

# ARBITRARIEDADE LÓGICA E OTIMISMO: SOBRE A CRÍTICA DE SCHOPENHAUER À DIALÉTICA DE HEGEL

Matheus Silva Freitas<sup>1</sup>

**RESUMO:** Nosso trabalho oferece um mapeamento dos argumentos de Schopenhauer contra o método dialético de Hegel. Mais precisamente, essa lógica é criticada porque reclama uma espécie de conexão com a realidade, não possui necessidade lógica em seus raciocínios e, por fim, implica certa teleologia histórica. A maior parte desses ataques pressupõe algumas teses do próprio sistema schopenhaueriano, pelo que faremos uma ligeira reconstrução delas. A avaliação do alcance de todas essas objeções de Schopenhauer à dialética de Hegel também é uma problemática presente na nossa pesquisa.

**Palavras-chave:** Schopenhauer, Hegel, Dialética, Otimismo, Pessimismo

**ABSTRACT:** The present work offers a mapping of Schopenhauer's arguments against Hegel's Dialectic method. This logic is criticized because it intends to have a link with the real and provides arbitrary inferences. Moreover, it implicates a historical teleology. Since most of these attacks presuppose some thesis of Schopenhauer himself, it will be briefly exhibited some matters of his philosophy. The evaluation of the reach of all the objections of Schopenhauer against Dialectics of Hegel becomes also a subject present in our research.

**Keywords:** Schopenhauer, Hegel, Dialectics, Optimism, Pessimism

## Introdução

A crítica de Schopenhauer a Hegel é sem dúvida um momento singular na história da filosofia. Se ela foi ignorada por seus contemporâneos, ganhou repercussão com Kierkegaard, que também fez fortes objeções ao sistema hegeliano e, mais tarde, com Karl Popper; este, inclusive, acentuou a difícil, mas ao mesmo tempo urgente tarefa de prosseguir a luta iniciada por Schopenhauer contra o “charlatanismo” de Hegel<sup>2</sup>. Uma das partes mais contundentes desse combate, sem dúvida, é motivada pelo método dialético desse autor, pois em tal contexto os ataques, diferentemente de muitas outras situações em que aparecem no registro *ad hominem*, mantêm-se no registro filosófico.

---

<sup>1</sup> Mestrando em filosofia pela Universidade Federal de Sergipe, bolsista da FAPITEC-SE, com pesquisa sobre “Schopenhauer e o mundo como vontade: transição da aparência para a coisa em si”.

<sup>2</sup> Para a repercussão das críticas de Schopenhauer a Hegel em Kierkegaard e Popper, cf. PALACIOS, Leopoldo-Eulogi. Prólogo del traductor. In: SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 13-15. Aí podemos encontrar transcrita, inclusive, a passagem da obra *A sociedade aberta e seus inimigos*, em que Popper classifica o pensamento de Hegel como um “superficial charlatanismo”.

Supostamente, toda lógica possui duas características essenciais: a) seu mecanismo inferencial leva a conclusões necessárias e b) a validade delas não implica sua correspondência com o mundo. Todavia, (a) e (b), segundo Schopenhauer, não se aplicam à lógica dialética. É bastante intrigante, ainda, o uso que Hegel faz dela, pois da associação dialética de duas proposições antagônicas, como “tudo é ser” e “nada é ser”, resulta uma conclusão que parece dizer algo sobre a natureza do mundo, tal qual “tudo está em devir”, por exemplo.

Na visão de Schopenhauer, um ardil está por trás desse prodígio. Segundo ele, Hegel elabora uma lógica cujo mecanismo inferencial não leva a conclusões necessárias e, além disso, preenche-a com os conceitos mais vagos e gerais. Dessa combinação resultaria a falsa impressão de que suas conclusões exprimem a realidade. Outro aspecto da crítica passa pela eventual teleologia que, sugerida por esses raciocínios hegelianos, hipoteticamente fundamenta uma *Weltanschauung* otimista. Por outro lado, muitas vezes Schopenhauer precisa recorrer aos fundamentos de seu próprio sistema a fim de evidenciar todos esses problemas da dialética.

Portanto, para reconstruir os aspectos mais relevantes da contraposição de Schopenhauer, tanto à lógica dialética hegeliana quanto à visão de mundo que ela expressa, seguiremos três etapas. Primeiro, usaremos o texto *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*<sup>3</sup> para estabelecer, sucintamente, a relação entre representações empíricas e representações abstratas na epistemologia de Schopenhauer (I). A hierarquia entre elas está por trás de basicamente todas as acusações de arbitrariedade lógica e correspondência aparente com o mundo. Tais acusações, espalhadas em diversos escritos do crítico, serão mapeadas e terão seu alcance discutido (II). Num terceiro passo, quando esperamos já ter deixado claro porque a filosofia de Hegel é rechaçada em seu *organon* dialético, mostraremos a inevitável contraposição de Schopenhauer a seu conteúdo metafísico. O caminho mais curto para isso parece ser um contraponto entre a metafísica da vontade desse autor e um eventual otimismo teleológico extraído do sistema hegeliano (III).

Em geral, recorreremos a uma abordagem mais panorâmica, fundamentada muitas vezes em estudos de intérpretes e historiadores da filosofia alemã. Isso pode ser útil para expor o exato ponto de cisão em que as críticas de Schopenhauer encontram a

---

<sup>3</sup> Todas as nossas referências a essa obra, tese doutoral de Schopenhauer, foram extraídas da sua edição espanhola: SCHOPENHAUER, Arthur. *De la quádruple raiz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.

superfície do sistema de Hegel; oferecer uma resposta definitiva sobre a penetração da investida e mapear outras possíveis intersecções pede um estudo mais minucioso<sup>4</sup>.

## I

O próprio Schopenhauer diz que sua tese de doutorado, escrito de juventude revisado por ele mesmo e publicado novamente 34 anos depois, constitui a base de todo o seu sistema filosófico<sup>5</sup>. Esse livro tem como objeto de investigação o “princípio de razão”, um dos temas mais discutidos do século XVIII<sup>6</sup> e cuja melhor fórmula, segundo o autor, foi dada por Wolff: “nada é sem uma razão para ser o que é”<sup>7</sup>. O grande problema com esse princípio, no entanto, e que Schopenhauer propõe equacionar, é a sua generalidade.

Ora, se uma bola de bilhar foi posta em movimento, certamente teve uma “razão” para tal; e qualquer pessoa cuja faculdade racional funcione normalmente, ao tomar como verdadeira a premissa “todo homem é mortal”, tem “razão” para concluir que também ela está fadada àquela fortuna derradeira<sup>8</sup>. Além do mais, é possível falar na “razão” pela qual um triângulo de três lados iguais tem, necessariamente, seus três ângulos também iguais, e na “razão” que leva uma pessoa a tomar uma decisão qualquer. Certamente temos aí quatro “razões” de natureza distinta, que revelam, por sua vez, outros quatro tipos de necessidade: a física, a lógica, a matemática e a moral<sup>9</sup>. Entendemos que, ao especificar cada um dos sentidos que o termo “razão” (*Grund*) pode assumir, Schopenhauer já exhibe, ainda que indiretamente, sua primeira artilharia contra Hegel. É como se o crítico quisesse mostrar que, ao usar um termo muito geral, todo filósofo está propenso a erros comprometedores; a confusão entre registros tão distintos, como os da física e da lógica, é um dos mais graves.

---

<sup>4</sup> O leitor interessado em um estudo mais metucioso a respeito da crítica de Schopenhauer a Hegel pode consultar a dissertação de doutorado de Flamarion Caldeira: RAMOS, Flamarion Caldeira. *A “Miragem” do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de doutorado em filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.

<sup>5</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 25.

<sup>6</sup> Para o “princípio de razão” como temática comum nas discussões filosóficas do século XVIII, conferir JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 19.

<sup>7</sup> SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 33.

<sup>8</sup> Evidentemente o indivíduo tem em mente, neste caso, o entimema “eu sou um homem” como premissa menor.

<sup>9</sup> Cf. JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 20.

Cada um desses campos, além de lidar com objetos específicos, cujo fundamento (*Grund*) do existir obedece a leis particulares, exige uma faculdade mental igualmente determinada. Conforme explica Schopenhauer, “com um objeto determinado de certa maneira é posto imediatamente também o sujeito como conhecendo precisamente dessa determinada maneira”<sup>10</sup>. Então, o autor continua:

Dará no mesmo que eu diga: os objetos têm tais e tais determinações próprias e características, ou que diga: o sujeito conhece de tais e tais maneiras; é o mesmo que eu diga: os objetos podem ser divididos em tais e tais classes, ou que diga: ao sujeito lhe são próprias tais e tais potências cognitivas diferentes<sup>11</sup>.

Vejamos, então, como o autor estrutura o resultado de sua investigação epistemológica direcionada aos registros da física e da lógica, tomando como parâmetro a lei vigente em cada um deles. A primeira está submetida à “causalidade”, ou “princípio de razão suficiente do devir”, e a segunda obedece ao que ele chama de “princípio de razão suficiente do conhecer”:

#### Princípio de razão suficiente do devir ou causalidade<sup>12</sup>:

- Classe de objetos a que se refere: representações empíricas, isto é, objetos corpóreos que aparecem no espaço e no tempo.
- Potência cognitiva correlata: entendimento, isto é, constituído por tempo, espaço e causalidade, os *a priori* da experiência empírica, numa ligeira modificação do quadro pensado por Kant<sup>13</sup>.

---

<sup>10</sup> SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 204.

<sup>11</sup> Ibidem, p. 204. Este argumento de Schopenhauer é desdobramento de uma máxima fundamental de seu pensamento, a saber, que sujeito e objeto são correlatos inseparáveis, na medida em que só há sujeito se houver um objeto percebido por ele e só há objeto, igualmente, enquanto algum sujeito o percebe. Por isso, Schopenhauer diz, ainda no lugar desta referência, que vale o mesmo dizer “a sensibilidade e o entendimento desapareceram que dizer: o mundo acabou”. O autor também argumenta nesse sentido, detalhadamente, em *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, pp. 18-22 [II 18-22].

<sup>12</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 61-144.

<sup>13</sup> Schopenhauer segue Kant quando este toma o espaço, o tempo e a causalidade como condições de possibilidade da experiência e inerentes ao sujeito. Todavia, a concordância não é irrestrita; Jair Barboza explica que, das doze formas *a priori* que formavam o entendimento segundo Kant, Schopenhauer aproveita apenas a causalidade e descarta as outras como desnecessárias; mais ainda, ele transfere para o entendimento as formas que, segundo aquele filósofo, constituíam a sensibilidade, isto é, o espaço e o tempo. Então, temos que, para Schopenhauer, causalidade, espaço e tempo constituem o entendimento. Cf. BARBOZA. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*, p. 20.

- Exemplo de aplicação: Uma bola de bilhar que atinge outra é causa do movimento desta última; nesse sentido, se diz também que é a “razão” (*Grund*) do movimento dela.

Princípio de razão suficiente do conhecer<sup>14</sup>:

- Classe de objetos a que se refere: representações abstratas, ou seja, os conceitos, a partir dos quais se formam os juízos.
- Potência cognitiva correlata: Razão (*Vernunft*), na medida em que formula conceitos e relaciona juízos segundo as leis da lógica formal.
- Exemplo de aplicação: A premissa “todo homem é mortal” é “razão de conhecimento” da conclusão “eu sou mortal”<sup>15</sup>.

Além disso, há uma hierarquia entre esses dois princípios. O princípio de razão do devir tem primazia sobre o princípio de razão do conhecer, pois os objetos relativos a este, quais sejam, os conceitos, são apenas abstrações dos objetos corpóreos, referentes àquele:

Conceitos são, para Schopenhauer, representações mentais que são, por natureza, secundárias: ele as chama de ‘representações das representações’. As representações básicas são experiências das coisas no mundo material, como uma árvore particular, por exemplo; o conceito de árvore é, por contraste, uma representação geral formada para representar muitos desses objetos, pelo que deixa de fora elementos detalhados do que é experienciado em cada caso<sup>16</sup>.

Duas decorrências dessa distinção merecem ser comentadas, pois sugerem questões que impactam diretamente os pressupostos da lógica dialética de Hegel. Primeiro, para Schopenhauer, definitivamente, o pensado é sempre algo menor que o intuído. E isso implica que quanto mais elevado é um conceito, ou seja, quanto mais coisas ele abriga sob si, mais vazio e pobre ele será<sup>17</sup>. Pense o leitor, nós propomos, no conceito de “ente”; ele se aplica a uma infinidade de coisas, porém, não suscita praticamente nenhuma representação com o mínimo grau de especificidade. O que um

---

<sup>14</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, pp. 148-166.

<sup>15</sup> Nesse caso, a premissa “eu sou homem” é um entimema.

<sup>16</sup> JANAWAY. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*, p. 22.

<sup>17</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 150.

conceito assim, na visão de Hegel, pode nos dizer sobre o mundo? Qual peso ele atribui a uma noção tão pobre de conteúdo?

Em segundo lugar, nenhuma lógica, atividade exclusiva da razão, pode explicar sozinha as leis por trás dos fenômenos naturais, pois estes são percebidos imediatamente nos objetos corpóreos; ou seja, só podem ser apreendidos pelo entendimento e estão sob o escopo da física. Mesmo a conclusão “eu sou mortal”, extraída acima por dedução, resulta do encadeamento de duas premissas que, em última instância, tiveram seu conteúdo retirado da experiência: “todo homem é mortal” via indução e “eu sou homem” por intuição imediata. Em contrapartida, é ponto pacífico, como já mostraremos, que a razão possui um estatuto muito mais privilegiado no sistema filosófico de Hegel. Qual papel ela desempenha, então, nas associações conceituais dialéticas? Vejamos como Schopenhauer, no papel de crítico de Hegel, responde a todas essas questões.

## II

Segundo Schopenhauer, Hegel parece ignorar totalmente a relação entre intuições sensíveis e conceitos. Tomemos como exemplo a aplicação do método dialético na *Ciência da Lógica* desse filósofo, mais precisamente no seu primeiro capítulo, *Lógica do Ser*. Frisamos que a pretensão é apenas apontar onde a filosofia de Hegel parece mais exposta a essa primeira crítica que estamos aqui reconstruindo; de forma alguma queremos que isso se confunda com uma tentativa de estigmatizar a filosofia hegeliana com a seleção parcial de um ponto específico dela. Segundo nota Cirne-Lima, depois do criticismo de Kant qualquer pressuposição determinada corria o risco de ser desqualificada como dogmática, pelo que Hegel começa sua investigação com as categorias totalmente indeterminadas de “ser” e de “nada”<sup>18</sup>. O intérprete sistematiza assim essa metodologia crítica:

- Tese: “Tudo é ser, ser sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo [...]”.

Essa proposição é considerada falsa, pois a fala que a enuncia já expressa algo de determinado.

---

<sup>18</sup> Cf. CIRNE-LIMA. Dialética. In: *Ideia e Movimento*, pp. 20-24.

- Antítese: “Tudo é nada, um nada sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”.

Também essa proposição é tomada como falsa, pois contém a mesma contradição performática da tese.

- Síntese (ou conclusão extraída via lógica dialética): “O universo está em processo de autodeterminação”. Ou, se se preferir, “tudo é devir”<sup>19</sup>.

Em suma, o raciocínio de Hegel infere que, pela falsidade das duas premissas, tese e antítese, existe algo de determinado no Universo. E como este, em termos, é uno, pelo que sua determinação não pode vir de fora, “é forçoso concluir que esse mesmo Universo, em última instância, está em processo de autodeterminação”<sup>20</sup>. É assim que Cirne-Lima explica a primeira “tríade dialética” da lógica de Hegel.

Se alguém julgou correta a relação ressaltada por Schopenhauer, entre intuições empíricas e representações abstratas, deve aceitar que as segundas são abstrações das primeiras e que, quanto mais elementos uma representação abstrata abriga sob si, mais parca, vaga, geral e confusamente ela representará aquelas intuições que lhe forneceram material. Com isso em vista, o que Schopenhauer diz na seguinte passagem parece ter destinatário certo:

Os [conceitos] mais elevados, isto é, os [...] mais gerais, são os mais vazios e empobrecidos, até chegar a meros invólucros, como ser, essência, coisa, vir a ser e outros semelhantes. Que podem valer, com o que se segue disso, os sistemas filosóficos tecidos com semelhantes noções, e que só têm como matéria essas tênues películas de pensamento? Terão que ser infinitamente pobres, vazios [...]<sup>21</sup>.

Ou seja, para Schopenhauer a combinação dos conceitos bem gerais de “ser”, “tudo” e “nada”, no raciocínio dialético de Hegel, pode no máximo revelar aspectos muito superficiais da nossa realidade. Eles não servem para quem quer um

---

<sup>19</sup> A nomenclatura “tese”, “antítese” e “síntese” não é unívoca, mas optamos por ela porque é a mais tradicional. Alguns comentadores preferem usar, respectivamente, “posição”, “oposição” e “superação”. O termo que merece mais atenção é *Aufhebung*. Vertido por “síntese” ou, literalmente, “superação”, ele ainda significa “aniquilação” e, ao mesmo tempo, “conservação”. Ou seja, *Aufhebung* sugere que alguns elementos da “tese” e da “antítese” são aniquilados, ao passo que outros são aproveitados, do que resulta a “superação” (*Aufhebung*) delas na “síntese”. A tradução de *Aufhebung* para “suprassunção” (superar assumindo), por Paulo Menezes, é particularmente canônica a este respeito. Cf. HEGEL. *Fenomenologia do Espírito*.

<sup>20</sup> CIRNE-LIMA. Dialética. In: *Ideia e movimento*, p. 24.

<sup>21</sup> SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 150, destaques do autor.

conhecimento mais singular do mundo. Praticamente o mesmo argumento aparece em *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real* e no ensaio *Sobre a filosofia universitária*<sup>22</sup>. Mas é em sua obra magna que o filósofo o retoma de forma ainda mais acurada:

[...] conceitos universais só são obtidos pelo desprezo e pela exclusão de determinações existentes e, por isto, quanto mais universais, mais vazios são [...]. Novas intelecções fundamentais, ao contrário, são hauríveis apenas do conhecimento intuitivo, o único completo e abundante [...]. Ademais, [...] o conteúdo e a extensão dos conceitos estão numa relação inversamente proporcional, e assim quanto mais é pensado SOB um conceito, menos é pensado NELE [...]<sup>23</sup>.

Está claro, portanto, que o tipo de conhecimento buscado por Schopenhauer, um conhecimento “fundamental”, só pode ser obtido pela experiência, jamais por meio do mero encadeamento de conceitos apartados das intuições empíricas.

A questão é que esse não parece ser o tipo de conhecimento almejado por Hegel. É até o antípoda do que esse autor entende por verdade. Seu “idealismo absoluto” toma mesmo a experiência empírica como um aspecto secundário da realidade, uma efetivação do “espírito”, do que essencialmente é ideal: “Tudo o que desde a eternidade acontece no céu e na terra, a vida de Deus e quanto mais se opera no tempo, visa apenas a que o espírito se conheça a si próprio, se faça a si mesmo objeto, se encontre, devesse por si mesmo, se recolha em si próprio”<sup>24</sup>. A razão, nesse sentido, é soberana para desvendar o mundo e, para tal, ela só precisa recorrer ao conceito, “em que o espírito, dobrando-se sobre si próprio, se compreendeu, e que é a sua essência”<sup>25</sup>. Esse processo, continua Hegel, “forma ulteriormente o já formado, comunica-lhe maiores determinações, torna-o mais determinado, mais formado e mais profundo”<sup>26</sup>.

Logo, em conceitos altamente abstratos Hegel parece enxergar os primeiros passos do “espírito” em sua jornada por autoconhecimento. Durante essa marcha, acertada pela razão com auxílio da associação dialética dos conceitos, o que já é em si,

---

<sup>22</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Esboço de uma história da doutrina do ideal e do real*. In: *Fragments sobre a história da filosofia, precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*, p. 40; e SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, pp. 40; 43.

<sup>23</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, p. 76 [II 68], destaques do autor. Na sequência do mesmo texto, objeções análogas são encontradas à exaustão: p. 77 [II 69]; p. 85 [II 76]; p. 86 [II 77]; p. 88 [II 79]; p. 98 [II 89]; p. 99 [II 90]; p. 100 [II 91].

<sup>24</sup> HEGEL. Introdução à História da Filosofia. In. *Coleção Os Pensadores*, p. 342.

<sup>25</sup> *Ibidem*, p. 345.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p. 345.

de forma “ideal”, torna-se cada vez mais “efetivo” ou “real”; na mesma proporção, os conceitos se tornam mais específicos, isto é, expressam o mundo de maneira mais determinada<sup>27</sup>. Teria Schopenhauer, portanto, compreendido tão mal o pensamento de Hegel a ponto de criticar uma posição da qual esse filósofo queria se afastar? Não é tão simples assim. Se Schopenhauer ataca a verve demasiadamente abstrata das conclusões hegelianas, não é tanto por desconhecer seu projeto; antes, é por considerá-lo incompatível com o único paradigma filosófico que ele aceita, qual seja, aquele em que a experiência fornece o conteúdo dos conceitos, pelo que estes, sem aquela, nada valem. Por isso, o crítico julga tão espantoso um tipo de filosofia em que

[...] não somos NÓS a pensar, mas sim os conceitos que, sozinhos e sem nossa intervenção, realizam o processo de pensamento, por isso chamado de automovimento dialético do conceito e que, então, deveria ser uma revelação de todas as coisas na natureza e fora dela<sup>28</sup>.

Esta passagem, embora com resquícios de ironia, sugere que Schopenhauer compreendeu, sim, os pilares da dialética hegeliana, sua primazia pelos conceitos e a subordinação do empírico a eles. Ele apenas não pode concordar que “precisaríamos apenas pensar ou nos deixar dominar pelos conceitos, a fim de saber absolutamente como o mundo lá fora é feito”<sup>29</sup>. Tampouco que a lógica, ciência durante toda a tradição tomada como simplesmente formal, bastaria para encontrar as verdades mais fundamentais acerca do mundo. Aceitar uma concepção desse tipo só é possível, para o autor, graças àquela mistura indiscriminada entre os âmbitos da física e da lógica. Ora, quem deriva o “real” do “ideal”, como faz Hegel, não estabelece a mesma relação promíscua disfarçada em nomes diferentes?

Schopenhauer ainda enfatiza que todo raciocínio, seja nos moldes da lógica tradicional ou da dialética hegeliana, está exposto a falhas, mesmo se lida com princípios radicados na experiência. Isso pode ser visto num exemplo dado pelo próprio autor:

---

<sup>27</sup> Para uma completa exposição do idealismo absoluto de Hegel, sua ênfase no conceito, “ideal”, em detrimento do empírico, “real”, e a preeminência da razão nesse projeto, cf. BONACCINI. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão*, capítulo 4; LÖWITH. *De Hegel a Nietzsche: a quebra revolucionária do pensamento no século XIX*, “Primera Parte”, “El origen del acontecer espiritual de la época a partir de la filosofía hegeliana de la historia del espíritu”. SINGER. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*, capítulo 4; SCHNÄDELBACH. *Filosofia em Alemanha (1831-1933)*, Introducción.

<sup>28</sup> SCHOPENHAUER. Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real. In: *Fragmentos sobre a história da filosofia, precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*, p. 41, destaque do autor.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 41.

Se [...] digo: “Os ruminantes não têm incisivos anteriores”, e aplico isto, e o que daí decorre, aos camelos, então tudo resulta falso: pois isso só vale para os ruminantes com chifres. [...] assim, esse raciocínio difere do SOFISMA propriamente dito apenas segundo o grau<sup>30</sup>.

Ou seja, estamos diante de um argumento logicamente válido, mas cuja conclusão não corresponde aos fatos. Um olhar mais atento para a experiência pode ajudar a tornar o argumento mais preciso, como Schopenhauer mostrou. Porém, com um pouco de astúcia é possível reelaborar o argumento, torná-lo ainda mais sutil, sofisticado, aparentemente consistente e, por outro lado, cada vez mais distante da realidade. Isso, para Schopenhauer, caracteriza um sofisma, muito mais facilmente construído por meio daquele método que ele chama de “álgebra dos meros conceitos não controlada por intuição alguma”<sup>31</sup>. Justamente por essa falta de conexão com a experiência, a dialética pode conduzir a qualquer conclusão, desde que ela seja pouco específica, algo como o já aludido “tudo é devir”. Tal proposição não pode jamais ser confrontada por algum contraexemplo colhido na experiência, pois ela supostamente versa sobre algo mais geral, ainda não “determinado”; fica, portanto, a impressão de que é irrefutável e, conseqüentemente, exprime algum aspecto do mundo. Mas, categoricamente, conforme Beiser, “nós não podemos derivar conclusões substanciais de princípios formais, resultados determinados de premissas indeterminadas”<sup>32</sup>.

Além disso, para falar em termos hegelianos, a síntese extraída da tese e da antítese não tem necessidade alguma; como acontece, por exemplo, naquele raciocínio em que temos, como tese, “tudo é ser, ser sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”, e, como antítese, “tudo é nada, um nada sem nenhuma determinação, sem nenhum conteúdo”. Pois, podia-se perfeitamente concluir, da falsidade dessas duas proposições, que “algumas coisas são determinadas, outras não”.

Cirne-Lima concorda que essa proposição poderia muito ser inferida das anteriores, mas ressalva que ela teve de ser rejeitada por ser particular e não caber no quadro das determinações “universalíssimas” do Universo; logo, ele continua, só restaria concluir que “tudo é devir”<sup>33</sup>. Por outro lado, nós, com base nos pressupostos de Schopenhauer apontados até o momento, nos atrevemos a sugerir sua réplica: se Hegel

---

<sup>30</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, pp. 102-103 [II 94], destaque nosso.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p. 105 [II96].

<sup>32</sup> BEISER. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*, p. 16.

<sup>33</sup> Cf. CIRNE-LIMA. *Dialética*. In: *Ideia e movimento*, p. 23.

exige que a síntese aludida deva ser universalíssima, é porque talvez temesse que uma proposição mais específica fosse desmascarada pelos fatos. Ou seja, a síntese dialética de Hegel é fruto daquela mistura denunciada por Schopenhauer, entre mecanismo inferencial arbitrário e generalidade nos conceitos aplicados.

Não somos ingênuos de pensar que Schopenhauer refuta Hegel; temos consciência de que os intérpretes deste filósofo não teriam grandes dificuldades em se desembaraçar dessas críticas com as mais elaboradas trélicas. No entanto, eles encontrariam um interlocutor que, após assentar, sobretudo, aquela hierarquia entre intuições empíricas e conceitos, faz-se de surdo. Isso pode parecer precário e antifilosófico, mas, também, pode remeter a uma postura científica bastante avançada para seu tempo; como a de Paul Feyerabend, por exemplo, filósofo da ciência que ainda causa escândalo com suas críticas à sutileza do método científico atual:

A metodologia tornou-se tão abarrotada de sofisticação vazia que é extremamente difícil perceber erros simples na base. É como lutar contra a hidra – corta-se fora uma cabeça feia e outras oito tomam seu lugar. Nesta situação, a única resposta é a superficialidade: quando a sofisticação perde conteúdo, então a única maneira de manter contato com a realidade é ser rude e superficial<sup>34</sup>.

Tornar-se grosseiro e ir direto ao ponto é exatamente o que Schopenhauer deseja; ao menos é o que sugere o teor de todas as suas críticas citadas até aqui. Simplesmente, sua exigência de que as premissas mais fundamentais de um raciocínio precisam estar arraigadas na experiência, caso almejemos algum conhecimento firme sobre o mundo, não é observada por Hegel. No vocabulário de Schopenhauer, faltaria ao método dialético prestar contas à “faculdade do juízo”, aquela encarregada de comparar conceitos entre si e fazer a transição destes, “abstratos”, para o particular, o “intuitivo”. Mais claramente, a faculdade do juízo busca sempre, no caso de uma representação intuitiva dada, o conceito ou regra sob a qual esta se alinha; e, quando de uma representação abstrata ou conceito pensado, o “juízo”, enquanto faculdade, procura pela intuição que justifica a generalização conceitual<sup>35</sup>. Faltaria a Hegel, portanto, usar a “faculdade do juízo” para determinar algum conteúdo às suas proposições filosóficas;

---

<sup>34</sup> FEYERABEND. How to defend society against Science. In: *Philosophy: Basic Readings*, p. 263.

<sup>35</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*, p. 156.

nesse sentido, nos arriscamos a dizer que Hegel é, para Schopenhauer, “o homem sem juízo”, a quem cabe perfeitamente esta investida: “Inferir é fácil, já julgar, difícil”<sup>36</sup>.

### III

Por um lado, Schopenhauer condena a pretensão de que a dialética explica a relação entre o empírico e o pensado; ela confunde o físico e o lógico, capciosamente aparentando-os por meio de conceitos obscuros e extraindo, a partir disso, conclusões fortuitas. Em contrapartida, ele considera ainda mais disparatada a teleologia por traz desses mesmos raciocínios dialéticos. *Grosso modo*, Hegel afirma que a) toda a realidade nada mais é do que o desdobramento de um processo racional, em que “espírito” se conhece, gradativamente, a si mesmo, e b) que esse processo segue uma lógica, a saber, a dialética. O autor diz ainda que toda essa jornada “forma ulteriormente o já formado”. Ou seja, o fim já está dado, precisa apenas ser efetivado na realidade, ou, o que é o mesmo, na história. Por isso, Peter Singer explica que, em sua *Filosofia da História*, Hegel visa apresentar os grandes eventos da humanidade como parte de um processo racional de desenvolvimento necessário, em que o sentido da história mundial é revelado<sup>37</sup>. Essa concepção de “desenvolvimento” pode mesmo ser antevista já no conceito de *Aufhebung*, pois ele sugere que cada “síntese” ou “superação” dialética expressa uma situação que “supera” aquela expressa em suas “tese” e “antítese”.

Apenas essas generalidades já bastam para Schopenhauer interpretar que, segundo Hegel, é possível compreender a história como um todo planejado e a se construir organicamente<sup>38</sup>. Sim, o autor não se esforça para avaliar mais detidamente as motivações desse projeto hegeliano<sup>39</sup>. Todavia, sua interpretação pode ser corroborada pelas lições desse filósofo sobre a história da filosofia, transcritas sobre o título *Introdução à história da filosofia*. Nessa obra, Hegel traz sempre pressuposto aquele

---

<sup>36</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, p. 106 [II97].

<sup>37</sup> Cf. SINGER. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*, capítulo II.

<sup>38</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *Sobre a filosofia universitária*, p. 27.

<sup>39</sup> Schopenhauer, num de seus momentos mais irônicos, admite que comenta a filosofia de Hegel apenas de forma superficial, “pois não se pode exigir que nenhum ser humano [a] leia” (*Sobre a filosofia universitária*, p. 38). Esse impropério não merece ser tomado tão seriamente, se tivermos em conta os ataques à lógica dialética, que expomos na seção II e com os quais Schopenhauer gasta inúmeras páginas em vários escritos diferentes: tomos I e II de *O mundo como vontade e como representação*, *Da quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, *Sobre a filosofia universitária*, *Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*. Todavia, em nossa busca pela sua contraposição à visão hegeliana de história racionalmente organizada, encontramos um volume bem menor de referências, cujo teor é menos rigoroso e mais panorâmico.

elemento racional que constitui a realidade, chamado de “espírito” ou também “ideia”. Ele afirma enfaticamente que, como totalidade, essa “ideia” contém já em si uma multidão de graus e de momentos, que são expressos não só nos fatos históricos, mas também nas várias doutrinas filosóficas elaboradas ao longo do tempo:

Todas as [...] partes [da filosofia] e a sistematização das mesmas emanam da única ideia; todos estes particulares são apenas espelho e imagem desta única vitalidade. Têm a sua realidade somente nesta unidade, e as diversidades e várias qualidades deles são a expressão da ideia e a forma nela contida<sup>40</sup>.

Ainda sobre a maneira como as diferentes doutrinas filosóficas já estão contidas no “espírito”, Hegel usa uma metáfora esclarecedora e que, ao mesmo tempo, reforça aquele viés teleológico: na criança, as aptidões físicas e, especialmente, as mentais, aparecem uma após a outra; seus pais, ao presenciarem isso pela primeira vez, têm a sensação de estar diante de um milagre, sem imaginar, porém, que todas essas capacidades já existiam em si no interior da criança, aconteceu apenas que elas passaram a se manifestar. Analogamente às aptidões da criança são as diferentes filosofias que surgem na história, e a criança é a ideia absoluta<sup>41</sup>.

Com isso, é possível defender que a filosofia de Hegel pode muito bem ser lida sob um viés otimista, porquanto assevera que tudo se encaminha, inexoravelmente, para um estado de coisas cada vez mais racional, tanto mais quanto o espírito absoluto tome consciência de si; e, supostamente, isso pode ser atestado tanto na história da humanidade como na história da filosofia, além de estar implícito no conceito de *Aufhebung*, constitutivo da lógica dialética<sup>42</sup>.

Quanto à natureza dos acontecimentos históricos, é possível dizer que até existe uma concordância entre Hegel e Schopenhauer, pois ambos os consideram como uma espécie de manifestação de algo mais essencial e que os motiva. Todavia, é a caracterização desse algo que afasta completamente os dois pensadores. Em *O mundo como vontade e como representação*, a “Vontade”, apontada como essência cósmica, é

---

<sup>40</sup> HEGEL. *Introdução à História da Filosofia*. In: Coleção Os Pensadores, pp. 345-346.

<sup>41</sup> Cf. *ibidem*, p. 346.

<sup>42</sup> Temos ciência de que toda essa racionalidade histórica não está isenta de eventos que pouco sugerem uma visão otimista da existência. Cf. PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit*, pp. 80-81. Aí o comentador lista diversas passagens da *Fenomenologia do Espírito* para corroborar a interpretação de que, para Hegel, os conflitos entre duas consciências que buscam reconhecimento mútuo só podem ser resolvidos com a morte de uma delas. No entanto, é a teleologia implicada na noção hegeliana de um “espírito absoluto” que Schopenhauer não pode aceder.

definida como um universal e imutável e cego ímpeto de vida; desse modo, ela motiva os sujeitos não como algo que está à frente deles e os atrai nesta direção, mas como algo que está atrás deles e os impele para frente<sup>43</sup>. Essa imagem de uma força que a tudo impulsiona, sem um alvo definido, expressa bem o irracionalismo de Schopenhauer e a sua oposição ao racionalismo teleológico de Hegel.

Quanto a ser imutável, essa “Vontade” implica, logo de saída, que a verdade não precisa, necessariamente, aparecer durante o desenvolvimento da história; a verdade pode muito bem ter sido descoberta lá no começo da humanidade. Resumidamente, a primeira conclusão schopenhaueriana que se apresenta aqui, como o inverso do suposto otimismo extraído do processo dialético na filosofia hegeliana, é a seguinte: se a “Vontade” é a essência atemporal do mundo e, justamente por isso, a história não pode mudá-la, esta também não pode estar encarregada de conduzir o homem a um bem futuro, como propôs Hegel; em outras palavras, o todo não está no fim da história, realizando sua verdade, pois o tempo não traz nada de novo, ele apenas revela a natureza da coisa em si na forma de fenômenos<sup>44</sup>. Logo, apenas o “presente”, para Schopenhauer, tem efetividade, pelo que qualquer consideração sobre o futuro é ilação injustificada.

Somada a essas considerações sobre o tempo, aquela índole propulsora da “Vontade” deixa ainda mais claro que a *Weltanschauung* de Hegel é inconciliável com a de Schopenhauer. Na forte imagem elaborada por esse filósofo, somos como pessoas empurradas ladeira abaixo e que só podem se manter de pé no caso de permanecer em corrida desenfreada; ou como um planeta que, se deixa de seguir sua órbita, é arrastado para seu sol e fatalmente destruído. Não pode haver repouso e tranquilidade nesse mundo em que estamos imersos, pois nele nada pode durar, mas é imediatamente arrastado adiante para o apressado turbilhão da mudança<sup>45</sup>. Tal condição é irremediável, pois Schopenhauer descarta qualquer horizonte teleológico, pelo que nos restaria associar felicidade a gozos particulares, satisfações de desejos. Deparamos, então, com o seguinte quadro: se não temos o que desejamos, sofremos; mas, se suprimos com facilidade nossas carências, imediatamente somos lançados num insuportável tédio. E

---

<sup>43</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, capítulo 28.

<sup>44</sup> Para esses comentários a respeito da imutabilidade da coisa em si em Schopenhauer e como isso implica a redução da história a mera repetição do mesmo, Cf. BARBOZA. *História da filosofia não é filosofia*. In: *Fragmentos sobre a história da filosofia*.

<sup>45</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *The vanity of existence*. In: *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*, p. 19.

de modo algum o tédio é um mal a ser desprezado, do contrário, medidas públicas contra ele não seriam implementadas como contra várias outras calamidades universais; o povo precisa de *panem et circenses*<sup>46</sup>.

Após rejeitar qualquer perspectiva de uma *Aufhebung* futura de nossa condição e expor a impossibilidade de perfazer nossa felicidade na posse de algum bem material, Schopenhauer dá um passo além. Ele defende o que pode ser entendido como a tese da “negatividade da satisfação”<sup>47</sup>. Mais claramente, todo sentimento de satisfação, para Schopenhauer, é negativo, mera ausência da dor, e apenas esta possui existência positiva:

Só a carência, isto é, a dor, nos é dada imediatamente. A satisfação e o prazer, entretanto, são conhecidos só indiretamente, quando recordamos o sofrimento e a privação que os precederam e cessaram quando aquela satisfação e aquele prazer entraram em cena [...]. Somente após os perdermos é que nos tornamos sensíveis ao seu valor: pois a carência, a privação, o sofrimento são de fato o positivo e anunciam a si mesmos imediatamente. Daí nos alegrarmos com a lembrança de necessidades, doenças, carências e coisas semelhantes que foram superadas, pois tal lembrança é o único meio para fruirmos os bens presentes<sup>48</sup>.

Esse ponto de vista justifica asseverar que “pequenos casos podem nos tornar completamente infelizes; entretanto, nos tornar completamente felizes, nada no mundo [pode]”<sup>49</sup>.

Por conseguinte, é grande o engano de quem busca a felicidade como se ela fosse algo definitivo e resoluto; mais grave ainda seria supor que o mundo, um Estado político ou uma racionalidade metafísica devam concorrer para realizá-la. De um viés mais pragmático, o otimismo é mesmo prejudicial às pessoas, porquanto sempre culmina no desapontamento e na desilusão; melhor seria, argumenta Schopenhauer, não esperar nada de positivo do futuro e nos concentrarmos em minimizar nossa dor. Ora, se alguém pensa que vai encontrar a felicidade completa, mediante a posse de algum objeto do seu mais ardente querer ou num devir que trará uma condição mais

---

<sup>46</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e representação*, p. 363 [I369].

<sup>47</sup> Cf. JANAWAY. Schopenhauer's Pessimism. In: *The Cambridge Companion to Schopenhauer*, p. 331.

<sup>48</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, pp. 370-371 [I377].

<sup>49</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*, p. 690 [II661].

harmônica, então o pessimismo já presta a tal pessoa uma contribuição pedagógica valiosa<sup>50</sup>.

Ademais, por conta de sua admitida descrença frente a algum bem absoluto e universal, Schopenhauer está mais do que justificado a se dirigir para situações concretas, a fim de corroborar sua visão pessimista acerca da existência. E, na maior parte das vezes, o faz com aquela força e beleza literárias marcantes em sua prosa, que, no seguinte excerto, também trazem um filósofo humanista o bastante para não ser otimista:

De modo geral, a conduta dos seres humanos entre si é caracterizada, via de regra, por injustiça, máxima iniquidade, dureza, sim, crueldade [...] uma criança entrar aos cinco anos de idade numa fiação de algodão, ou outra fábrica qualquer, e ali sentar-se primeiro 10, depois 12 e finalmente 14 horas para realizar sempre o mesmo trabalho mecânico, é pagar um preço elevado demais pela diversão de respirar<sup>51</sup>.

A contraposição entre humanismo e otimismo também aparece na seguinte passagem, talvez mesmo em alusão a Hegel, já que menciona a falta de conteúdo nas palavras usadas ao filosofar: “O otimismo, caso não seja o discurso vazio de pessoas cuja testa vetusta é preenchida por meras palavras, apresenta-se como um modo de pensamento não apenas absurdo, mas realmente impiedoso: um escárnio amargo acerca dos sofrimentos inomináveis da humanidade”<sup>52</sup>.

Ou seja, para Schopenhauer, além de denotar insensibilidade com as aflições alheias, prognósticos otimistas acerca da existência são possíveis apenas mediante desconsideração dos seus eventos particulares. Nesse sentido, a crítica ao desdém pelo particular, pelo empírico, enfim, pelo que literalmente experimentamos, de um ponto de vista epistemológico ou moral, parece ser a pedra de toque da contraposição de Schopenhauer a Hegel. Tomando emprestada uma expressão de Augusto dos Anjos, “na anatomia horrenda do detalhe” todo o sistema de Hegel torna-se irrisório. A crítica de Beiser à história da filosofia escrita por Hegel segue a mesma tônica, pois, segundo o comentador, esse filósofo considerou tudo que era coerente com

---

<sup>50</sup> Cf. *ibidem*, p. 324.

É importante notar que Schopenhauer, em nenhum momento do tomo I de *O mundo*, lançado em 1818, associa o termo “pessimismo” à sua doutrina; somente 26 anos depois, no lançamento do segundo tomo do livro, é que o autor aborda a dicotomia entre otimismo e pessimismo. Cf. *ibidem*, p. 319.

<sup>51</sup> Cf. SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo, p. 690 [I661].

<sup>52</sup> SCHOPENHAUER. *O mundo como vontade e como representação*, p. 378 [I385].

seu sistema e omitiu tudo que não lhe era necessário; por isso, ele continua, Hegel tratara superficialmente os românticos e até omitira Herbart, Beneke e Schopenhauer, seus oponentes<sup>53</sup>. Será exagero afirmar que a história da filosofia hegeliana trata com pouco respeito os fatos, a fim de adequá-los a uma teleologia determinada de antemão? Beiser, de sua parte, afirma que tal projeto hegeliano não pode ser tomado a sério<sup>54</sup>.

## **Conclusão**

Temos que as críticas mais robustas de Schopenhauer a Hegel orbitam em torno da lógica dialética deste último, enquanto aplicada como método de investigação filosófica. Na sentença dada por Schopenhauer, a dialética só especiosamente apresenta conexão com o mundo, graças a uma combinação falaciosa entre arbitrariedade lógica e imprecisão nos conceitos aplicados.

Entrementes, o conteúdo otimista que essa lógica sugere, quando aplicada aos fatos históricos, é também um ponto ao qual Schopenhauer não pode aquiescer. Mas este já é um desacordo extraído da sua metafísica da vontade, por meio da qual é conduzido à elaboração de considerações de cunho pessimista quanto ao valor da existência. Porém, a questão aí é mais profunda. Trata-se da oposição entre dois sistemas filosóficos, um dos quais fornece bastante material para entender que a humanidade chegará a um grau de consciência que lhe permitirá viver de forma harmoniosa; e outro que postula uma força cega e inconsciente como fundamento da nossa realidade fenomênica, pelo que essa última não é mais do que repetição temporal de uma essência imutável.

## **REFERÊNCIAS**

- BEISER, Frederick C. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*. Oxford: Princeton University Press, 2014.
- BARBOZA, Jair. *Schopenhauer, a decifração do enigma do mundo*. São Paulo: Paulus, 2015.
- BONACCINI, Juan Adolfo. *Kant e o problema da coisa em si no idealismo alemão: sua atualidade e relevância para a compreensão do problema da filosofia*. Rio de Janeiro: Relume Dumará, 2003.

---

<sup>53</sup> Cf. BEISER. *After Hegel: German philosophy, 1840-1900*, p 10.

<sup>54</sup> Cf. *ibidem*, p. 10.

- FEYERABEND, Paul. "How to defend society against Science". In: WARBURTON, NIGEL (org.). *Philosophy: Basic Readings*. London: Routledge, 1999, pp. 261-271.
- HEGEL, G. W. F. Introdução à História da Filosofia. In: Coleção Os Pensadores. São Paulo: Abril Cultural, 1974.
- HEGEL, G.W.F. *Fenomenologia do Espírito*. Trad. Paulo Menezes. Petrópolis: Vozes, 2002.
- JANAWAY, Christopher. Schopenhauer's Pessimism. In: JANAWAY, Christopher (org). *The Cambridge Companion to Schopenhauer*. England: Cambridge University Press, 1999.
- JANAWAY, Christopher. *Schopenhauer. A Very Short Introduction*. New York: Oxford University Press Paperback, 2002.
- CIRNE-LIMA, Carlos. Dialética. In: LUFT, E.duardo; CIRNE-LIMA, Carlos (orgs.). *Ideia e Movimento*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2012.
- LÖWITH, Karl. *De Hegel a Nietzsche: a quebra revolucionária do pensamento no século XIX*. São Paulo: Unesp, 2014.
- PIPPIN, Robert. *Hegel on self-consciousness: desire and death in the Phenomenology of Spirit*. Oxford: Princeton University Press, 2011.
- RAMOS, Flamarion Caldeira. *A "Miragem" do Absoluto. Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião*. Tese de doutorado em filosofia. Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2008.
- SCHNÄDELBACH, Herbert. *Filosofia em Alemanha (1831-1933)*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1991.
- SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Editorial Gredos, 1998.
- \_\_\_\_\_. *Sobre a filosofia universitária*. São Paulo: Martins Fontes, 2001.
- \_\_\_\_\_. *The Essays of Arthur Schopenhauer: Volume Four: Studies in Pessimism*, trans. by T. Bailey Saunders. A Penn State Electronic Classics Series Publication. Pennsylvania: Pennsylvania State University, 2005.
- \_\_\_\_\_. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma história da teoria do Ideal e do Real*. São Paulo: Martins Fontes, 2007.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- \_\_\_\_\_. *O mundo como vontade e representação, segundo tomo: suplementos aos quatro livros do primeiro tomo*. São Paulo: Editora Unesp, 2015.
- SINGER, Peter. *Hegel, Coleção Mestres do Pensar*. São Paulo: Loyola, 2003.