato, é uma intuição que não podemos *tentar despertar* em outras pessoas de início através de

conceitos (Befriffe), mas que estamos justificados em *exigir a priori* de todos, porque é uma ação sem a qual a *lei moral*, em outras palavras, um comando *positiva e incondicionalmente imposto a todas as pessoas* na mera qualidade de sua natureza humana, lhe seria inteiramente ininteligível. (MR2, p. 350; HN, p. 255 - itálicos de Schelling)

Schelling parece aqui afastar de sua intuição intelectual, tanto a necessidade de um cultivo do Entendimento, como a ação arbitrária possível através de conceitos – para ele, a pessoa *deve* ser capaz de tal intuição apenas em função de sua qualidade de ser humano, em função de, como tal, ver-se obrigada ou submetida a um comando moral incondicional (a autonomia conectada ao “imperativo categórico” de Kant). Assim, diz Schelling, embora ele exprima aquela ação originária como uma *proposição* fundamental (Grundsatz), em relação à pessoa *com quem ele fala*, trata-se de um *postulado* (uma ordem para realizar uma ação, tal como o postulado da geometria “trace uma linha tal...”), e “quem quer que seja incapaz de cumpri-lo, ao menos *deveria* ser capaz de cumpri-

lo”, ao que o jovem Schopenhauer objeta ironicamente: “Este é um novo uso da expressão ‘postulado’ teórico: ou você admite que seu representar é uma ação originária sua sobre você mesmo, ou você é um canalha (Schurke)!” (MR2, p. 350/ HN, p. 255). Ora, podemos ver aqui a maneira como, embora rejeite este ponto de partida da filosofia de Schelling (e de Fichte também), embora rejeite o esoterismo de seus postulados – pois, diante da ordem, proferida por Schelling e Fichte, para que se efetue ou se realize tal ação, a pessoa não sabe decidir entre o “realizei a ação, mas encontrei resultados diferentes” e o “não cheguei, realmente, a realizar a ação”, e esta é a fonte das constantes críticas de Schopenhauer a Schelling e a Fichte no sentido de que estes se dirigem apenas a um grupo de pessoas “convertidas” - não há uma diferença no conteúdo entre ambas as intuições, pois, diz Schelling:

Este princípio íntimo não é outro que não a ação originária do espírito sobre si mesmo, a autonomia originária, que, vista de um ponto de vista teórico, é um *representar* (Vorstellen) ou, o que é o mesmo, o construir de coisas finitas (Construiren endli-

cher Dinge), e visto de um ponto de vista prático é um *querer* (Wollen) (HN, p.255 - itálicos nossos)

Representação e Vontade são apresentados aqui ao jovem Schopenhauer como dois aspectos daquela ação originária dada à intuição intelectual de Schelling, e, embora Schopenhauer recuse a maneira como Schelling (e Fichte também) a pretende estabelecer – é como se Schopenhauer, diante do postulado em questão, o encarasse da mesma forma como Freud considerou uma possível objeção concernente ao caráter arbitrário das interpretações psicanalíticas: “lancemos um moeda, se der cara, eu ganho, se der coroa, você perde” – parece bastante plausível supor que estes desenvolvimentos da filosofia de Schelling tenham, posteriormente, contribuído para formulação por parte de Schopenhauer de seu pensamento filosófico original. Voltaremos a este ponto quando, mais adiante, discutirmos as anotações feitas por Schopenhauer nas *Ideias para uma Filosofia da Natureza* de Schelling.

As investigações sobre a liberdade de Schelling

Antes disso, porém, precisamos considerar o objeto que provocou aquela defesa, realizada por Schopenhauer no *Parerga e Paralipomena*, da originalidade de sua obra frente à observação de que Schelling já houvera avançado a ideia da vontade como o “Ser primal”. Constataremos que, embora Schelling avance aí ideias que claramente serão incorporadas por Schopenhauer à sua filosofia, não há como recusar a defesa de Schopenhauer, no sentido de que tais ideias encontram expressão aí de uma forma muito difusa e nebulosa.

Nas *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*¹³, Schelling, no interior da famosa “controvérsia panteísta”, e contestando a denúncia de Jacobi no sentido de que o panteísmo espinosista conduz inevitavelmente ao fatalismo e à negação da liberdade, começa por apontar que este não é o caso, já que é justamente a preocupação com a liberdade o que, em primeiro lugar, conduz à afirmação do panteísmo – pois, diz Schelling, é de modo a fazer com que a liberdade pessoal não entre em

conflito com a onipotência divina que se chega a afirmar que “estamos em Deus, e não fora dele”. Daí, continua Schelling, não estar o panteísmo necessariamente conectado à negação da liberdade. Mesmo o fatalismo de Espinosa, diz Schelling, é devido, não ao seu panteísmo, não ao fato dele dizer que as coisas estão contidas em Deus, mas sim ao fato dele conceber estas coisas individuais como coisas, submetidas ao mecanicismo. Até mesmo sua noção de vontade, diz Schelling, é a noção de uma coisa (Sache), determinadas por forças externas. Agora, diz Schelling, quando os conceitos fundamentais de Espinosa são espiritualizados (vergeistg) pelo Idealismo, temos a Filosofia da Natureza que, como a parte real do sistema, desaguará na parte ideal, na parte do sistema onde reina a Liberdade:

Admite-se que neste emergir (da liberdade) se encontra o ato potencializador final através do qual o todo da natureza transfigura-se em sentimento, inteligência e, finalmente, em *vontade*. No juízo final e mais alto,

¹³ SCHELLING, F.W.J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press, 2006/ *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit* <http://data.bnf.fr> (SCHELLING-LIBERDADE).

não há outro Ser (Sein) a não ser o querer, ou a *Vontade* (Wollen). A *Vontade é o Ser primal* (Ursein) ao qual unicamente se aplicam todos os predicados do Ser: infundabilidade (Grundlosigkeit), eternidade, independência em relação ao tempo (Unabhängigkeit von der Zeit), auto-afirmação (Selbstbejahung). O todo da filosofia procura apenas dar expressão a isto. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 21/03 - itálicos nossos).

Vemos aqui Schelling anunciar seu Idealismo como resultando de uma inversão do Espinosismo – quando trocamos a “substância” ou a “coisa” de Espinosa pelo “espírito”, ou pela “inteligência”, a *Vontade* se revela, na parte Ideal do sistema, como mais fundamental do que o sentimento, e até mesmo do que a inteligência (Intelligenz). E Schelling alinha, como predicados deste Ser primal, os mesmos predicados que, frequentemente, Schopenhauer atribui à sua *Vontade* metafísica. Não podemos, porém, deixar de dar razão a Schopenhauer quando ele, naquela passagem do *Parerga e Paralipomena*, afirma que estas alusões de Schelling à *vontade* são feitas como que

em meio a um sonho ou delírio, pois Schelling não procura argumentar e demonstrar tal tese à maneira tradicional – tanto é assim que Love e Schmidt qualificam esta passagem das *Investigações* como “extremamente radical e enigmática” (SCHELLING-LIBERDADE, p. 143, n.24). Quando, porém, levamos em consideração a exposição do jovem Schopenhauer a estes devaneios do “naufrago” Schelling, podemos constatar que, ao elaborar sua filosofia, a noção de “*Vontade*” não era, de modo algum, algo completamente ausente nas elaborações filosóficas por ele estudadas.

A seguir, Schelling diz que foi o Idealismo o que nos elevou à posição de obter o primeiro conceito formal de liberdade, mas, apesar disso, diz Schelling, este idealismo ainda é incompleto, pois não basta mostrar, como mostra Fichte, que a “atividade, vida e liberdade” é tudo o que há de verdadeiramente real, mas também é preciso mostrar que tudo, a natureza e o mundo das coisas, possui a atividade, a vida e a liberdade por fundamento. Daí, diz Schelling, antecipando um movimento em relação a Kant exatamente similar àquele a ser posteriormente adotado por Schopenhauer no apêndice “Crítica da Filosofia Kantiana” de *O Mundo como Vontade e Representação* (Mundo1, p.

570/422), que:

Permanecerá sempre algo estranho o fato de que Kant, após primeiro ter distinguido as coisas-em-si dos fenômenos apenas negativamente através da sua (das coisas-em-si) independência em relação ao tempo, e após tratar a independência em relação ao tempo e a liberdade como conceitos correlatos na discussão metafísica da *Crítica da Razão Prática*, não foi adiante no propósito de transferir este único conceito *positivo* do em-si também para as coisas; por este meio teria ele se elevado a um ponto da reflexão mais elevado, situado acima da negatividade que é característica de sua filosofia teórica. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 22-23/04)

Mesmo aceitando aquela defesa da originalidade de seu pensamento, mesmo aceitando que, como dizia Schopenhauer naquela passagem do *Parerga e Paralipomena*, é Colombo o descobridor da América, e não algum naufrago que houvesse divagado sobre este

continente, é preciso reconhecer que Schelling, mesmo que em meio a um sonho ou delírio, esteve muito próximo daquilo que, segundo o próprio Schopenhauer, constitui o ponto inicial e fundamental de sua filosofia – pois, diz Schelling acima, trata-se de transferir ou estender para o em-si das coisas em geral o conceito *positivo* do em-si que, de início, apresenta-se apenas na liberdade e vontade humanas, e é exatamente isto o que, conforme Schopenhauer diz naquele “apêndice” mencionado acima, ele pretende estar avançando como seu mais importante e original acréscimo à, e prolongamento da, doutrina kantiana. Mas, continua Schelling, o panteísmo não foi destruído pelo Idealismo, já que, para o panteísmo tanto faz afirmar que as coisas individuais estão na substância absoluta, e teríamos aí um panteísmo-realista-espinosista, quanto “afirmar que as vontades individuais (einzelne Willen) estão na Vontade primal (Urwillen)”, e aqui teríamos um panteísmo-idealista (SCHELLING-LIBERDADE, p. 22-23/04). Assim, diz Schelling, não devemos esperar que as mais importantes questões sobre a liberdade sejam resolvidas, quer pelo idealismo, quer pelo realismo, tomados isoladamente. E a questão mais importante acerca

da liberdade, diz Schelling, é a questão do Mal – pois, ou o Mal representa algo de positivo (e não, tal como ocorre na maioria das “teodiceias” tradicionais, uma mera ausência ou privação do Bem), e neste caso o Mal teria que ser colocado “no interior da substância infinita ou da Vontade primal (Urwillen) mesma”, ou a realidade e positividade do Mal deveria, de alguma maneira, ser negada, caso em que seria negado também o conceito real de liberdade, já que esta precisa ser, também, liberdade para o Mal (SCHELLING-LIBERDADE, p. 23/04)

Não pretendemos examinar a maneira como Schelling procura, através da distinção entre o Ser, na medida em que existe, e o Ser, na medida em que é mero fundamento (Grund) da existência¹⁴, resolver este grande problema do Mal com que se ocupa a Teodicéia. Do ponto de vista da evolução do pensamento do jovem Schopenhauer é preciso considerar que, falando deste fundamento das coisas “em Deus que não é Deus mesmo”, ou falando da Natureza,

Schelling o caracteriza como um anseio (Sehnsucht), que quer dar nascimento à unidade infundada, ao Uno, a Deus, mas que não é esta unidade mesma:

Daí que ele é, considerado por si mesmo, também Vontade (Wille); mas *Vontade na qual não há nenhum Entendimento* (Verstand), e, por esta razão, não é uma vontade completa e independente (...) Apesar disso, ele é uma Vontade de Entendimento, a saber, é um anseio e desejo deste último; ele não é uma vontade *consciente*, mas sim uma vontade premonitória (ahnender Wille), cuja premonição é o Entendimento (...) Foi a partir deste algo desprovido de Entendimento (Verstandlosen) que o Entendimento, no sentido próprio, nasceu. (SCHELLING-LIBERDADE, p. 28-29/05)

¹⁴ Na terceira edição (1847) de sua *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* Schopenhauer dirá que esta distinção de Schelling nada mais é do que um aprofundamento da confusão, de que Espinosa também foi vítima, relativamente ao argumento ontológico de Descartes – enquanto Espinosa teria, indevidamente, assimilado a relação causa-efeito à relação fundamento-consequência, Schelling, tentando tornar mais “real” esta última relação, teria procurado separar, em Deus, o “fundamento” da “consequência”, o que lhe permitirá falar, como falará a seguir, de um “fundamento em Deus que não é Deus mesmo”. Nesta ocasião Schopenhauer, além de dizer que Schelling nisto está simplesmente plagiando J.Böhme, pretende ter descoberto a fonte (os “Valencianos”, uma seita herética do sec.II d.C.) de que se valeu o próprio Böhme. Cf. SCHOPENHAUER, A. *The Fourfold Roots of the Principle of Sufficient Reason*. Hillebrand, K.(trad). London: G.Bell and Sons, 1903. p.18.

- itálicos nossos).

Gardiner, no artigo já mencionado, enfatiza, em conexão com esta passagem das *Investigações*, que o fato de Schelling falar aqui de uma vontade “cega” em nada depõe contra a originalidade da concepção schopenhaueriana de vontade, já que esta vontade de Schelling é completamente voltada em direção ao Entendimento (GARDINER, p. 19). Além disso, continua Gardner, apesar de Schelling ser aqui pioneiro na afirmação da positividade do Mal, este Mal, para ele, é apenas o mal moral humano, e não, tal como ocorrem em Schopenhauer, é algo inscrito na própria essência do mundo (GARDINER, p. 38). De fato, talvez pudéssemos dizer que, embora Schelling afirme a positividade do Mal, ele não chega, em momento algum, a afirmar, como afirmará Schopenhauer, a *negatividade* do Bem, o fato do Bem ser apenas a ausência ou privação de um Mal positivo. Apesar desta diferença, não pode haver dúvida alguma de que estas elaborações de Schelling, estudadas pelo jovem Schopenhauer em 1812, devem ter deixado algumas marcas em seu pensamento filosófico, se bem que, em suas anotações a esta obra de Schelling, o jovem Schopenhauer se mostre bastante crítico: segundo ele, embora nela hajam, “aqui e ali”, algumas

observações verdadeiras, Schelling, ao querer adaptar a essência atemporal do homem às condições de sua aparição fenomenal no tempo, acaba produzindo “absurdidades monstruosas”, e, de um modo geral, estas *Investigações* de Schelling seriam apenas uma re-elaboração (para não dizer plágio) daquilo que, em J. Böhme, correspondia a uma intuição viva e direta da verdade (MR2, p. 353-354).

Em sua primeira publicação, *A Quádrupla Raiz do Princípio de Razão Suficiente* de 1813, o jovem Schopenhauer, procurando atribuir à relação motivo-ação, ou à Lei da Motivação, a mesma necessidade que vigora nas outras três figuras do Princípio de Razão Suficiente, recorre, numa seção inteiramente excluída das edições posteriores desta obra, à doutrina kantiana do caráter “inteligível” enquanto contraposto ao caráter “empírico”, e, a este respeito, ele não economiza elogios a Kant e a Schelling – Kant teria dado uma explicação desta distinção, assim como da relação da liberdade para com a natureza, que, diz o jovem Schopenhauer, é uma das mais admiráveis peças da sabedoria de que é capaz o espírito humano, ao passo que Schelling teria dado, desta explicação kantiana, uma “apresentação altamente esclarecedora” em suas *In-*

investigações sobre a Liberdade (RAIZES, p. 119-120). De fato, o leitor de Schopenhauer, ao deparar-se com estas páginas (SCHELLING-LIBERDADE, p. 49 ss./10 ss.) das *Investigações* em que Schelling faz a apresentação da doutrina de Kant (é bem verdade que, como nota asperamente o jovem Schopenhauer, Schelling não menciona o nome de Kant) a respeito do caráter “inteligível”, e da coexistência da liberdade com a necessidade natural, não poderá deixar de reconhecer o quanto as exposições acerca dos mesmos temas por parte de Schopenhauer (por exemplo, na seção 55 de *O Mundo como Vontade e Representação*, assim como em seus ensaios *Sobre a Liberdade da Vontade* e *Sobre o Fundamento da Moral*¹⁵) devem a ela, e o quanto os elogios, mencionados acima, a Kant e a Schelling feitos pelo jovem Schopenhauer em sua tese doutoral eram realmente justificados e sinceros. A única coisa que, em toda esta apresentação, é rejeitado por Schopenhauer é que ela seja *realmente* de Schelling, isto é, ele incessantemente acusa Schelling de estar querendo passar como de sua autoria uma doutrina que, de fato, é de Kant. Mas, dado que, a respeito desta

doutrina, Schopenhauer não reivindica nenhuma originalidade, dado que ele, confessadamente, a aceita integralmente, se não de Schelling, ao menos de Kant, não precisamos nos deter em sua análise. Mesmo porque, parece-nos, é em conexão com a leitura de outra obra de Schelling, as *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, que se encontra a principal contribuição deste ao desenvolvimento do pensamento filosófico do jovem Schopenhauer.

As ideias para uma filosofia da natureza de Schelling

Tal como nos informa Cartwright, o jovem Schopenhauer, antes ainda de frequentar seu primeiro curso de filosofia, o curso de Schulze em 1810, retirou na biblioteca da Universidade de Göttingen, além do *A Alma do Mundo*, também as *Ideias para uma Filosofia da Natureza*¹⁶ de Schelling (CARTWRIGHT, p. 147, n. 21). Já nos referimos ao modo como, comentando o “adendo” à *Introdução* a esta obra, que trata da “Exposição da Ideia Universal da Filosofia em geral” (SCHELLING-NATUREZA, p.65-88), o jovem

¹⁵ SCHOPENHAUER, A. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad.). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010, p. 73 ss, 183 ss..

¹⁶ SCHELLING, F.W.J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. (2ª ed.) Landshut: P.Krüll, 1803.(SCHELLING-NATUREZA)

Schopenhauer entrevê como por detrás desta exposição a intuição de sua “consciência melhor”, a intuição de nós mesmos como num estado em que o tempo, e a distinção entre sujeito e objeto, deixam de importar. Mas tal estado, dizia lá Schopenhauer, não tem nada de análogo à consciência empírica e atual, e está para além de toda apreensão possível através de conceitos do Entendimento. E, conforme vimos, o que o jovem Schopenhauer recusa de Schelling é a tentativa de colocar esta “indiferença” entre sujeito e objeto como fundamento da consciência empírica, é a tentativa, segundo Schopenhauer, levada a efeito por Schelling neste “adendo”, de mostrar como este Uno, em primeiro lugar, passa perpetuamente como o infinito no finito e, em segundo lugar, ao mesmo tempo volta como o finito no infinito e, por último e em terceiro lugar, mantém-se eternamente numa identidade e unidade absoluta consigo mesmo. Isto tudo, conclui o jovem Schopenhauer, não passa de uma paródia da “santíssima trindade” (1-Deus-filho; 2-Espírito Santo; 3-Deus-pai), cuja necessidade não pode ser demonstrada, e que é obtida mediante a abolição do princípio de não-contradição (MR2, p. 360-361).

Apesar desta rejeição do pro-

cedimento básico da filosofia de Schelling, e da tentativa de até mesmo ridicularizá-lo, há, no entanto, nesta obra de Schelling um capítulo que, parece-nos, deve ter vivamente impressionado o jovem Schopenhauer – trata-se do capítulo IV, intitulado “Primeira origem do conceito de matéria a partir da natureza da intuição e do espírito humano”. Nele, Schelling começa dizendo que o fracasso na tentativa de explicar a força de atração (Anziehung) através de causas físicas leva à conclusão de que o conceito de tais forças não obtém sua certificação (Beglaubigung) no interior destas próprias ciências físicas, mas, sim, numa ciência “mais alta” – estas ciências físicas precisam, assim, confessar que se apoiam em princípios que lhe são fornecidos por outra ciência. E, no entanto, a impressão de que as forças de atração e repulsão pertencem à essência (Wesen) da matéria já deveria, diz Schelling, ter feito com que os investigadores da natureza se perguntassem sobre a origem do conceito de matéria – pois “as forças (Kräfte) não são algo que aconteça de ser apresentável (darstellbar) na intuição” (SCHELLING-NATUREZA, p. 299-300). Mas, a confiança nos conceitos de atração e repulsão é tal que eles precisam ser, senão objetos (Gegenstände) da intuição, ao menos condições

de possibilidade de todo conhecimento objetivo. Trata-se, portanto, diz Schelling, de uma discussão *transcendental* do conceito de matéria em geral, que começa por perguntar: “de onde vem o conceito de força atrativa e repulsiva?”:

Dos raciocínios (Schlüssen), responder-se-á talvez, e com isto se acredita ter posto fim à questão. O *conceito* de força eu devo, é claro, aos raciocínios que fiz. Só que *conceitos* são *meras sombras projetadas (Schattenrisse) da realidade*. Eles compõem uma faculdade útil, o *Entendimento, que só entra em cena quando a realidade já está aí*, e que só compreende, agarra/conceitua (begreift) e fixa aquilo que só uma (outra) faculdade criadora pôde produzir em seu lugar.(SCHELLING-NATUREZA, p. 301 - itálicos nossos)

Ora, Schelling parece aqui caracterizar os *conceitos* de uma maneira muito semelhante àquela a ser posteriormente adotada por Schopenhauer – os *conceitos*, próprios a uma faculdade útil, são *sombras projetadas a partir de*

uma realidade apreendida, ou produzida, em outra instância – daí Schelling dizer, a seguir, que os homens, cuja força do espírito é toda voltada à faculdade de fazer conceitos e de analisar conceitos, não conhecem nenhuma realidade (Realität), de modo que a própria pergunta a respeito destas parece sem-sentido. E quem não conhece o real (Reales) em si e fora de si, quem apenas vive em, e joga com, conceitos, aqueles cuja existência própria é apenas um pensamento embaçado (matter Gedanke), estes, diz Schelling, são como cegos que pretendem falar das cores; toda a realidade comportada pelos meros conceitos advém da intuição (Anschauung). Se o todo de nosso saber reposesse, continua Schelling, em conceitos, então nunca poderíamos nos convencer a respeito de alguma realidade – mas afirmamos a matéria como existindo realmente *fora* de nós, e como comportando as forças de atração e repulsão:

Ela (a matéria) não apenas existe para nós realmente, como também é imediatamente dada *sem a mediação de conceitos*, sem nenhuma consciência de nossa liberdade. E nada de outro nos chega imediatamente, a não ser

através da intuição, e, por isso, *a intuição é o que há de mais alto em nosso conhecimento.*(SCHELLING-NATUREZA, p. 303 - itálicos nossos).

É na intuição, diz Schelling, que deve ser encontrado o fundamento pelo qual aquelas forças pertencem à matéria, ou, dito de outro modo, o fundamento pelo qual *o objeto da intuição externa se apresenta como o produto destas forças*, que passam assim a ser entendidas como condições de possibilidade desta intuição externa, e explica a necessidade com a qual as pensamos. Mas, pergunta Schelling, o que é a intuição? Diz-se que a intuição segue-se a uma impressão (Eindruck) externa, mas, continua Schelling, seria melhor perguntar: como é possível haver uma impressão sobre nós? Mesmo a massa (Masse) morta não pode ser atuada (bewirkt) sem que ela atue de volta (zurückewirke). Mas em nós nada atua, sem que essa atuação ou efeito chegue à consciência, de modo que esta impressão não apenas incide sobre uma atividade originária em nós, mas esta atividade mesma precisa permanecer livre para elevar esta impressão à consciência. Daí, diz Schelling:

tam ter esgotado a essência (o fundo) do ser-homem quando remontam tudo em nós ao pensar (Denken) e ao representar (Vorstellen). Só que não se compreende como um tal ser, que originalmente é apenas pensante e representante, poderia ter uma realidade fora de si. Para um tal ser o todo do mundo real (que ainda existe apenas em suas representações) seria um mero pensamento. Que algo exista, e que exista independentemente de mim, isto eu só posso saber na medida em que eu simplesmente sinto *necessário* me representar este algo, e eu não poderia sentir esta necessidade sem, ao mesmo tempo, sentir que sou *originariamente livre* em relação a todo representar, e que *o representar não constitui o meu Ser ou essência* (Wesen) mesma, mas, sim e ao contrário, é apenas uma modificação (Modifikation) de meu Ser. (SCHELLING-NATUREZA, p. 304-305 - Itálicos nossos).

Há filósofos que credi-

Apenas uma atividade livre

em mim, enquanto contraposta àquilo que livremente sobre mim atua, comporta, diz Schelling, a propriedade da efetividade – é só na “força originária de meu Eu” que irrompe a “força do mundo externo”. Mas, por outro lado, e tal como a luz só se torna cor nos corpos sobre os quais incide, apenas nos objetos esta força originária em mim se torna um pensar, um representar auto-consciente. Assim, a consciência e a crença num mundo externo se dão conjuntamente com a consciência e crença em mim mesmo, e vice-versa, e juntas constituem o elemento do todo de nossa vida e atividade. Há homens, continua Schelling, que acreditam que nos certificamos a respeito da realidade apenas através de uma passividade absoluta, mas, de fato, e como mostra a experiência, nos momentos mais altos da intuição o conhecer e o usufruir (Genusses), a atividade e a passividade, ou sofrimento (Leiden), estão numa completa atuação recíproca, de modo que, que eu sofra, isto eu só sei na medida em que sou ativo, e, que eu seja ativo, isto só sei na medida em que sofro. Quanto mais ativo o espírito, diz Schelling, mais alta a sua sensibilidade (Sinn), e vice-versa, quanto mais embotada está a sensibilidade, mais rebaixado se encontra o espírito. Aquilo que é intuído

como outro, é outro, e o que é outro, é intuído como outro. Daí, continua Schelling:

Todo o pensar e representar em nós é necessariamente precedido por uma *atividade originária* que, por *anteceder* todo o pensamento, é, nesta medida, simplesmente *indeterminada* e *ilimitada*. Apenas após algo ser-lhe contraposto, torna-se ela uma atividade *limitada* e, por isso, *determinada* (pensável). Fosse esta atividade de nosso espírito *originalmente* limitada (tal como a imaginam os filósofos que remontam tudo ao pensar e representar), então o espírito nunca poderia *sentir-se limitado*. Ele só sente sua limitação na medida em que, ao mesmo tempo, sente sua *originária ilimitação*.

Sobre esta atividade originária agora atua (...) uma (outra) atividade que lhe é contrária, e que até agora é igualmente completamente indeterminada, de modo que temos *duas atividades que se contrapõem mutuamente como condições necessárias da possibilidade de uma*

intuição. De onde provém esta atividade contrária? (SCHELLING-NATUREZA, p. 306-307 - itálicos de Schelling).

Agora vemos em que sentido o pensar e representar não constitui, conforme dizia Schelling acima, a essência do ser-homem – pois todo representar é um representar determinado e limitado, determinação e limitação que, dado o lema espinosista de que “toda determinação é negação”, só são possíveis através do, e em oposição ao, indeterminado e ilimitado. Mas, a seguir, e respondendo à última questão, Schelling diz que este é um problema que precisamos indefinidamente tentar resolver, mas que nunca resolvemos de fato, de modo que o todo de nosso conhecimento é apenas uma contínua aproximação deste “x”, ao que o jovem Schopenhauer observa que apenas o conhecimento filosófico consiste nesta aproximação, e que: “Neste ensaio há em geral muita coisa boa e verdadeira. Mas tudo isto não poderia ser reduzido à afirmação de que nossa consciência necessariamente se divide em objeto e sujeito?” (MR2, p. 363). Schopenhauer, nesta ocasião, parece não se dar conta de que Schelling está justamente procurando explicar como é que sujeito e objeto se

encontram um com o outro no conhecer e na intuição, ou então ele está rejeitando que tal coisa possa ser explicada – é assim que, em conexão com o *Sistema do Idealismo Transcendental*, e a respeito da afirmação inicial de Schelling no sentido de que, no conhecer, o subjetivo e o objetivo precisam “concordar” (Übereinstimmung) um com o outro (SCHELLING-SISTEMA, p. 09), Schopenhauer diz que tais expressões são sem-sentido, pois “um objetivo que não concorde com um subjetivo” é algo tão impossível quanto um círculo triangular (MR2, p. 378). Mas, continuando com Schelling, este diz que:

Como uma primeira tentativa de definir este “x”, o conceito de *força* (Kraft) logo se apresenta. Já *os objetos mesmos só podem ser considerados como produtos de forças*, e com isso desaparece automaticamente a quimera (Hirnegespinst) da coisa-em-si, que era suposta ser a causa de nossas representações. Em geral, *aquilo que é capaz de atuar sobre o espírito, (precisa atuar) como este mesmo (espírito) atua*, ou ter uma natureza aparentada à (natureza) dele. É necessário, portanto, re-

presentar a natureza como um produto de forças, pois apenas *a força é aquilo que há de não-sensível (Nichtsinnliche) nos objetos, e apenas aquilo que é análogo ao espírito pode, este espírito, contrapor a si mesmo.*(SCHELLING-NATUREZA, p. 308 - itálicos nossos).

Ora, aqui Schelling fala do objeto da intuição empírica, da matéria, como o produto de forças que, para constituírem aquele “x”, para constituírem aquela atividade que se contrapõe à atividade originária ilimitada e indeterminada do espírito, precisam ser “aparentadas” a este espírito, precisam, dado que elas atuam sobre o espírito, ser elas mesmas forças “do espírito”. É apenas devido àquilo que, no objeto, há de menos sensível, de mais espiritual, que este objeto “atua” sobre o espírito. Com isto, diz Schelling, desaparece o famoso problema¹⁷ acerca da coisa-em-si kantiana como causa da “matéria” (enquanto contraposta à forma) do fenômeno – já não será preciso supor que algo essencialmente di-

ferente do espírito atue sobre ele. Deste modo, a intuição do objeto é resultante da contraposição entre a “força do Espírito” e a força “física” que, ultimamente, é aparentada à força do Espírito. E, no interior do próprio espírito, o que há de mais aparentado à força, do que a Vontade?

Mas é curioso que, a respeito destes desenvolvimentos da reflexão schellinguiana, o jovem Schopenhauer inicialmente a recuse, recusa que, no entanto, inequivocamente prenuncia a descoberta de sua filosofia - é assim que ele anota à margem da passagem de Schelling acima:

Se, ao invés de *coisas-em-si mesmas*, tivermos *forças-em-si mesmas*, isto não nos ajudará a avançar – A força é tão pouco o supra-sensível que, antes, ela é apenas um conceito abstrato, retirado do sensível, e que é apenas figuradamente transferido para o supra-sensível que deve ser. (MR2, p. 364 - itálicos de Schopenhauer)

O jovem Schopenhauer recusa, nesta ocasião, a sugestão de Schel-

¹⁷ A possível aplicação transcendente, por parte de Kant, da categoria da causalidade na concepção da coisa-em-si como causa da matéria sensível dos fenômenos foi objeto de inúmeras críticas por parte de Jacobi, Schulze, e do próprio Schopenhauer quando jovem (MR1, p.61, 104; MR2, p. 270, 290-294). Pode-se dizer que esta “polêmica acerca da coisa-em-si” esteve na origem, tanto do Idealismo alemão, como da própria filosofia de Schopenhauer.

ling já que, para ele, as “forças” nada mais são do que marcas ou sinais que fazemos para denotar regularidades observadas entre fenômenos – é assim que, numa anotação anterior a esta, o jovem Schopenhauer recusa a sugestão de Schelling no sentido de que a origem do conceito de força está “para além de toda a consciência como a condição de sua possibilidade”, e explica o fato deste conceito “não ser apresentável em nenhuma intuição”, como dizia Schelling acima, como significando apenas que seu objeto é apenas suposto em favor do avanço do conhecimento das cadeias causais, como uma marca que fazemos na esperança de desfazê-la, e de empurrá-la sempre um pouco mais para adiante (MR2, p. 363). Desta forma, e como até então vinha incansavelmente criticando no procedimento da filosofia de Schelling, o jovem Schopenhauer está aqui afirmando que o conceito de “força”, tal como o conceito de “coisa”, é inexoravelmente ligado à consciência empírica e sensível, de modo que transferi-lo, de maneira literal e não-metafórica, ao supra-sensível, à sua “consciência melhor”, é um procedimento transcendente, que viola as interdições kantianas.

Porém, e conforme mostram seus manuscritos posteriores

(1814-1818) a esta fase que estamos considerando (1811-1813), manuscritos onde o jovem Schopenhauer procede a uma reavaliação do *status* metafísico das “forças” empregadas pela ciência, é plausível supor que estas sugestões de Schelling tenham contribuído decisivamente para a sua descoberta de que a Vontade, aparentada à “Força”, seja aquilo em relação ao qual os objetos da intuição empírica sejam *objetivações*. Vimos, anteriormente, Schopenhauer recusar, vigorosamente, a sugestão de Schelling no sentido de que o sujeito, ele próprio, poderia tornar-se objeto, ou de que pudesse haver um “tornar-se objeto do subjetivo” – e agora vemos Schelling sugerir que o que se torna objeto nestas objetivações não é o sujeito, mas sim uma “força do espírito”, força que, neste sujeito, só pode ser a Vontade.

Numa nota, acrescentada em 1849, a um de seus manuscritos de 1814, o maduro Schopenhauer afirma que estas “folhas, escritas em Dresden nos anos 1814-1818, mostram o processo fermentativo de meu pensamento, a partir do qual, naquela ocasião, o todo de minha filosofia emergiu” (MR1, p. 122) – trata-se da ideia de que o corpo é a objetividade da vontade, ou é a vontade tornada objeto visível, ou é a aparição fenomênica da

vontade (MR1, p. 115, 121, 130, 137, 146, 156), de que entre a vontade e o corpo não há uma relação de causalidade, mas sim de identidade (MR1, 171), enfim, trata-se da ideia que, um pouco mais tarde (1817), Schopenhauer designará como a “pedra angular” de sua filosofia (MR1, p. 490-491). Parece-nos que a sugestão de Schelling, no sentido de que “já os objetos só podem ser considerados como produtos de forças”, contribuiu decisivamente para a descoberta original de Schopenhauer a respeito do corpo como produto da Vontade.

Conclusão

Vimos que, desde o início de sua elaboração filosófica (1811-1813), o jovem Schopenhauer, ainda imbuído do, como o chama Rappaport, “fenomenalismo cético” de seu professor Schulze (RAPPA-PORT, p. 127), rejeita o principal do empreendimento filosófico a que se dedicava Schelling – embora compartilhasse com este a mesma intuição a respeito do mundo supra-sensível, chamado por ele então de “consciência melhor”, um estado de consciência em que, seja o Eu, seja o mundo, se apresentam como atemporais, e como não comportando a distinção sujeito x ob-

jeto, e embora compartilhasse com Schelling também a constatação, decorrente desta intuição, do caráter vazio, irreal e meramente aparente da experiência sensível e temporal, o jovem Schopenhauer, no entanto, e ao contrário de Schelling, rejeitava que tal intuição supra-sensível pudesse ser posta como fundamento da intuição sensível e empírica, rejeitava a tentativa transcendental de colocar a primeira intuição como condição de possibilidade da última. E isto porque, como incansavelmente denuncia o jovem Schopenhauer nestes anos, qualquer relação que se queira estabelecer entre estes dois mundos precisará valer-se de relações (temporais, causais, fundamento-consequência, etc.) válidas apenas para o mundo sensível, de modo que tais tentativas, ao aplicar sobre o mundo supra-sensível, sobre a sua “consciência melhor”, relações e categorias retiradas do mundo sensível, estará fazendo um uso transcendente destas categorias, uso este já demonstrado por Kant como equivocado e impossível.

Para além desta discordância fundamental de Schopenhauer para com a pretensão fundacionista da filosofia de Schelling, o que procuramos descortinar foram temas, presentes na obra de Schelling estudadas pelo jovem Schopenhauer, que pudessem ter

contribuído para o desenvolvimento filosófico deste último. A respeito da obra de Schelling onde normalmente se vê as maiores antecipações da filosofia de Schopenhauer, a respeito das *Investigações Filosóficas sobre a Essência da Liberdade Humana*, constatamos que, embora Schelling aí avance ideias (como a da Vontade como o Ser primal, e da liberdade como o aspecto positivo da coisa-em-si kantiana, assim como sua exposição da teoria kantiana do caráter “inteligível”) que inequivocamente deixaram marcas no pensamento de Schopenhauer, este tem, no entanto, razão quando afirma que tais ideias são aí avançadas por Schelling de maneira hesitante e nebulosa, como que num estado quase sonambúlico.

Mas, mais do que estas alusões do “naufrago” Schelling, o que nos pareceu mais importante como contribuição de Schelling ao desenvolvimento futuro do pensamento filosófico de Schopenhauer foram ideias, que destacamos acima, de seu *Ideias para uma Filosofia da Natureza* – nesta, o jovem Schopenhauer viu Schelling qualificar os conceitos como sombras projetadas de uma realidade apreendida ou produzida em outra instância, a saber, na intuição. Ele viu Schelling afirmar que toda realidade comportada por um conceito é uma realidade que lhe

é emprestada pela intuição, que o real é apreendido por esta intuição de forma completamente independente de qualquer conceito, etc., chegando mesmo Schelling, ao final, a concluir que “(...) a intuição não é, como muitos pretensos filósofos imaginam, o mais baixo estágio, mas sim o mais alto (Höchste) estágio do espírito humano, é aquilo que propriamente constitui sua espiritualidade (Geistigkeit)” (SCHELLING-NATUREZA, p. 312). Mesmo sem poder examinar suficientemente a questão aqui, ousaríamos dizer que é justamente esta valorização da intuição (e uma consequente desvalorização do pensamento meramente conceitual), o que Schopenhauer considera mais atraente na filosofia de Schelling, enquanto contrastada à de Fichte e, sobretudo, de Hegel, o que explica, talvez, aquele caráter mais ameno e contido de suas críticas a Schelling, enquanto comparadas às que ele endereça asperamente a Fichte e Hegel. Se, tal como pretende Welchman, o que Schopenhauer rejeita na “intuição intelectual” de Schelling não é a sua transcendência, não é sua pretensão metafísica de acesso às coisas-em-si-mesmas, mas sim a sua dependência do pensamento *conceitual* envolvido no “fato (moral) da Razão”, próprio a todos os seres racionais *puros*, detentores

de conceitos cuja realidade supostamente prescinde de qualquer apelo à intuição (WELCHMAN, p. 07 ss), então vemos que, diante das passagens das *Ideias para uma Filosofia da Natureza* discutidas acima, a rejeição de Schopenhauer à “intuição intelectual” de Schelling deveria ter sido bem menor do que aparentemente foi – pois aí, e como vimos, Schelling explicitamente nega que os conceitos possam comportar qualquer realidade independente da que lhe é fornecida pela intuição. De qualquer forma, ao conectar explicitamente, e como vimos, sua “intuição intelectual” à autonomia prática dos puros seres racionais kantianos, Schelling teria, parece, dificuldades na acomodação destas ideias avançadas neste capítulo IV de suas *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, e mereceria as críticas de Schopenhauer no sentido de que, tal como as divagações do naufrago, falta-lhe clareza e consistência.

Mas foi, sobretudo, a sugestão de Schelling, avançada acima, no sentido de que o objeto material real da intuição empírica só atua sobre o espírito (só é, afinal, intuído por este espírito) porque ele mesmo é resultante de “forças”, forças que são o que há de me-

nos sensível nestes objetos, forças estas ultimamente aparentadas às “forças” do próprio espírito, de modo que *os objetos materiais são como que aparições sensíveis de forças espirituais não-sensíveis*, são estas sugestões o que nos pareceu anunciar diretamente a inovação de Schopenhauer relativamente aos corpos materiais como *objetivações da Vontade*. Vimos o jovem Schopenhauer rejeitar, desde suas críticas à filosofia da identidade sujeito-objeto de Schelling, a sugestão deste último no sentido de que o sujeito poderia apresentar-se (também a si mesmo) como objeto – para o jovem Schopenhauer, o fato de não haver, em sua “consciência melhor”, tal distinção entre sujeito e objeto em nada contribui para o esclarecimento da distinção sujeito-objeto presente na, e de fato idêntica à, consciência empírica. Mas, estas últimas passagens do cap.IV das *Ideias para uma Filosofia da Natureza* alude à possibilidade de, se não o sujeito, ao menos algo presente neste sujeito, ou neste espírito, é que se torna objeto – e esta “força do Espírito”, cuja aparição visível produz o objeto da intuição empírica, que é então *objetivação* desta força, não pode ser outra senão a Vontade.

Referências

- CARTWRIGHT, D. *Schopenhauer: a biography*. Cambridge: Cambridge Univ. Press, 2010.
- GARDNER, S. Schopenhauer's Deconstruction of German Idealism.
- RAPPAPORT, S. *Spinoza und Schopenhauer*. Halle-Wittenberg: Halle Als, 1899.
- SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. Lagos, W. (trad). São Paulo: Geração Editorial, 2011, p. 582-583.
- SCHELLING, F.W.J. *Ideen zu einer Philosophie der Natur*. (2ª ed.) Landshut: P.Krüll, 1803.
- SCHELLING, F.W.J. *Philosophical Investigations into the Essence of Human Freedom*. Love, J. e Schmidt, J.(trad). New York: State Univ. of N.Y. Press, 2006.
- SCHELLING, F.W.J. *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*.
- SCHELLING, F.W.J. *System des transzendentalen Idealismus*. Hamburg: Meiner, 2000.
- SCHOPENHAUER, A. Arthur Schopenhauer's handschriften Nachlass. Fräuenstadt, J. (ed). Leipzig: Brockhaus, 1864.
- SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Vol.I e II. Frankfurt: Insel Verlag, 1996/
- SCHOPENHAUER, A. *Manuscript Remains*. Vol. I e II. Hübscher, A. (ed) e Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Berg, 1988.
- SCHOPENHAUER, A. *Parerga and Paralipomena*. Vol. I e II (PP1 e PP2). Payne, E.F.J. (trad). Oxford: Oxford Univ. Press, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The Fourfold Roots of the Principle of Sufficient Reason*. Hillebrand, K. (trad). London: G.Bell and Sons, 1903.
- SCHOPENHAUER, A. *The Two Fundamental Problems of Ethics*. Cartwright, D. e Erdmann, E. (trad.). Oxford: Oxford Univ.Press, 2010.
- SCHOPENHAUER, A. *The World as Will and Representation*. Payne, E.F.J. (trad). New York: Dover Publications, 1969.
- SCHOPENHAUER, A. *Über die vierfache Wurzel des Satz vom zureichend Grunde*. Rudolstadt: Bayerische Staats Bibliothek – Müncher Digitalisierungs Zentrum, 1813.
- SEGALA, M. e DE CIAN, N. "What is will?". In: *Schopenhauer-Jahrbuch*, 83, 2002.
- WELCHMAN, A. Schopenhauer's Understanding of Schelling.

Recebido: 25/05/2019
Aprovado: 16/07/2019
Publicado: 17/11/2019