



DOI: <https://doi.org/10.59488/tragica.v17i2.68305>



# Revista Trágica

Volume 18 - Número 02 ISSN 1982-5870

---

## Materialismo e metafísica imanente em Schopenhauer

*Materialism and immanent metaphysics in Schopenhauer*

André Henrique M. V. de Oliveira  

Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Ceará  
Professor de Filosofia do Instituto Federal de  
Educação, Ciência e Tecnologia do Piauí, Teresina, PI, Brasil.  
Contato: [andylantista@gmail.com](mailto:andylantista@gmail.com)

**Resumo:** O intuito deste artigo é discutir a aproximação da filosofia de Schopenhauer com um tipo de materialismo científico, notadamente um materialismo que converge para as ciências da natureza. Procuramos discutir acerca das dificuldades que o filósofo tenta superar para a conciliação entre filosofia transcendental e materialismo científico e sua proposta de uma metafísica imanente, que seria capaz de realizar adequadamente tal conciliação.

**Palavras-chave:** Idealismo transcendental; Materialismo; Vontade.

**Abstract:** The purpose of this article is to discuss the approximation of Schopenhauer's philosophy to a type of scientific materialism, notably a materialism that converges towards the natural sciences. We seek to discuss the difficulties that the philosopher tries to overcome in order to reconcile transcendental philosophy and scientific materialism and his proposal of an immanent metaphysics, which would be capable of adequately achieving such conciliation.

**Keywords:** Transcendental idealism; Materialism; Will.

## 1. Introdução

Muito do que concede relevância e profundidade ao sistema filosófico de Schopenhauer provém justamente das dificuldades e contradições nele implicadas. A passagem que o filósofo empreende da sua teoria do conhecimento (*Erkenntnistheorie*) para sua metafísica não se faz sem a criação de um difícil paradoxo, que faz a filosofia transcendental de inspiração kantiana desembocar na chamada “antinomia da faculdade de conhecimento”<sup>1</sup>.

Neste sentido, o fato de sua filosofia exigir um tipo de complementaridade entre metafísica e materialismo é, a nosso ver, algo bastante significativo para a linha que a filosofia transcendental seguiu rumo a uma concepção contemporânea a respeito da interface entre o conhecimento científico e a especulação filosófica.<sup>2</sup>

Há de considerarmos, no mínimo, como faz Mattioli, que a “associação entre realismo e idealismo, somada à tese do caráter cego da vontade e do caráter ilusório do ‘eu’, faz com que Schopenhauer ocupe uma espécie de ‘não-lugar’ no contexto da filosofia transcendental.”<sup>3</sup> Por certo, essa característica não estaria vinculada à filosofia schopenhaueriana se com ela não houvesse o ensaio de uma ultrapassagem do idealismo subjetivo kantiano.

É nesse projeto de ultrapassagem da doutrina kantiana que veremos Schopenhauer associar idealismo e materialismo. Alguns intérpretes veem ali um significativo progresso em relação a Kant. Janaway, a título de exemplo, no capítulo “Materialism” em *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, considera que o questionamento de Schopenhauer à concepção unilateral de Kant acerca do sujeito e o reconhecimento da necessidade de complementá-la através de uma abordagem objetiva é “a maior realização de sua filosofia.”<sup>4</sup> Precisamos levar em conta, porém, que a tentativa de empreender uma síntese entre a filosofia transcendental e a dimensão objetiva da realidade (que aparece também como uma filosofia da natureza) já existia em Schelling, como crítica e superação do idealismo eminentemente subjetivo de Fichte.

---

<sup>1</sup> A antinomia da faculdade do conhecimento é expressa na asserção conhecida como “paradoxo de Zeller” e aponta a circularidade na tese de que a representação é um produto do cérebro, e o cérebro um produto da representação.

<sup>2</sup> O diálogo entre a filosofia e as diferentes ciências se faz tão mais necessário quanto mais reconheçamos que as investigações dos domínios específicos e circunscritos de cada ciência particular nos fornecem sempre um recorte que pode ser remetido a um retrato mais amplo da realidade, ou seja, a especialização técnica do conhecimento é limitada por seus próprios meios, o que torna salutar sua inserção numa compreensão contextual de maior alcance. Nesse sentido, compartilhamos da ideia de Heil de que: “Mesmo que cada ciência tivesse um êxito completo no seu campo de aplicação, ainda continuaríamos a ter de lidar com a questão de saber como se relacionam estes domínios [...]. E é evidente que não é possível responder a essa questão a partir do interior de qualquer uma das ciências em particular” (HEIL, John. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*, p. 21). Podemos mesmo dizer que existe sempre nas diversas ciências uma ontologia subjacente, de modo que, como afirma Mario Bunge, “quando afirmamos que não nos importamos com a filosofia, o que provavelmente fazemos é substituir uma filosofia explícita por outra implícita, por isso imatura e descontrolada” (BUNGE, Mario. *Física e Filosofia*, p.11). Ademais, a atual discussão sobre o aspecto transcendental do conhecimento leva em conta uma interface entre filosofia transcendental e biologia.

<sup>3</sup> MATTIOLI, William. *Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer*, p. 73.

<sup>4</sup> JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*, p. 186. Tradução nossa.

Como esclarece Jair Barboza a respeito do projeto schellingiano e de sua crítica à Fichte, “a esse lado [subjetivo e ideal] e à revelia do acosmismo da doutrina-da-ciência, porém para proveito do seu futuro leitor Schopenhauer, será acrescida a filosofia-da-natureza como equilíbrio para a filosofia transcendental”.<sup>5</sup> Isso indica que o duplo ponto de vista (*Sichtpunkt*) no qual o sistema schopenhaueriano se ancora remonta a um percurso que o idealismo alemão já vinha seguindo e que talvez possa ser entendido como um trabalho de ampliação dos resultados da filosofia crítica.

Temos então um movimento em direção à natureza objetiva da realidade que se exhibe como contraponto ao sujeito transcendental. Nesse movimento, em especial na transição de Schelling para Schopenhauer, o que se tornará cada vez mais evidente será a hipótese de uma matéria que se caracteriza como substrato último da totalidade dos fenômenos. Assim, é possível observar, num primeiro momento, que, “sob o influxo do *En kai pan* – que na verdade é o pensamento da substância absoluta de Espinosa –, nasce no primeiro Schelling aquilo que se pode considerar uma invenção sua no interior do idealismo: a *Naturphilosophie*.”<sup>6</sup> Isso posto, o nome de Espinosa reforça o indício de que o incondicionado que se busca, salvaguardadas as diferenças entre os sistemas, é um ponto de passagem entre Schelling e Schopenhauer, que se revela como um tópico de grande valia para mensurarmos o alcance e a originalidade da filosofia do segundo. Mesmo com a ressalva de que as noções de “incondicionado” e “absoluto” por vezes são acusadas como contrassensos por Schopenhauer (isso quando hipostasiadas independentemente do princípio de razão suficiente), não há como desviar da passagem pela noção de substância em Espinosa.

Nesse sentido, é notável a passagem dos “Fragmentos sobre a história da Filosofia” (capítulo da obra *Parerga e Paralipomena*) em que Schopenhauer afirma o seguinte:

Se Espinosa tivesse investigado a origem daquele conceito de substância, então ele teria por fim de ter descoberto que essa origem é tão somente a matéria [*Materie*] e que, por isso, o verdadeiro conteúdo do conceito não é outra coisa senão as propriedades essenciais e a priori que são atribuídas a ela [...] ela é não originada e, portanto, sem causa, eterna, particular e única, e suas modificações são a extensão e o conhecimento. Sendo este último uma propriedade exclusiva do cérebro, que é material.<sup>7</sup>

A esse respeito Rodrigues Jr. comenta que “a crítica à metafísica monista da substância de Spinoza acaba por alcançar a quem Schopenhauer concebe como seus descendentes intelectuais na Alemanha do século XIX – Schelling e Hegel”<sup>8</sup>, sendo que a análise do conceito de matéria em Schopenhauer “pode esclarecer não apenas sua relação com os principais filósofos do idealismo alemão como, talvez, iluminar alguns problemas profundamente difíceis em sua teoria da representação, bem como em sua

<sup>5</sup> BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*, p. 61.

<sup>6</sup> Ibidem, p. 30.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga e paralipomena I*, p. 104. Tradução nossa.

<sup>8</sup> RODRIGUES, Jr., Ruy de Carvalho, *Schopenhauer: uma filosofia do limite*, p. 105.

metafísica da natureza”<sup>9</sup>. Destarte, a crítica a Schelling também pode ser compreendida a partir da aproximação entre Schopenhauer e o pensamento materialista.

Como já ressaltamos, tal aproximação é repleta de pontos delicados, assim, de forma alguma, podemos ver aí uma vinculação aberta e irrestrita. Tampouco é o caso de se afirmar que o pensador alemão rejeite toda e qualquer forma de materialismo. Se por um lado a noção de matéria serve, às vezes, como suporte contra o idealismo subjetivo de Fichte, ou o absoluto de Hegel, a ausência de uma adoção mais abrangente do materialismo está diretamente ligada a sua tentativa de se manter no solo do idealismo transcendental. Isso se manifesta inclusive na própria doutrina da dupla definição do conceito de matéria, caracterizada de duas maneiras diferentes: *Stoff* e *Materie* (e na ambiguidade específica da segunda, que ora é substrato metafísico, ora objeto do pensamento).

## 2. Materialismo e metafísica imanente

No que concerne aos pontos problemáticos que saltam à vista quando abordamos a relação entre o sistema schopenhaueriano e o materialismo, há alguns tópicos que podem nos servir de baliza para compreendermos tal relação. Um deles se refere à distinção feita pelo filósofo entre dois tipos de materialismo: um considerado “rude” e “raso”, porque pretende ilegítimamente reduzir tudo às forças mecânicas, enclausurando a natureza nos modelos da física e da química, e outro, que tem legitimidade e se coaduna com a metafísica. A distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo é apresentada no prefácio à segunda edição do ensaio *Sobre a vontade na natureza*, em que Schopenhauer tanto apresenta a rejeição àquele primeiro tipo de materialismo como manifesta seu apreço por um outro tipo, a saber, aquele representado por cientistas como Brandis, Cabanis e Bichat. Trata-se de um materialismo mais ligado à fisiologia e que não reduz o mundo a forças mecânicas. Sem o recurso a esse tipo de materialismo, o projeto de *Sobre a vontade na natureza* se veria impossibilitado, já que o próprio subtítulo deixa claro que se trata de uma obra que apresenta “uma discussão sobre as confirmações [*Bestätigungen*] que a filosofia do autor encontrou nas ciências empíricas desde seu aparecimento.”<sup>10</sup>

Outro tópico se refere à dependência do intelecto em relação à matéria, ou, mais especificamente, a sua dependência em relação ao cérebro enquanto objeto físico. A associação entre esse tópico e a defesa de um materialismo “coerente” carrega as principais dificuldades teóricas para o viés idealista que o sistema filosófico de Schopenhauer obstinadamente busca conservar. A esse respeito, considera que “bem mais difícil do que apreender a posição negativa contra o materialismo mecânico, é apreender o conceito positivo do materialismo que Schmidt também acha adequado, numa certa medida, à filosofia de Schopenhauer”<sup>11</sup>. Tal conceito positivo, que não serve apenas como meio para uma “confirmação” de seu pensamento através das ciências

---

<sup>9</sup> Ibidem.

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a Vontade na natureza*, p. 21.

<sup>11</sup> KOSSLER, Mathias. *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*, p. 95. O autor aqui se refere ao ensaio *Schopenhauer und der Materialismus*, publicado no „Schopenhauer-Jahrbuch“, n. 58, de 1977.

empíricas, mas como base metafísica para a totalidade de sua construção teórica, fica mais evidente no segundo volume de *O mundo como vontade e como representação*. Nessa obra, como aponta Jair Barboza,

Assoma um filósofo cada vez mais materialista, porém como que assustado consigo mesmo, e tomado por um hercúleo trabalho de conciliar seu kantismo, ou seja, a idealidade do mundo dos fenômenos, e esse novo materialismo, isto é, uma matéria que possibilita os fenômenos não como mera forma do princípio de razão [...] mas, sim uma matéria autônoma e independente, substância absoluta, existente por si mesma, sem o concurso daquelas formas a priori do princípio de razão. Noutras palavras, entra em cena na sua filosofia o destaque para uma matéria independente do sujeito.<sup>12</sup>

Já no primeiro capítulo daquela obra, Schopenhauer declara que o problema da relação entre o ideal e o real, instanciado justamente pela descoberta de que o mundo empírico é representação do sujeito, constitui o traço filosófico distintivo do pensamento moderno. A realidade empírica e, por conseguinte, a matéria recebem agora a tinta da idealidade. A pergunta “A matéria enquanto tal existe apenas em nossa representação ou é independente dela?” torna-se uma questão central, pois “a realidade ou a idealidade desta [da matéria] é sobre o que em última instância se disputa.”<sup>13</sup>

Não há como passar despercebida a postura vacilante do pensador alemão no interior desse debate, já que ele se agarra ora a argumentos idealistas, ora a argumentos materialistas. Assim, em algumas passagens, Schopenhauer considera absurda a ideia de que o mundo “também deveria existir, como tal, independentemente de todo cérebro”<sup>14</sup>, enquanto, em outras, rotula o intelecto, por conseguinte o cérebro, como um “produto de origem tardia” (*ein Produkt spätesten Ursprungs*)<sup>15</sup> em relação à (temporal?) objetivação da Vontade na natureza. Procura ainda apresentar sua filosofia como aquela em que uma adequada mediação é levada a termo, lançando a acusação de que “o erro fundamental de todos os sistemas é o desconhecimento desta verdade: o intelecto e a matéria são correlatos, isto é, um existe apenas para o outro.”<sup>16</sup> Essa mediação, porém, é amplamente questionável, mas, antes de discuti-la, retomemos por ora aquela distinção entre o materialismo “tosco” e o legítimo, ou coerente.

No prefácio à segunda edição de *Sobre a vontade na natureza* (1854), Schopenhauer manifesta o contentamento de ver sua obra passar a ser alvo de interesse do público. No que tange a esse escrito em específico, o filósofo acredita que sua reedição representa “um indício do interesse na filosofia séria em geral e atesta que a necessidade de avanços efetivos na mesma se torna perceptível atualmente de modo mais urgente do que nunca.”<sup>17</sup> É digno de atenção que nessa passagem Schopenhauer fale de “avanços” (*Fortschritte*) na filosofia e que se refira diretamente àquele momento em questão, pois o

<sup>12</sup> BARBOZA, Jair. *Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms*, p. 230.

<sup>13</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação II*, p. 15.

<sup>14</sup> *Ibidem*, p. 8.

<sup>15</sup> SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*, p. 108.

<sup>16</sup> SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e como representação II*, p. 19.

<sup>17</sup> SCHOPENHAUER, A. *Sobre a vontade na natureza*, p. 23.

horizonte do ensaio de 1854 significa uma espécie de acerto de contas tanto com seus contendores, a quem o filósofo ataca violentamente, quanto com a ciência de modo geral, o que fica evidente já pelos temas que constituem os capítulos do livro: fisiologia e patologia, anatomia comparada, fisiologia vegetal, astronomia física, entre outros ligados às ciências empíricas.

Por se tratar de uma “discussão das confirmações” que sua metafísica imanente recebera das ciências empíricas, fica claro que o pensador alemão arroga para sua filosofia o caráter daquilo que chamou de “filosofia séria”, ou seja, aquela que, de alguma forma, traria avanços para esse ramo do saber. Mas o que permitiria conceder à metafísica da vontade esse insigne título? O que faz de *Sobre a vontade na natureza* um escrito de “importância especial” (*besonderer Wichtigkeit*) para seu sistema? A resposta é que, naquele escrito, diz o seu autor:

partindo do puramente empírico, das observações de pesquisadores da natureza que seguem *imparcialmente* os caminhos de suas ciências específicas, chego, aqui, sem mediações, ao cerne mesmo de minha metafísica, estabeleço os pontos de interseção dela com as ciências naturais e forneço, assim, de certo modo, a prova real para meu dogma fundamental.<sup>18</sup>

Ao leitor mais atento soa um pouco estranho que um filósofo que defende a legitimidade (e até mesmo a preeminência) do ponto de partida idealista faça agora alusão a um suposto ponto de partida *puramente empírico* (*rein Empirischen*), trilhado *imparcialmente* (*unbefangener*). Afinal, onde fica a tese de que todo objeto pressupõe um sujeito e suas formas *a priori*? A despeito dessa questão, tal referência a um conhecimento puramente empírico não deve ser entendida como um elogio a toda e qualquer forma de materialismo, o que fica claro ao notarmos que, se por um lado Schopenhauer alude a um conhecimento empírico das ciências naturais que serve de apoio para sua metafísica, por outro, apresenta um materialismo que é por ele completamente rechaçado em seus pressupostos e em suas consequências. Talvez faça parte dos avanços na filosofia a necessidade de separar o joio do trigo na peneira materialista. Ao menos é isso o que deixam supor as circunstâncias que Schopenhauer aponta como motivadoras da necessidade de avanços na filosofia, quais sejam:

Por um lado, a atividade incomparavelmente assídua de diversos ramos da ciência da natureza, a qual, realizada em grande parte por pessoas que não aprenderam nada além dela está ameaçada de levar a um materialismo estúpido, em que o mais *imediatamente* objetável não é a bestialidade moral dos resultados finais, mas a insensatez inacreditável dos primeiros princípios, que desmentem até mesmo a força vital, rebaixando a natureza orgânica a um jogo aleatório de forças químicas [...] A outra que demanda avanço efetivos na filosofia é a cada vez mais preponderante descrença [que] ameaça repudiar, juntamente com a forma do cristianismo, também seu espírito e sentido (os quais se estendem muito além dele mesmo), substituindo-o pelo

---

<sup>18</sup> Ibidem.

materialismo *moral*, que é ainda mais perigoso do que o materialismo químico antes mencionado.<sup>19</sup>

A partir dessa crítica, é possível percebermos que os “vulgares e superficiais materialistas” aos quais o filósofo se refere são os partidários de uma espécie de reducionismo físico-químico que ignora a força vital, noção basilar para sua metafísica. Tanto que, numa nota encontrada na edição de suas obras realizada por Frauenstädt, Schopenhauer afirma que tais materialistas rasos chegam ao cúmulo de supor que “a chave do mistério da essência e da existência deste admirável e misterioso mundo tenha sido encontrada nas deploráveis afinidades químicas!”<sup>20</sup>

A partir da introdução, ainda do ensaio de 1854, Schopenhauer começa a apresentar o que de verdadeiro se deve enxergar no materialismo, sempre tomando como critério central a sua descoberta metafísica da essência do mundo, o seu “dogma fundamental”, pois este é que possibilita apontar aquilo que de todo modo foge ao escopo das ciências naturais, ou seja, o significado profundo do mundo para além da mera aparência fenomênica. As ciências são ali, portanto, tomadas como meio para demonstrar a verdade de sua filosofia. As conclusões científicas daqueles “empíricos imparciais”, por si sós, não seriam de grande valia se não se somasse a elas a tese filosófica que decifra o enigma da existência, pois, segundo ele: “a totalidade das ciências naturais tem a desvantagem insuperável de apreender a natureza exclusivamente pelo lado *objetivo*, sem se preocupar com o *subjetivo*. É aqui, porém, que se encontra necessariamente o *elemento principal*: ele cabe à filosofia”.<sup>21</sup>

Uma vez a ciência vindo a confirmar, pela via objetiva, aquilo que ele apresentara como essência do mundo pela via subjetiva, seu sistema distinguir-se-ia como o único capaz de oferecer uma resposta concordante com a experiência. Sua metafísica, nos diz ele, “mantém-se como a única que possui efetivamente uma fronteira comum (*gemeinschaftlichen Grenzpunkt*) com as ciências físicas”<sup>22</sup>. Esse ponto de convergência entre a compreensão metafísica e a explicação física, Schopenhauer considera-o como sendo a descoberta da Vontade enquanto coisa em si: “esse substrato de toda aparição (e, com isso, de toda a natureza)”, que, pela via subjetiva, “encontramos dentro de nosso próprio eu como vontade”<sup>23</sup>; que, pela objetiva, se manifesta em todo o mundo natural e que “fornece a todas as coisas, quaisquer que venham a ser, a força graças à qual elas podem existir e atuar”.<sup>24</sup> Nesse sentido é que o vemos ressaltar:

Que tenham se tornado confirmações justamente desse dogma fundamental de minha doutrina é vantajoso sob duas perspectivas: a saber, em parte porque ele é o pensamento central que condiciona todas as outras partes de minha filosofia; em parte porque é somente a ele que poderiam confluir confirmações de ciências alheias, totalmente independentes da filosofia. Pois os dezessete anos que passei constantemente ocupado com minha doutrina trouxeram numerosas

<sup>19</sup> Ibidem, pp. 24-25.

<sup>20</sup> Ibidem, p. 218.

<sup>21</sup> Ibidem, p. 221.

<sup>22</sup> Ibidem, p. 43.

<sup>23</sup> Ibidem, p. 44.

<sup>24</sup> Ibidem, p. 45.

evidências também às suas demais partes – à parte ética, à estética e à dianoiológica; estas, porém [...] não podem trazer o caráter de um testemunho extrínseco, e, por terem sido descobertas por mim mesmo, não são tão irrefutáveis, inconfundíveis e impressionantes como aquelas que tocam a própria metafísica.<sup>25</sup>

É esse casamento entre física e metafísica que vemos em *Sobre a vontade*, sobretudo nas rubricas “Fisiologia e patologia”, “Anatomia comparada”, “Fisiologia vegetal” e “Astronomia física”. Na primeira, Schopenhauer polemiza com o médico dinamarquês Joachim Dietrich Brandis, cujas considerações fisiológicas e patológicas serviriam de apoio à sua tese fundamental, se não tivessem sido em grande parte retiradas, sem a devida menção, de sua própria obra.

Afora a polêmica endossada pelos vários trechos dos livros de Brandis que Schopenhauer cita, o principal tema desenvolvido naquele capítulo é o da “separação completa da vontade em relação à cognição” (*die gänzliche Sonderung des Willens von der Erkenntnis*)<sup>26</sup>, tema que o pensador arroga ser um traço distintivo de sua filosofia em relação a todas as outras. Em suma, é realizada ali a tentativa de mostrar que a fisiologia tem o privilégio de confirmar, objetivamente, a tese de que a vontade é “o *prius* do organismo”<sup>27</sup>, à medida que atua de forma imediata nas funções vegetativas e relega à cognição uma posição subalterna.

“Eu estabeleço”, diz Schopenhauer, “a vontade enquanto coisa em si como absolutamente originária; em segundo lugar, a sua mera visibilidade, sua objetivação, o corpo; e em terceiro lugar a cognição, como mera função de uma parte desse corpo”.<sup>28</sup> Essa separação está associada a sua tese metafísica fundamental e apresentada como resultado das pesquisas de vários fisiólogos (Haller, Burdach, Meckel, entre outros). Segundo ela, do mais profundo âmago do organismo até os mais evidentes movimentos corporais, a vontade atravessaria seu funcionamento, estando subjacente a todas as atividades conscientes e inconscientes, porém, que “nessa cadeia causal ascendente, o último elo seja a vontade, isso os fisiólogos jamais teriam descoberto pelo caminho de suas pesquisas e hipóteses experimentais”<sup>29</sup>, pelo que se faz necessário o ponto de vista subjetivo, isto é, o da filosofia.

No capítulo sobre anatomia comparada, Schopenhauer se dedica a uma questão teleológica: a relação entre o querer de cada animal e sua constituição anatômica e orgânica, ou seja, a finalidade para que se voltam os órgãos que constituem os animais e sua relação com a vontade. Ali o filósofo, também recorrendo a nomes das ciências naturais, sustenta a ideia de que a conformação anatômica dos animais revela o caráter particular, metafísico, inscrito na vontade de cada um deles, de forma que seus órgãos e seu comportamento são apenas a expressão material daquela. Nesse sentido, “o caráter de seu querer como um todo deve estar na mesma relação para com a forma e a constituição de seu corpo que o ato singular da vontade está para a ação corporal

---

<sup>25</sup> Ibidem, p. 46.

<sup>26</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>27</sup> Ibidem, p. 66.

<sup>28</sup> Ibidem, p. 67.

<sup>29</sup> Ibidem, p. 76.



singular que o executa.”<sup>30</sup> O aspecto metafísico é visto mais uma vez como aquilo que fundamentaria toda a realidade física, agora no que diz respeito à teleologia.

Assim, sobre a questão de se o modo de vida dos animais teria se ajustado à sua forma corporal ou se esta àquele, Schopenhauer adota a segunda tese, ou seja, para ele, “foi o modo de vida querido pelo animal para sua manutenção que determinou a sua constituição”<sup>31</sup>. Também quando considera a fisiologia vegetal, a realidade noumênica se faz presente enquanto essência íntima dos seres, através daquilo que, do ponto de vista externo, é observado como *espontaneidade*. Apenas o ponto de partida diferenciaria isso que, na verdade, consiste numa identidade. Em outros termos, “o conceito de espontaneidade é cunhado a partir da intuição externa, enquanto o da manifestação da vontade o é a partir de nossa própria consciência.”<sup>32</sup>

Para Schopenhauer, apesar dos significativos avanços no ramo da fisiologia vegetal, realizados por estudiosos como Cuvier, Carl H. Schutz e Franz J. F. Meyen, nessa ciência haveria ainda fortes resquícios de uma concepção equivocada, a saber: a “opinião segundo a qual a consciência seria uma exigência e uma condição para a vontade.”<sup>33</sup> A teleologia do pensador alemão garante que os entes são de tal forma porque *querem* de tal forma, ou seja, neles a vontade se corporifica de forma determinante, os constituindo exatamente daquela maneira. Todos os órgãos e capacidades dos animais são dados “numa relação exata com as carências [*Bedürfnissen*] de cada espécie animal”.<sup>34</sup> Do mesmo modo, devemos compreender que “a planta, por ter tão menos carências que o animal, finalmente não necessita de cognição alguma”<sup>35</sup>, assim, nela o estímulo toma o lugar da cognição.

Desde o capítulo sobre fisiologia animal até o que examina a fisiologia vegetal, há, nas entrelinhas, um caminho por determinados graus da escala da natureza, que Schopenhauer já havia esquematizado em obras anteriores. A fisiologia animal, enquanto ciência, estuda o ápice das manifestações naturais, porquanto nela é possível conhecermos objetivamente o intrincado mecanismo da percepção empírica, no qual a Vontade mostra-se a si mesma na medida em que se converte no mundo como representação. Essa percepção empírica requer um intelecto, e esse, por sua vez, requer um corpo, pois é no cérebro que uma imagem do mundo será “construída” a partir de dados sensoriais. A anatomia, por seu turno, desempenharia seu papel explicando como a constituição corporal de cada animal daria suporte para que a vontade individuada neles alcançasse seus fins.

Da fisiologia para a anatomia temos uma descida para um nível mais básico de atuação da Vontade, já que não mais diz respeito àquele em que ela se torna consciente de si via cognição. Aqui nos aproximamos do domínio dos estímulos: transição da natureza vegetativa dos animais para a fisiologia vegetal, na qual os motivos desaparecem por completo. O passo seguinte nesse movimento descendente é o que nos leva ao capítulo sobre a “Astronomia física”, em que o objeto a ser considerado são as

---

<sup>30</sup> Ibidem, p. 83.

<sup>31</sup> Ibidem, p. 92.

<sup>32</sup> Ibidem, p. 114.

<sup>33</sup> Ibidem, p. 120.

<sup>34</sup> Ibidem, p. 122.

<sup>35</sup> Ibidem.

forças mais fundamentais presentes na natureza inorgânica. Nesse capítulo, o quarto de *Sobre a vontade na natureza*, Schopenhauer cita o nome do astrônomo inglês John Herschel como exemplo de pesquisador cujas investigações também levam “à fronteira paralisante em que o físico tem somente o metafísico além de si”<sup>36</sup>, reconhecendo igualmente na vontade essa instância metafísica.

O reconhecimento da atuação da Vontade na matéria bruta toca o problema da atribuição de um conceito de vida ao reino inorgânico, problema que, segundo Schopenhauer, esbarra na falsa concepção da inseparabilidade entre vontade e consciência. Para ele, na medida em que se entenda a vontade como atrelada a uma consciência, a noção de vida que se querará atribuir à natureza bruta será a de uma vida guiada por uma inteligência. O filósofo afirma que “Desde o início deste século desejou-se atribuir, até mesmo com certa frequência, uma *vida* ao inorgânico: de modo altamente errôneo”<sup>37</sup>, e o erro consistiria em ignorar a evidente fronteira entre o orgânico e o inorgânico, a qual não é flexível como a que há entre o animal e o vegetal, ou entre o que é sólido e o que é líquido. Não reconhecer essa fronteira, diz ele, “significa trazer propositadamente confusão [*Verwirrung*] aos nossos conceitos.”<sup>38</sup>

O problema seria solucionado desde que se reconhecesse que a vontade não depende da cognição, a qual é uma manifestação secundária da primeira. Assim, alcançaríamos a verdade de que no inorgânico a vontade também está presente, embora sem consciência de si, e que, no reino orgânico, como algo posterior, sua aparição já ganha o atributo da vida. Essa postura demarca toda a filosofia da natureza de Schopenhauer, pois, como o vemos afirmar no capítulo sobre a astronomia física, “para mim a vontade não é, como se afirmou até hoje, um acidente da cognição, e, portanto, da vida; mas, ao contrário, a própria vida é aparição da vontade. A cognição, por sua vez, é efetivamente um acidente da vida, e esta, um acidente da matéria.”<sup>39</sup>

Para Schopenhauer, portanto, não há “nenhuma matéria sem manifestação da vontade”, com o que se deve reconhecer que “A manifestação mais baixa e por isso mesmo mais geral da vontade é a gravidade: por isso foi considerada uma força fundamental essencial à matéria.”<sup>40</sup> Deve-se salientar que essa postura implica uma determinada compreensão a respeito do *movimento* existente nos fenômenos da natureza, tema sobre o qual Schopenhauer se posiciona ainda no capítulo sobre a astronomia física, tomando partido contra a ideia advinda da tradição de que haveria uma dupla origem para o movimento dos corpos e que essas origens seriam distintas, a saber, uma origem interna, atribuída à vontade, e outra externa, na qual se reconheceriam as causas. Contra essa tese da dupla origem, o pensador alemão sustenta a inseparabilidade entre o aspecto interno e o externo. Para ele, a vontade sempre pressupõe uma causa, e as causas devem ser entendidas como a manifestação, ou a ocasião externa, daquele princípio interno, isto é, da vontade.

Ocorre que a relação entre os aspectos interno e externo mostra como eles se diferenciam de acordo com o grau de objetivação da Vontade: nos mais inferiores, a

---

<sup>36</sup> Ibidem, p. 138.

<sup>37</sup> Ibidem.

<sup>38</sup> Ibidem, p. 139.

<sup>39</sup> Ibidem.

<sup>40</sup> Ibidem.

vontade e a causa não se diferenciam de modo nítido e se encontram ligadas de forma muito mais direta, ao passo que, nos mais superiores, essa ligação se torna mais sutil e tende a haver um distanciamento entre os dois aspectos. Nas palavras do próprio filósofo, “no patamar mais inferior da natureza, causa e efeito são completamente homogêneos e uniformes; razão pela qual entendemos aqui a conexão causal de modo mais perfeito.”<sup>41</sup> Já no caso dos seres cognoscentes, “o motivo e o ato da vontade, o representar e o querer, se distinguem e se separam de modo cada vez mais nítido.”<sup>42</sup>

## Conclusão

O papel que a noção de matéria desempenha no sistema filosófico schopenhaueriano faz, portanto, com que nele se acomode uma interpretação particular do materialismo. Em *Sobre a vontade na natureza*, vemos então a apologia do que o pensador sustenta como um materialismo acertado, qual seja: um materialismo cuja minuciosa investigação do aspecto físico da realidade deixa espaço para a metafísica, à medida que revela uma dimensão que as ciências naturais não alcançam e que, assim, em vez de negar, legitima uma metafísica da natureza.

Todas as disciplinas científicas às quais Schopenhauer recorre naquela obra atestariam, segundo sua leitura, que uma explicação profunda e completa do mundo não se faz sem uma compreensão de seu aspecto metafísico, pois a ciência natural chega sempre a uma fronteira “para além da qual é incapaz de avançar, aí parando e entregando seu objeto à metafísica.”<sup>43</sup> A explicação física só encontra completude quando apoiada numa intelecção filosófica. Nesse sentido, quando

Pesquisadores especialmente perspicazes e atentos do campo da ciência natural logram alcançar um olhar furtivo através da cortina que perfaz a sua fronteira, sentir a fronteira não apenas como tal, mas também perceber em certa medida a sua constituição, espiando até mesmo o campo da metafísica que há para além dela, então a física, assim beneficiada, determina agora positiva e explicitamente a fronteira desse modo explorada como sendo aquilo que um sistema metafísico que lhe era totalmente desconhecido [...] estabeleceu como a verdadeira essência íntima e o princípio último de todas as coisas.<sup>44</sup>

Assim, a verdade dessa particular leitura do materialismo se dá em função do “ponto de interseção” entre física e metafísica, que justificaria uma complementaridade entre os dois modos de apreensão do real. O materialismo de *Sobre a vontade na natureza* deixa espaço para uma metafísica vitalista que renega o mecanicismo em nome de um princípio mais próximo da força vital. Tal princípio também é valorizado pelos naturalistas aos quais o filósofo recorre naquela obra, portanto a realidade da matéria não anula a da Vontade; ao contrário, indica o caráter absoluto e onipresente dela. Por isso, atentando para a ressalva de Kossler de que, para uma consistente interpretação

---

<sup>41</sup> Ibidem, p. 143.

<sup>42</sup> Ibidem.

<sup>43</sup> Ibidem, p. 47.

<sup>44</sup> Ibidem.

materialista de Schopenhauer, “é, pois, decisivo se a sua explicação metafísica das forças da natureza buscada numa explicação da ciência natural é apta para construir a partir do naturalismo um materialismo dinâmico fundamentado metafisicamente”<sup>45</sup>, acreditamos que um tal materialismo não-reducionista traz uma interessante interpretação para os limites entre física e metafísica.

## Referências bibliográficas

- BARBOZA, Jair. “Filosofia e música: uma inflexão conceitual no pensamento de Schopenhauer e a música de Brahms”, *Artefilosofia: revista de estética e filosofia da arte do Programa de pós-graduação em Filosofia – UFOP*, [s.l.], n. 12, p. 229-43, jul. 2012.
- BARBOZA, Jair. *Infinitude subjetiva e estética: natureza e arte em Schelling e Schopenhauer*. São Paulo: Editora Unesp, 2003.
- BUNGE, Mário. *Física e filosofia*. Tradução de Gita K. Guinsburg. São Paulo: Editora Perspectiva, 2000.
- HEIL, John. *Filosofia da mente: uma introdução contemporânea*. Tradução de Rui Pacheco. Lisboa: Instituto Piaget, 1998.
- JANAWAY, Christopher. *Self and world in Schopenhauer's philosophy*. New York: Oxford University Press, 1999.
- KOSSLER, Mathias. “A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt”, Tradução de Maria Lúcia Cacciola, *Revista Voluntas: estudos sobre Schopenhauer*, [s.l.], v. 5, n. 2, p. 92-104. 2º sem. 2014. <https://doi.org/10.5902/2179378633941>
- MATTIOLI, William. “Inconsciente, intencionalidade e natureza: a dialética morganática entre naturalismo e transcendentalismo na metafísica da vontade de Schopenhauer”, *Revista Voluntas: Estudos sobre Schopenhauer*, 4(1), 2013, 66-97. DOI: <https://doi.org/10.5902/2179378633989>
- RODRIGUES JR., Ruy de Carvalho. *Schopenhauer: uma filosofia do limite*. 2011. Tese (Doutorado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica de São Paulo, São Paulo, 2011.
- SCHMIDT, Alfred. „Schopenhauer und der Materialismus“, *Schopenhauer-Jahrbuch* 58. Frankfurt am Main, 1977.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sämtliche Werke in fünf Bänden*. Textkritik bearbeitet und hrsg. Von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Stuttgart/Frankfurt am Main: Suhrkamp taschenbusch wissenschaft, 1989.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Parerga y Paralipómena I*. Traducción, introducción y notas de Pilar López de Santa María. Madrid: Editorial Trotta, 2009.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *O mundo como vontade e como representação*. Tomo II. Tradução: Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *Sobre a vontade na natureza*. Tradução: Gabriel Valladão Silva. Porto Alegre, RS: L&PM, 2013.

---

<sup>45</sup> KOSSLER, Mathias. *A interpretação materialista de Schopenhauer por Alfred Schmidt*, p. 99.

ZELLER, E. *Geschichte der deutschen Philosophie seit Leibniz*, zweite Auflage. München: Oldenbourg, 1875.

---

Recebido / Received: 08/05/2025  
Aprovado / Approved: 01/07/2025