

Sobre a relação entre vida e vontade na metafísica da natureza de Schopenhauer

Fernando de Sá Moreira

Mestre em Filosofia pela Unioeste e professor do Departamento de Graduação em Filosofia da mesma Universidade

E-mail: fsmoreira@ymail.com

RESUMO: Este artigo investiga o conceito de “vontade de vida” (*Wille zum Leben*), proposto por Schopenhauer. Pretendemos compreender como este conceito está relacionado com outras noções importantes da metafísica da natureza schopenhaueriana. Há uma óbvia relação entre as noções de “vontade” e “vida” no pensamento deste filósofo, mas não é suficiente saber isto. É necessário saber como especificamente elas são relacionadas, pois, se não prestarmos atenção aos detalhes, podemos facilmente interpretar a vontade de vida de diversos modos equivocados. De acordo com nossa interpretação, Schopenhauer defende um conceito de vontade que não é restrito à vida orgânica e consciente. Este amplo sentido de “vontade” permite Schopenhauer pensar as forças inorgânicas como vontade de vida. Todavia, não podemos ver as forças inorgânicas como formas de vida. Por esta razão, acreditamos ser necessário compreender que a vontade de vida não é somente um impulso de conservação ou um princípio vitalista.

PALAVRAS-CHAVE: Vontade, vida, metafísica.

ABSTRACT: This paper investigates the concept of “will to life” (*Wille zum Leben*), proposed by Schopenhauer. We intend to understand how this concept is related with other relevant concepts of Schopenhauer's metaphysics of nature. There is an obvious relationship between the notions of “will” and “life” in the thought of this philosopher, but not enough to know this. It's necessary to know specifically how they are related, because, if we don't pay attention to the details, we can easily interpret the will to life in many equivocal ways. According to our interpretation, Schopenhauer defends a concept of will which isn't restricted to organic and conscious life. This wide meaning of “will” allows Schopenhauer to think the inorganic forces as will of life. However, we can't see the inorganic forces as forms of life. For this reason, we believe it's necessary to understand the will of life isn't only a conservation impulse or a vitalist principle.

KEY-WORDS: Will, life, metaphysics.

A noção de natureza em Schopenhauer está intimamente ligada com seu conceito de representação e, mais especificamente, à primeira classe de representações. Sendo assim, antes de qualquer aprofundamento mais específico de nossa temática, é importante definir alguns conceitos básicos ligados à noção de representação em Schopenhauer.

Para nosso autor, a representação se constitui na relação indissociável entre sujeito e objeto. Essa relação não é homogênea, pois pode acontecer a partir de diversos modos de apresentação ou, na terminologia do filósofo, pode ser de quatro classes diferentes, as

quatro raízes do princípio de razão. Cada classe congloba uma espécie de objetos e determina uma lei *a priori* que condiciona o aparecimento desses objetos. Essa problemática é tratada no texto *Sobre a raiz quádrupla do princípio de razão suficiente* e propõe, resumidamente, a seguinte classificação: A primeira classe de representações é a dos objetos submetidos ao tempo, ao espaço e à lei de causalidade; a segunda classe é a das representações abstratas, os conceitos, submetidas à lei de fundamentação dos juízos; a terceira é composta pelas formas puras do tempo e do espaço, seguindo a lei de sucessão e situação, respectivamente; a quarta classe apresenta apenas um objeto, a vontade individual, submetida à lei de motivação.

Mais do que destrinchar os argumentos para a defesa desses conceitos, interessa-nos apresentar a conclusão dessa classificação, ou seja, a noção de que a representação, embora esteja em constante mutação, possui leis *a priori* que determina a forma de todo o aparecimento dos objetos de suas respectivas classes. Uma vez que essa determinação vale para toda representação que segue o princípio de razão, também é válida para todos os fenômenos da natureza física. Nosso conhecimento científico da natureza, desde que respeite e fundamente a investigação nessas leis, pode criar conjuntos de juízos válidos para descrever do ponto de vista formal os fenômenos naturais. As formas pelas quais a ciência da natureza cria as suas explicações são sempre tempo, espaço e causalidade.

Para Schopenhauer, a objetividade *a priori* dessas formas permite-nos descrever com certa segurança o fazer-efeito da natureza, no entanto ela é insuficiente para explicar tudo o que está presente em um fenômeno natural, tudo o que é efetivamente a natureza. Uma passagem do opúsculo “Sobre a filosofia e seu método” ilustra essa concepção de modo bastante interessante:

O fundamento [*Grund*] e o solo sobre os quais repousam todos os nossos conhecimentos e ciências é o inexplicável [*Unerklärung*]. É a ele que se refere toda explicação (*Erklärung*), por meio de muitas ou poucas etapas intermediárias, assim como no mar a sonda encontra o fundo, tanto em uma grande quanto em uma pequena profundidade, mas deve, por fim, encontrá-lo por toda a parte. Esse inexplicável cabe à metafísica¹.

Por mais adequada aos procedimentos científicos que seja uma pesquisa, há sempre um limite ao qual ela não consegue ultrapassar usando esses procedimentos. Note-se que

¹ SCHOPENHAUER. P/P, Sobre a filosofia e seu método, §1.

não se trata de afirmar a existência de uma metodologia equivocada na pesquisa científica sobre a natureza, mas, por outro lado, afirmar a impossibilidade de uma pesquisa científica conhecer a essência da natureza. Embora o princípio de razão nos garanta a possibilidade de criar um discurso formal adequado para descrever como os objetos aparecem na representação, a ponto de criar um enorme aparato científico desde esse princípio, ele é incapaz de fornecer o sentido íntimo daquilo que se apresenta. O princípio de razão somente descreve *como* o mundo surge enquanto representação, mas nada pode dizer do que o mundo *é* em essência. O saber consolidado a partir do princípio de razão, cuja expressão máxima é a ciência, é extremamente importante para que os homens possam gerir suas vidas. As ciências da natureza têm certamente lugar garantido no pensamento schopenhaueriano. Não obstante, devemos observar a existência aí de uma filosofia da natureza, que visa a completar o nosso conhecimento do mundo. Essa filosofia da natureza pode ser chamada, com ainda mais propriedade, de “metafísica da natureza”, pois, desde o momento em que assumimos os limites da ciência (do saber ligado ao princípio de razão) e buscamos pesquisar aquilo que vai além desta, adentramos ao âmbito da metafísica.

Schopenhauer nos apresenta uma noção de natureza que tem, portanto, dois lados. Ela é simultaneamente física e metafísica e, caso queiramos conhecê-la do modo mais completo possível, não podemos renegar qualquer dessas duas partes. O lado físico está ligado ao modo de aparecimento do fenômeno, enquanto o lado metafísico está ligado à essência íntima do fenômeno.

Sem que nos detenhamos nos detalhes argumentativos, vejamos como Schopenhauer compreende a interação entre esses dois lados. O filósofo afirma que as representações empíricas, submetidas ao princípio de razão, são em essência coisa-em-si. A coisa-em-si, por seu turno, é definida como o oposto da representação, i.e., aquilo que não está submetido de modo algum às formas da representação, seja ela de que classe for. Assim, a coisa-em-si não está submetida ao tempo, ao espaço ou à causalidade, como também não se revela em uma relação entre sujeito e objeto. Schopenhauer, apesar de todas as restrições impostas ao conhecimento da coisa-em-si, afirma que podemos conhecê-la do modo mais adequado possível se a compreendermos como “vontade”. Todos as representações do mundo seriam, em última análise, uma única e mesma coisa: um “ímpeto cego” imutável, atemporal, uno e indivisível que, ao manifestar-se na matéria,

representar-se-ia como a multiplicidade de seres submetidos ao império espaço-temporal. A essência de tudo o que é no tempo e no espaço é, portanto, a vontade de vida (*Wille zum Leben*).

Neste contexto, surge o terceiro elemento mais geral dessa cosmologia, as Ideias. Elas são de extrema importância na totalidade do debate schopenhaueriano, visto que são elas que completam a unidade e organicidade do sistema de nosso filósofo. Sem elas estaríamos defronte a incompatibilidade entre um princípio uno, essência de tudo o que existe do modo que existe, e a multiplicidade da representação que se constitui também como diferença. Como uma realidade una e indivisível poderia representar-se enquanto multiplicidade e, ainda mais, enquanto multiplicidade de seres muito diferentes entre si, em suas tendências particulares e conformações físicas? Em outras palavras, se o conceito de vontade de vida não for complementado por alguma outra noção qualquer, ele pouco teria avançado diante do conceito negativo e científico de “força” ou “energia”. Há, certamente, o avanço de se reconhecer uma tendência fundamental pertencente a todos os fenômenos da natureza, mas permaneceríamos sem qualquer compreensão das características particulares dos diversos fenômenos da natureza, sejam eles orgânicos ou inorgânicos. As Ideias preenchem esse vazio de explicação, na medida em que possuem qualidades tanto da coisa-em-si quanto da representação submetida ao princípio de razão. Elas não estão submetidas ao tempo e ao espaço; são, portanto, entidades metafísicas unas em si mesmas, tal como é a coisa-em-si. No entanto, elas já podem constituir-se enquanto objetos para um sujeito, suportando a diferença em relação às outras Ideias.

Diante desse cenário, o que se apresenta é a seguinte noção de natureza: A natureza é, por um lado, um conjunto de formas atribuídas pelo sujeito à representação, cuja expressão geral é o princípio de razão, e, por outro lado, o conteúdo metafísico que se expressa nessas formas dotando-as de características específicas. Esse conjunto de formas *a priori*, o tempo, o espaço e a causalidade, fornece às Ideias o “palco” no qual elas podem se manifestar, representarem-se. As Ideias são, portanto, as essências das representações materiais e, não podemos esquecer, a vontade de vida é a essência de todas as Ideias.

Depois desse prelúdio, podemos encarar nosso problema de frente. Identificamos como o traço mais fundamental da natureza a vontade de vida. Mas, o que pode significar mais especificamente essa noção de vontade de vida? Num primeiro momento, podemos

ser seduzidos a responder da seguinte forma: “ora, a vontade de vida é uma tendência presente em todos os indivíduos de permanecer vivos e pode ser observada facilmente nas mais diversos transcurso de vida, principalmente nos animais. Por exemplo, vemos muito claramente em uma caçada um animal lutando para não ser devorado e, portanto, continuar vivo e outro lutando para devorá-lo para, sem sombra de dúvida, obter a energia necessária para permanecer vivo. O que Schopenhauer quer nos dizer é que tudo é, em essência, vontade e, enquanto tal, é vivo e quer permanecer vivo”.

Vejam, contudo, se podemos sustentar essa interpretação, antes de simplesmente aceitá-la. Segundo esse ponto de vista, Schopenhauer coincidiria os conceitos de vida e de vontade. Ou seja, se seguíssemos essa linha de interpretação, chegaríamos à conclusão de que tudo aquilo que é permeado de vontade é necessariamente vivo. Uma leitura que não parece absolutamente descabida. Existem inúmeras passagens na obra de Schopenhauer que parecem fortalecer essa interpretação. A seguinte passagem parece ser fundamental para a compreensão do conceito de vontade de vida em Schopenhauer e, aparentemente, sustenta essa visão, dada a sua importância no contexto geral do texto do pensador alemão:

A vontade que, considerada puramente em si, destituída de conhecimento, é apenas um ímpeto [*Drang*] cego e irresistível – como a vemos aparecer na natureza inorgânica e na natureza vegetal, assim como na parte vegetativa de nossa própria vida – atinge, pela entrada em cena do mundo como representação desenvolvida para seu serviço, o conhecimento de sua volição e daquilo que ela é e quer, a saber, nada senão este mundo, a vida, justamente como esta existe. Por isso denominamos o mundo fenomênico seu espelho, sua objetividade; e como o que a vontade sempre quer é a vida, precisamente porque esta nada é senão a exposição daquele querer para a representação, é indiferente e tão-somente um pleonasma se, em vez de simplesmente dizermos “a vontade”, dizemos “a vontade de vida”².

² SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §54, p. 357-358, tradução modificada. A despeito da importância do conceito, as diversas ocorrências do termo “vida” (*Leben*) indicam muitas ambiguidades na obra do filósofo alemão. Note-se que existem diversos momentos na obra de Schopenhauer em que o termo “vida” é aplicado em um sentido demasiado amplo, em sentido mais metafórico do que literal. Por exemplo, nos prefácios de *O mundo como vontade e representação*, o termo aparece como sinônimo de “força” (também aplicado em sentido amplo e não técnico), presente na feição do gênio, comparada à fraqueza impressa na face dos homens comuns (cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, Prefácio a 2ª edição, p. 35); no primeiro livro da mesma obra o uso inadequado de conceitos pelo pedante é descrito como “sem vida” (cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §13, p. 111); já no segundo livro, a noção de vida é associada ao processo de cristalização, portanto, ao inorgânico (cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §28, p. 221); no terceiro livro, a vida é novamente relacionada ao inorgânico ao descrever a luta entre gravidade e rigidez na arquitetura (cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §43, p. 289); e no mesmo sentido em diversas outras passagens. Em nenhuma dessas passagens temos um emprego realmente técnico do termo, como é o caso da citação acima.

Na passagem citada, fica sugerida a completa coincidência entre os conceitos de vontade metafísica e vida. Essa tese ganha ainda mais força nesta outra passagem que vem na sequência da anterior: “Onde existe vontade, existirá vida, mundo. Portanto, à vontade de vida [*Wille zum Leben*] a vida é certa e, pelo tempo em que estivermos preenchidos de vontade de vida [*Lebenswillen*], não precisamos temer por nossa existência, nem pela visão da morte”³. A identidade entre mundo, vontade e vida ligaria Schopenhauer ao vitalismo e, portanto, implicaria na ideia de que todo inorgânico é também um ser vivo. Essa opinião é fortalecida por algumas afirmações do filósofo em favor da existência de uma força vital⁴ e, também, a respeito da inexistência de distinções essenciais entre as três formas de causalidade (*Kausalität*) – causa no sentido estrito (*Ursache*), excitação (*Reiz*) e motivo (*Motiv*)⁵.

Que exista uma relação íntima entre os conceitos de vida (*Leben*) e de vontade (*Wille*) em Schopenhauer não resta dúvida. Sua metafísica estabelece uma relação fundamental entre os dois conceitos. Isso fica cabalmente expresso em sua obra principal, quando passa a chamar a coisa-em-si de “vontade de vida”⁶. Contudo, nossa hipótese é que a interpretação que afirma a absoluta identidade entre vida e vontade não pode ser sustentada a partir dos textos do próprio Schopenhauer. Segundo julgamos, não podemos confundir os conceitos de vida e de vontade.

Como vimos, a passagem sugere – e apenas sugere – que os conceitos em questão são intercambiáveis. Em contrapartida, de acordo com a doutrina da ciência proposta por Schopenhauer, a fisiologia é restrita ao âmbito orgânico; ela é, mais especificamente, a doutrina das excitações, uma ciência etiológica e morfológica relativa à vida vegetal e animal, mas não adentra aos limites do inorgânico⁷. Tendo em vista a íntima ligação entre a fisiologia e a vida na ciência do século XIX, essa opção classificatória sugere que o conceito de vida não é extensível ao inorgânico. Em outras palavras, a ideia de que o conceito de vontade seja idêntico ao conceito de vida pode não ser verdadeira. Esta posição é confirmada pela seguinte passagem:

³ SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §54, p.358, tradução modificada.

⁴ Por exemplo, SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §27, p. 205ss. e P/P, Sobre filosofia e ciência da natureza, §77, p. 160.

⁵ A ausência de rupturas absolutas entre as formas da causalidade é inclusive condição para se atribuir vontade ao inorgânico e ao reino vegetal.

⁶ Cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §27.

⁷ Cf. SCHOPENHAUER. WWV II/MVR II, cap. 12, p. 141-142.

Desde os princípios deste século se quis atribuir com frequência *vida* [*Leben*] ao inorgânico; atribuição muito falsa. Vivo e orgânico são conceitos conversíveis [*Wechselbegriffe*]; com a morte cessa o orgânico de ser tal. Não há na natureza linha melhor traçada do que a que existe entre orgânico e o inorgânico, ou seja, entre aquilo em que a forma [*Form*] é o essencial e permanente e a matéria [*Materie*] o acidental e mutável, e aquilo em que ocorre o inverso [...] para mim não é, como até aqui foi a opinião corrente, a vontade um acidente do conhecer, e portanto, da vida, senão que a vida mesma é fenômeno [*Erscheinung*] da vontade⁸.

Como podemos ver, Schopenhauer combate uma posição completamente vitalista firmando a equivalência dos conceitos de vida e orgânico. Ao mesmo tempo, Schopenhauer desvincula o seu conceito de vontade do conceito popular de vontade. Para Schopenhauer, a noção comum de vontade é intimamente ligada à vida (só o que é vivo pode querer) e ao intelecto (só os animais possuem vontade). A vontade em Schopenhauer é anterior ao intelecto e à vida. Ao invés de pensar na vontade como um fenômeno da vida, Schopenhauer pensa a vida como um fenômeno da vontade; não somente o que é vivo quer, mas dentre as coisas que querem estão as coisas que são vivas.

Ao desvincular a vontade do intelecto, tomando este como servo daquela, o filósofo estende o conceito para os movimentos inconscientes do corpo animal e para as plantas como um todo. Ao desvinculá-la da vida, estende o domínio da vontade para todo o mundo como representação, inclusive ao inorgânico. O mundo é, neste contexto, essencialmente um ímpeto cego (a vontade) que se faz visível em seus fenômenos dotados de intelecto (animais). O intelecto, segundo este ponto de vista, é apenas a condição de visibilidade da vontade, não a condição de existência. Dado o caráter secundário do intelecto, a essência do mundo jamais pode ser compreendida como um ser inteligente, menos ainda dotado de razão, aos moldes de um Deus do pensamento judaico-cristão.

Temos então duas teses importantes e relacionadas. Em primeiro lugar, que os conceitos de vida e vontade não são idênticos; portanto, sabemos que Schopenhauer não é um vitalista completo. Em segundo lugar, que os conceitos de intelecto e vontade também

⁸ SCHOPENHAUER. N/N, *Astronomia Física*, p. 127. Essa passagem é bem complementada pela seguinte: “A *vida* pode ser definida como o estado de um corpo que sempre mantém sua forma essencial (substancial) através da troca constante da matéria. – Se alguém me objetar que um turbilhão ou queda de água mantém sua forma através da contínua troca da matéria, eu respondo dizendo que a forma não é essencial para a água, pelo contrário, seguindo leis naturais universais, é inteiramente contingente, já que depende de circunstâncias externas, cuja modificação pode também afetar a forma, sem ter que tocar por isso no essencial” (SCHOPENHAUER. P/P, *Sobre filosofia e ciência da natureza*, § 93).

não são idênticos; portanto, sabemos que Schopenhauer não aceita que se estabeleça um ser inteligente e consciente como essência do mundo.

Desta forma, o ateísmo schopenhaueriano é uma das principais consequências da noção de que a essência do mundo é um ímpeto cego (separação dos conceitos de vontade e de intelecto). Entretanto, qual é a vantagem e quais as consequências para o sistema schopenhaueriano da manutenção de um conceito de vida restrito ao orgânico? Se o objetivo fosse apenas firmar a impossibilidade do teísmo, seria suficiente afirmar a separação entre a vontade e o intelecto, mas Schopenhauer vai além, distinguindo vontade e vida. Por que Schopenhauer não se declara afinal um vitalista completo? Ademais, o que significaria dizer que a vontade *de vida* está presente em todos os seres, inclusive nos não vivos? Devemos pensar que um indivíduo inorgânico, como, por exemplo, um mineral qualquer, deseja intimamente tornar-se vivo? Ou, seguindo o mesmo caminho que Nietzsche trilhou posteriormente, devemos interpretar que a afirmação de que a essência íntima de todos os fenômenos é a vontade de vida equivale à proposição de um princípio de conservação inerente a todo fenômeno?

A nosso ver, a afirmação de que o conceito de vontade é mais amplo que o conceito de vida apresenta uma dupla função. Em primeiro lugar, procura afastar e retalhar argumentos fisicistas, como o quimismo, que afirmam que se pode explicar toda a organização dos animais e vegetais por forças naturais presentes e próprias do reino inorgânico⁹. Trata-se, portanto, de afirmar a existência de uma força vital característica dos organismos vivos, de cada espécie animal e vegetal. Em segundo lugar, Schopenhauer evita estender a ideia de uma forma vital uniforme para todos os seres possíveis. Desta forma, Schopenhauer assume uma posição intermediária entre um fisicismo completo e um vitalismo completo. Esta posição garante, principalmente, a pluralidade das forças fundamentais da natureza (as Ideias): a natureza não se reduz nem a um pequeno conjunto de forças inorgânicas nem a uma única força vital.

Retomemos então alguns de nossos resultados parciais. Sabemos que a vida, para Schopenhauer, não corresponde à totalidade daquilo que existe, nem física, nem metafisicamente falando. A vida é, isto sim, um caso específico da vontade de vida. Este caso surge a partir da manifestação das Ideias na matéria em um processo chamado pelo

⁹ Neste sentido dirigem-se as críticas de Schopenhauer a Lamarck e sua tentativa de explicar os fenômenos da vida a partir do calor e da eletricidade (cf. SCHOPENHAUER. *WWV I/MVR I*, §27, p. 205).

autor de objetivação (*Objektivation*). Não obstante, não é qualquer objetivação que pode ser chamada propriamente de viva. As entidades metafísicas responsáveis pela modificação da matéria – as Ideias – estão dispostas em três gêneros básicos, organizados de acordo com as três espécies de causalidade: as Ideias que se manifestam por meio da causalidade no sentido estrito correspondem aos seres do reino inorgânico; as Ideias que se manifestam por meio da excitação correspondem aos seres do reino vegetal; e as Ideias que se manifestam por meio da motivação correspondem aos seres do reino animal. Somente as manifestações dos seres orgânicos (reino vegetal e animal) são considerados como constituídos por forças vitais¹⁰.

Todavia, este plano geral não esgota nosso problema, pelo contrário, leva-nos à outra questão relativa à interpretação do conceito de vontade em Schopenhauer. Ora, se a vida é apenas um caso da vontade metafísica e não a tônica geral de toda e qualquer vontade efetiva, o que significa propriamente chamar a vontade metafísica de “vontade *de vida*”? Como vimos, não podemos dizer que tudo o que existe é vontade *e vivo*. Também não nos parece adequado afirmar que toda e qualquer vontade efetiva, especialmente no reino inorgânico, quer se tornar um ser vivo. Ou seja, visto que as Ideias são os arquétipos *imutáveis* dos seres orgânicos e forças inorgânicas da representação, parece inadequado pensar que um ser inorgânico quer se tornar um ser orgânico (vivo), como, por exemplo, um cristal querer se tornar um protozoário. Portanto, para compreender melhor o que exatamente podemos entender pelo conceito de vontade de vida, precisamos nos aprofundar um pouco mais na teoria da objetivação em Schopenhauer.

Em primeiro lugar, é importante notar que a objetivação não é, de modo algum, um processo pacífico. Em verdade, a objetivação é um processo constante de luta (*Kampf*) e assimilação (*Assimilation*) sem fim. A luta começa já nas manifestações mais elementares da natureza, já no reino inorgânico. As Ideias mais fundamentais da natureza só podem tornar-se visíveis na medida em que estejam de posse de matéria, mas esta, sendo limitada, não pode fornecer suporte simultâneo para a manifestação de todas as Ideias simultaneamente. Em consequência, as Ideias lutam constantemente entre si pela posse de matéria para objetivarem-se¹¹.

¹⁰ Portanto, não se deve interpretar a Ideia de força vital como *uma única* força manifestando-se na representação. Pelo contrário, existem tantas espécies de forças vitais diferentes quantas são as espécies de seres vivos.

¹¹ Cf. SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I § 27, p. 127.

Nos graus inferiores, a luta entre as Ideias acontece somente pela posse de matéria, mas em Ideias de graus superiores ocorre uma alteração significativa no processo de objetivação. Nestas últimas, a luta se dá também por assimilação de outras Ideias em suas manifestações. Uma Ideia superior só pode se manifestar se assimilar a manifestação de Ideias inferiores a ela, respeitando sempre a hierarquia metafisicamente estabelecida. Este processo de assimilação modifica a manifestação da Ideia anterior, mas deixa permanecer resquícios da manifestação da Ideia dominada, como condição mesma de subsistência do organismo gerado. Por conta de tal processo de assimilação, em um indivíduo orgânico pode-se encontrar diversos processos e atividades propriamente inorgânicos, como a eletricidade e outros processos físico-químicos, sem que com isso seja possível explicar a totalidade do indivíduo orgânico por meio de tais processos inorgânicos.¹²

Schopenhauer nos apresenta ao todo três espécies de luta: os dois precedentes (das Ideias por matéria e das Ideias entre si por assimilação) e um terceiro, a luta por alimento e reprodução. Os dois primeiros tipos ocorrem na passagem do metafísico para o físico. O terceiro tipo ocorre já no âmbito físico, entre indivíduos. Sobretudo nos dois primeiros casos de luta, não existem tréguas ou vitórias definitivas: todo o processo de formação da efetividade, da manifestação das Ideias na matéria, ocorre na tensão formada pela assimilação das Ideias inferiores pelas superiores contraposta à contínua resistência das inferiores. Um organismo vivo só é possível na medida em que assimila diversas forças inorgânicas e mesmo algumas outras orgânicas, mas tudo aquilo que foi assimilado promove resistência contínua ao organismo assimilador, como se buscassem reaver o domínio perdido. No caso do ser humano, segundo o exemplo de Schopenhauer, pode-se perceber a resistência das Ideias inferiores em eventos como o sono e a depressão das funções vitais durante a digestão. Ambos são sinais de que a Ideia superior está sofrendo a resistência das inferiores. A morte orgânica, seguindo a mesma linha de raciocínio, indica a

¹² Cf. SCHOPENHAUER. *WWV I/MVR I*, § 27, p. 210-211. É por essa razão que Schopenhauer considera extremamente útil o estudo de seres inferiores ao homem para a compreensão do próprio homem, sejam eles animais, vegetais ou seres inorgânicos em geral. A vida humana efetiva só é possível por meio da assimilação destes estratos inferiores da natureza, portanto, entendê-los ajuda a entender o próprio homem. No entanto, o homem não é apenas um agregado de seres dos estratos inferiores, há aquilo que lhe é próprio, que faz com ele seja um ser humano. Essa peculiaridade é fornecida por aquilo que é próprio da Ideia de homem. O homem somente pode ser compreendido em sua totalidade efetiva quando se toma em consideração aquilo que lhe é próprio e aquilo que lhe é produto de assimilação.

completa retomada da matéria pelo inorgânico¹³. A vida efetiva-se, portanto, na tensão constante proveniente da luta entre as instâncias metafísicas plasmadoras do mundo. A vida expressa a contradição inerente à vontade metafísica, que ao mesmo tempo luta para manifestar plenamente cada um de seus fenômenos e alimenta-se de si mesma em cada relação entre seus fenômenos.

A luta é entendida em diversos níveis e em todos os âmbitos do mundo tomado como representação, todavia, seu resultado não pode ser considerado como propriamente criador, ainda que seja a condição material da constituição dos corpos físicos. Toda luta é um processo pelo qual as Ideias inferiores buscam apossar-se de matéria e as Ideias superiores procuram assimilar as ideias inferiores em suas manifestações. O resultado deste conflito generalizado é, em todo o caso, sempre a reprodução fenomênica da Ideia vencedora¹⁴. Note-se ainda que não há nenhum tipo de inversão de domínio ou assimilação possível entre as Ideias. Existe uma hierarquia metafisicamente determinada de Ideias que determina atemporalmente a ordem das manifestações fenomênicas. Dentro do sistema schopenhaueriano, uma Ideia superior, e.g. uma Ideia de uma espécie animal, jamais é assimilada por uma inferior, e.g. uma Ideia de uma espécie vegetal.

As Ideias, de maneira geral, são *tendências* de manifestação em sentidos determinados, no entanto não se pode confundir essa “tendência” com uma *finalidade*. Não existe qualquer finalidade última na manifestação das Ideias na natureza, as Ideias permanecem sempre, independente de qualquer outra condição, tendendo a manifestar-se na representação, fazendo-o sempre que a ocasião material se apresentar. Por exemplo, a gravidade manifesta-se na matéria permanentemente, sem que com isso busque qualquer fim último. Como argumenta Schopenhauer, mesmo que toda a matéria do universo fosse concentrada em apenas um ponto, a gravidade continuaria exercendo sua força de atração

¹³ É por essa razão que Schopenhauer considera extremamente útil o estudo de seres inferiores ao homem para a compreensão do próprio homem, sejam eles animais, vegetais ou seres inorgânicos em geral. A vida humana efetiva só é possível por meio da assimilação destes estratos inferiores da natureza, portanto, entendê-los ajuda a entender o próprio homem. No entanto, o homem não é apenas um agregado de seres dos estratos inferiores, há aquilo que lhe é próprio, que faz com ele seja um ser humano. Essa peculiaridade é fornecida por aquilo que é próprio da Ideia de homem. O homem somente pode ser compreendido em sua totalidade efetiva quando se toma em consideração aquilo que lhe é próprio e aquilo que lhe é produto de assimilação.

¹⁴ Aqui expressa-se no domínio da metafísica da natureza um processo semelhante à produção de obras de arte na metafísica do belo. Não há propriamente criação na estética schopenhaueriana. A beleza de uma obra de arte consiste no grau de fidelidade reprodutiva da obra em comparação com a Ideia originária. Na natureza, os indivíduos são fenômenos da Ideias de suas espécies.

incessantemente, pois a tendência à atração de matéria ao centro da matéria é uma tendência constante da gravidade e não a sua finalidade¹⁵. Do mesmo modo, nos graus superiores de objetividade da vontade, cada geração de animais vive e luta pela própria sobrevivência e para produzir a próxima geração de animais, que, por sua vez, repetirá os feitos da geração precedente, sem que qualquer finalidade última seja alcançada ou mesmo almejada. Os fenômenos da natureza não se movem em direção a fins determinados, eles simplesmente tendem a direções determinadas.

Não obstante, apesar de negar a existência de fins últimos na natureza, Schopenhauer reabilita a noção de teleologia ligada à constituição dos organismos vivos. Para o filósofo, cada órgão é constituído de tal forma que serve adequadamente a outro e todos em conjunto à sobrevivência do organismo como um todo. No mesmo sentido, os organismos apresentam estruturas que servem à conservação dos indivíduos frente às suas presas, predadores e ambiente. Cada espécie está naturalmente em harmonia com as demais e ao ambiente em que vive. Uma harmonia que, contudo, se apresenta como resultado de um equilíbrio de tensões. Essa estruturação do mundo, cuja adaptação entre os diversos seres é essencial e natural, seria obtida graças à unidade metafísica da vontade de vida. Para Schopenhauer, a vontade produz a uma só vez fenômenos mutuamente adaptados e, ainda assim, discordantes¹⁶.

Em função do estatuto metafísico da origem das espécies, Schopenhauer defende uma posição fundamentalmente essencialista. Não é difícil encontrar em sua obra alguns argumentos contrários às teorias evolutivas ou transformistas da época¹⁷. A passagem

¹⁵ Cf. SCHOPENHAUER WWV I/MVR I, § 29, p. 230-231.

¹⁶ Curiosamente o filósofo alemão aponta no homem uma exceção a essa regra da harmonia da natureza. As produções artificiais deste podem provocar desequilíbrios na natureza, pois não são produtos diretos da vontade – a parte primária e propriamente metafísica de todos os seres –, mas frutos da razão. Os seres vivos não podem ter defesas naturais contra os produtos artificiais do homem, razão pela qual podem facilmente sucumbir diante deles. Esta seria a razão pela qual os insetos morrem absolutamente desorientados pela iluminação artificial produzida pelo homem (cf. SCHOPENHAUER. N/N, Anatomia comparada, p. 87).

¹⁷ Não podemos deixar de levar em consideração as proporções que o evolucionismo começa a tomar na época de Schopenhauer. Por exemplo, menos de um ano antes da morte do filósofo, foi publicado o livro *A origem das espécies* (1859), de Charles Darwin. As ideias de Darwin se espalharam rapidamente pelo mundo, inclusive na Alemanha. Devemos, em todo caso, tomar cuidado para não confundir darwinismo com evolucionismo. O darwinismo é apenas uma das inúmeras teorias evolucionistas surgidas na história da humanidade. A noção de que as espécies surgiram umas das outras é muito antiga e pode ser encontrada desde os primeiros filósofos, como Anaximandro de Mileto (cf. FREZZATTI. *Nietzsche contra Darwin*, p. 30 e SPINELLI. *Filósofos pré-socráticos*, p. 60-65). Quando Schopenhauer critica o evolucionismo, não tem a teoria darwiniana em mente, mas outros pensadores e cientistas, como veremos mais adiante. O contato de Schopenhauer com a obra de Darwin existiu, mas foi insignificante em razão da morte do filósofo poucos meses depois (cf. ROGER In: SCHOPENHAUER. *Sobre o fundamento da moral*. São Paulo: Martins Fontes,

seguinte nos permite adentrar ao problema a partir do texto do próprio filósofo:

Nunca a atração química ou elétrica pode ser reduzida à atração por gravidade, embora a analogia interna de ambas seja conhecida e a primeira possa ser vista, por assim dizer, como potência mais elevada da última. Tampouco se pode, a partir da analogia interna da estrutura dos animais, misturar as espécies e identificá-las, explicando assim as mais perfeitas como variações aleatórias das mais imperfeitas¹⁸.

Em outro momento, o filósofo critica a lei de uso e desuso formulada por Lamarck:

E assim, [Lamarck] segue fazendo nascer conforme o mesmo princípio [características adquiridas por uso e desuso e transmitidas por hereditariedade] uma multiplicidade de espécies animais sem enxergar a patente objeção de que haveriam sucumbido as espécies em tais esforços antes que o curso de inumeráveis gerações houvessem produzido os órgãos necessários a sua conservação, desaparecendo pela falta destes. Tão cego põe uma hipótese pré-concebida¹⁹.

A crítica schopenhaueriana contra o transformismo e o evolucionismo centra-se em dois pontos fundamentais: em primeiro lugar, a origem das espécies não pode supor aleatoriedade, pois a essência de todo o existente é vontade. Embora o em-si do mundo possa ser classificado como um ímpeto cego (desprovido de intelecto), não deve ser interpretado como um impulso aleatório (desprovido de sentido). Fenômenos como a formação do cristal e o desenvolvimento de um feto são plasmações da vontade, para as quais não se pode atribuir conhecimento, mas possuem um claro direcionamento. O mesmo ocorre com todos os atos inconscientes e involuntários no ser humano: não acontecem à luz da consciência, mas, ainda assim, possuem um sentido determinado. A segunda objeção fundamental, dirigida especificamente a Lamarck, propõe que é impossível que uma espécie adapte-se gradualmente ao ambiente no qual está inserida. A espécie e o ambiente devem ser harmônicos entre si, antes mesmo do surgimento da espécie. Para Schopenhauer, caso a espécie não estivesse previamente adaptada ao ambiente em que viverá, não poderia sobreviver e se extinguiria antes de qualquer possibilidade de adaptação gradual no tempo. As tentativas de explicar a origem das espécies a partir de um organismo vivo primitivo

2001, p. XXIII).

¹⁸ SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, §27, p. 208.

¹⁹ SCHOPENHAUER. N/N, Anatomia comparada, p. 79.

originário e no tempo seriam análogas à tentativa de redução de todas as forças físicas a apenas uma. O pensador mantém a independência metafísica de cada espécie (como Ideia), sem descartar as analogias mútuas entre as espécies e o surgimento gradativo delas durante o desenvolvimento da Terra. O erro fundamental dos evolucionistas teria sido a suposição do tempo como elemento essencial ao processo adaptativo. Toda adaptação das espécies entre si e aos ambientes deve ser atemporal (metafísica).

A teoria biológica e fisiológica de Schopenhauer não pode ser entendida como um evolucionismo ou mesmo como um criacionismo. Sua teoria parece ocupar uma posição intermediária entre essas duas hipóteses. Ela aproxima-se levemente do evolucionismo ao julgar que existe uma sucessão de espécies no tempo. Entretanto, não aceita que o tempo esteja envolvido no processo de mútua adaptação entre espécies e ambientes. Ela aproxima-se levemente do criacionismo porque postula uma origem metafísica e ordenada das espécies, entretanto não aceita que este plano seja produto de uma inteligência divina, ou seja, não postula qualquer deus artífice e transcendente. A vontade é, ela mesma, seu próprio produto, de modo imanente e inconsciente. A hipótese schopenhaueriana caracteriza-se como uma espécie de essencialismo, pois considera essências metafísicas (as Ideias) como princípio de constituição das espécies.

Schopenhauer explica o surgimento das espécies na Terra, passando dos organismos mais simples gradativamente aos mais complexos, por meio da teoria da geração espontânea (*generatio aequivoca*). As espécies dos seres vivos, semelhantes às forças do reino inorgânico, devem manifestar-se na matéria assim que as circunstâncias materiais necessárias estiverem presentes. Os seres vivos mais elementares surgem, de acordo com o filósofo alemão, assim que algumas condições relativamente simples forem alcançadas. As demais espécies, mais complexas, exigindo condições de aparecimento mais complexas, surgiriam a partir das mais baixas por “assimilação do gérmen existente”²⁰. Ou seja, temos

²⁰ Schopenhauer esclarece esse processo de assimilação do gérmen da seguinte forma: “nós não podemos representar isso [a geração espontânea a partir do inorgânico] nos graus superiores do reino animal como se apresenta nos graus inferiores. Assim, a forma do leão, do lobo, do elefante, do macaco e mesmo do homem não pode ter uma origem similar à dos infusórios, entozoários e epizoários, e se desenvolver do lodo do mar fecundado pelo sol até se coagular a partir de um muco ou de uma massa orgânica em decomposição. Sua geração só pode ser pensada como *generatio in utero heterogeneo*, ou seja, quando o útero ou o ovo de um casal animal especialmente favorecido, depois que a força vital de sua espécie, travada por alguma razão, nele se acumulou e se elevou anormalmente e produziu então, uma vez só e excepcionalmente, numa hora favorável em que os planetas estavam no lugar exato e numa combinação de todas as favoráveis influências atmosféricas, telúricas e astrais, não mais uma forma igual a ele, mas a mais aparentada com ele embora em um grau superior, de modo que esse par dessa vez procriou não um mero indivíduo, mas uma espécie”

em Schopenhauer uma hipótese biológica que estabelece a sucessão de seres vivos a partir dos mais simples, ganhando gradativamente maior complexidade, admitindo fenômenos como a extinção, mas que não é um evolucionismo ou transformismo, mas sim o desenvolvimento (*Entwicklung*) daquilo que a vontade metafisicamente é, sempre foi e sempre será.

A hipótese schopenhaueriana diferencia-se de algumas teorias da evolução por (1) prescindir de um “ancestral comum”, ou seja, um indivíduo orgânico específico que tenha originado todas as vidas posteriores, pois os primeiros indivíduos das espécies inferiores surgem por geração espontânea, sem a necessidade de um indivíduo pré-existente²¹; (2) por explicar o surgimento da vida orgânica no inorgânico sem reduzi-la ao inorgânico; (3) explicar o surgimento dos seres orgânicos mais simples sem a necessidade de provar a existência de “sementes invisíveis” no ar. O fato de que não observamos gerações espontâneas de animais superiores dever-se-ia à extrema complexidade de condições ambientais para esse acontecimento. Nestes, a reprodução a partir de um ser vivo anterior, seja ela sexuada ou assexuada, substitui a geração espontânea como principal mecanismo biológico de manifestação das respectivas Ideias.

De acordo com o desenvolvido até aqui, o conceito de vida é caracterizado por: (1) ser uma manifestação da vontade metafísica; (2) corresponder ao reino orgânico; (3) constituir-se a partir da luta das Ideias mais elevadas por assimilação das Ideias mais baixas na matéria; e (4) opor-se à morte, tendo em vista que a morte é considerada o fim da vida orgânica, a retomada da matéria pelo inorgânico. A vida corresponde, portanto, ao decurso de existência de um organismo individual. Pensando por esse ponto de vista, há vários elementos que nos inclinam a concordar com a tese de que a vontade de vida é um impulso de conservação, pois ela parece, ao menos nos organismos vivos, uma tendência por obtenção e preservação da individualidade orgânica. Muito embora persista o problema de aplicação deste conceito aos seres inorgânicos²², ele parece dar conta da maior parte das

(SCHOPENHAUER. P/P, Sobre filosofia e ciência da natureza, § 91, p. 205 e 206).

²¹ Note-se que, para nosso autor, seria possível observar esse processo mesmo nos dias atuais. A geração espontânea não é um processo que se limita ao surgimento dos primeiros indivíduos de uma espécie, mas pode acontecer sempre que as condições específicas de manifestação da força vital de cada espécie forem atingidas.

²² Insistamos ainda neste ponto: interpretar que o inorgânico também é tendência de conservação da vida individual nos levaria a um paradoxo: seríamos forçados a entender que cada individualidade do reino inorgânico quer/tende a manifestar-se como orgânico (vida). Ora, para que isso acontecesse teríamos que assumir algumas das duas contradições seguintes: (a) admitir que o inorgânico poderia converter a sua

ocorrências da vontade, sejam elas biológicas ou culturais²³.

No entanto, é preciso ainda considerar que existem outros fenômenos da vontade, descritos por Schopenhauer, que exigem outra postura de interpretação e outro conceito de vida, um conceito que não leve em conta apenas o desejo de conservação da própria vida. A procriação e a paternidade, para usar como exemplo dois casos centrais no pensamento do filósofo alemão, não podem ser tomados como impulsos de conservação do indivíduo. A procriação dos seres vivos indica, para o filósofo de Frankfurt, um claro abandono da existência individual em favor da espécie, inúmeras vezes destacado pelo pensador. O movimento mesmo da procriação indica a falta de importância do indivíduo no jogo total da vontade de vida. Os indivíduos sucedem-se infinitamente sem qualquer forma de progresso ou repouso. Cada filho surge no mundo para “encenar o mesmo drama” que seus pais, antes dele, encenaram e para deixar filhos que farão o mesmo, jamais atingindo uma finalidade última da existência. O amor sexual (*Geschlechtsliebe*) converte-se em principal motor do processo de procriação. O filósofo o descreve como um sentimento absolutamente real e existente, mas, diferente dos poetas, o entende como um artifício da natureza a partir do qual o “gênio da espécie” cria as condições para a manifestação de um novo indivíduo. O amor erótico (sexual), enquanto impulso inconsciente está presente no indivíduo, mas não se refere a sua conservação enquanto indivíduo. Os sentimentos que envolvem a paternidade também frequentemente fazem com que os pais troquem a própria conservação para manter os filhos (outros indivíduos) vivos. Schopenhauer chega a apontar um certo enfraquecimento do indivíduo depois da procriação²⁴.

Para interpretar tais fenômenos, precisamos necessariamente de um conceito de vida mais amplo, que não se refira mais aos indivíduos isoladamente, mas à totalidade da vontade metafísica, sem com isso cair na generalidade criticada nos vitalistas. De fato, não precisamos procurar muito para encontrar esse uso do conceito de vida em Schopenhauer. Ele tem lugar por exemplo no livro quarto do primeiro tomo de *O mundo como vontade e representação*. Há ali, em relação aos três livros que o precedem, um claro deslocamento de foco, do indivíduo para a totalidade metafísica. Nesse novo contexto, não se pode mais

essência em orgânico, o que é impossível, pois as essências são imutáveis; (b) admitir que há vida no inorgânico, o que, como vimos, não é a opinião de Schopenhauer.

²³ Por exemplo, o Estado é, para o filósofo, uma ferramenta repressiva criada pelos homens para mediar os interesses individuais. No mesmo sentido, podem ser interpretados os conflitos entre os seres vivos em busca de alimentação e melhores condições de sobrevivência.

²⁴ Cf. SCHOPENHAUER. WWV II/MVR II, cap. 42.

contrapor vida e morte, pois esta última torna-se apenas um acontecimento da vida. Pode-se apenas contrapor o nascimento à morte, como indica a seguinte passagem: “nascimento e morte [*Geburt und Tod*] pertencem igualmente à vida e se equilibram como condições recíprocas, ou, caso se prefira a expressão, como pólos de todo o fenômeno da vida [*Lebenserscheinung*]”²⁵. Mesmo a reprodução (fenômeno de um novo nascimento) ou morte (oposta ao nascimento) não passariam dos mais altos graus da alimentação e da excreção (fenômenos facilmente identificados como “momentos da vida”):

O processo de alimentação é uma geração contínua, enquanto o processo de geração é uma alimentar-se altamente potenciado. A volúpia do ato de procriar é o contentamento mais elevadamente potenciado do sentimento de vida [*Lebensgeföhls*]. Por seu turno, a excreção, a constante exalação e a eliminação de matéria é o mesmo que, numa potência mais elevada [*erhöhter Potenz*], é a morte, oposta da geração²⁶.

Se nossa interpretação é coerente, temos em Schopenhauer dois conceitos irmanados de vida: o primeiro e mais restrito refere-se ao indivíduo, ou mais especificamente, ao decurso da existência orgânica de um indivíduo; o segundo mais amplo refere-se a totalidade da existência, visto que existe uma hierarquia de Ideias de fundamenta e assegura a manifestação dos fenômenos da vida na representação e, metafisicamente falando, que é independente dos seres da representação. A Ideia de homem, por exemplo, é independente do próprio decurso de vida orgânica dos homens materiais, no entanto é o princípio de onde o próprio decurso humano na representação é possível. Desprende-se desse nosso ponto de vista, esses dois sentidos não são contraditórios. Pelo contrário, eles são complementares. Só existe o conceito ampliado de vida porque existe também o restrito: só podemos nomear a vontade de “vontade de vida” porque ela manifesta-se na representação enquanto vida orgânica individual. Não obstante, só existe a vida no sentido mais restrito porque existe também a noção ampliada: sem as Ideias dos seres orgânicos (as forças *vitais*), nenhuma vida orgânica individual é possível.

Consequentemente, podemos afirmar que “vontade” e “vontade de vida” são um pleonasma, mas temos que salientar que, neste caso, Schopenhauer tem em mente este último registro de vida, ou seja, vida enquanto inevitável consequência da vontade. Por

²⁵ SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, § 54, p. 358.

²⁶ SCHOPENHAUER. WWV I/MVR I, § 54, p. 360.

outro lado, “vida” e “vontade de vida” não podem ser tomados como termos idênticos, pois, como vimos, a vida é apenas uma das manifestações da vontade. Vida e morte não podem ser tomados, de acordo com o último registro do termo “vida”, como opostos (tal como ocorre no primeiro registro); nascimento e morte são, ambos, momentos da vida²⁷. Se Schopenhauer afirma que “a vontade quer a vida”, não significa que ela não a possua, como também não significa que todo fenômeno é um fenômeno da vida. O que é indicado é que a coisa-em-si objetiva-se como inorgânico e gradativamente em fenômenos orgânicos mais complexos em uma luta constante e sem fim. Essa luta mostra tanto a harmonia dos diversos fenômenos da vontade, quanto a discórdia essencial da mesma vontade. A vontade una que se alimenta de si mesma e que, no entanto, lança-se na representação enquanto multiplicidade fenomênica cega e direcionada. As Ideias dos seres vivos, por serem atemporais (eternas), garantem à vontade a existência temporal da vida²⁸. Do mesmo modo, quando Schopenhauer afirma: “onde estiver a vontade, haverá vida”, não se refere a um vitalismo completo, nem às vontades individuais, mas à totalidade da vontade metafísica em todas as suas instâncias²⁹.

Referências

FREZZATTI, Wilson. *Nietzsche contra Darwin*. São Paulo/Ijuí: Discurso Editorial/Editora UNIJUÍ, 2001.

NIETZSCHE, Friedrich. *Assim falou Zaratustra: um livro para todos e para ninguém*. Tradução M. da Silva. 17ª ed. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 2008.

SCHOPENHAUER, Arthur. *De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente*. Madrid: Gredos, 1998.

_____. *El mundo como voluntad y representación*. Tomo II. In: *Obras – tomo segundo*. Buenos Aires: El Ateneo, 1950.

²⁷ Podemos perceber essa dupla perspectiva sobre a vida em textos como “Sobre a morte e sua relação com a indestrutibilidade de nosso ser em si” (SCHOPENHAUER. WWV II/MVR II, cap. 41) e também em “Metafísica do amor sexual” (cf. SCHOPENHAUER. WWV II/MVR II, cap. 44).

²⁸ Não se pode, portanto, pensar na extinção completa da vida, o que seria a extinção da própria representação. Vontade e representação são sempre correlatos, um não existe sem o outro.

²⁹ Por essa razão, optamos por traduzir *Wille zum Leben* sempre como “vontade de vida” ao invés de “vontade de viver”, como também é muito usual. Entendemos que a segunda expressão facilmente nos induz a compreender a *Wille zum Leben* de um dos três modos que evitamos: (1) como um impulso vital presente mesmo no inorgânico (tudo é vivo); (2) como um impulso que faz com que todos seres inorgânicos desejem tornar-se orgânicos; ou (3) como um impulso fundamental que faz com que todos os seres vivos individuais desejem somente permanecer vivos, apenas enquanto indivíduos e egoisticamente.

_____. *O mundo como vontade e representação*. Trad. J. Barboza. São Paulo: Unesp, 2005.

_____. *Sobre a filosofia e seu método*. Trad. F. C. Ramos. São Paulo: Hedra, 2010.

_____. *Sobre la voluntad en la naturaleza*. Trad. M. de Unamuno. Buenos Aires: Siglo Veinte, 1947.

_____. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. M. L. Cacciola. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2001.

_____. *Zürcher Ausgabe Werke in zehn Bänden*. Zürich: Diogenes, 1977.
SPINELLI, Miguel. *Filósofos pré-socráticos*. 2ª ed. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2003.

Recebido: 12/11/11

Received: 11/12/11

Aprovado: 07/01/12

Approved: 01/07/12