



UFSC

# VOLUNTAS

Revista Internacional de Filosofia



ISSN 2179-3786  
Acesso aberto

Voluntas, Santa Maria - Florianópolis, v. 16, n. 1, e90671, p. 01-22, 2025 • <https://doi.org/10.5902/2179378690671>

Submissão: 23/01/2025 • Aprovação: 07/04/2025 • Publicação: 25/04/2025

## Traduções

### Há uma antecipação da Vontade schopenhaueriana na metafísica de Leibniz?

*Is there an anticipation of Schopenhauer's Will in Leibniz's metaphysics?*

Beatriz Cardoso Silveira<sup>ID</sup>

<sup>1</sup> Universidade de São Paulo , São Paulo, SP, Brasil

## RESUMO

Nos *Fragments sobre a História da Filosofia*, Schopenhauer afirma que a tese de Gottfried W. Leibniz, segundo a qual matéria e espírito compartilham um mesmo princípio, pode ser vista como um "presentimento" de sua própria metafísica. O ponto de convergência entre essas duas filosofias residiria na noção de *forma substancial*, que sugere que o funcionamento da matéria não se limita às leis mecânicas ou químicas, mas deve ser compreendido à luz da metafísica. Neste artigo, proponho explorar os sentidos da afirmação de Schopenhauer, analisando os conceitos leibnizianos de *forma substancial*, *força*, *harmonia preestabelecida*, *expressão* e *mônada*. A intenção é evidenciar possíveis paralelos entre esses conceitos e a metafísica da natureza de Schopenhauer, que entende o mundo material como a objetivação da Vontade. Sugiro que o conceito leibniziano de *força*, central para compreender a *forma substancial*, abre espaço para um diálogo com a metafísica schopenhaueriana porque aponta para uma atividade metafísica primordial que, embora se exprima na ordem física e possa ser matematizada pelas ciências, não é de natureza física. De maneira análoga, em Schopenhauer, o mundo material é compreendido à luz da metafísica da Vontade e a *matéria* é o palco que torna perceptível os seus diferentes graus de objetivação.

Palavras-chave: Metafísica; Forma substancial; Vontade

## ABSTRACT

In the *Fragments for the History of Philosophy*, Schopenhauer asserts that Gottfried W. Leibniz's thesis, which holds that matter and spirit share a common principle, can be regarded as a "presentiment" of his own metaphysics. The point of convergence between these two philosophies lies in the notion of *substantial form*, which suggests that the functioning of matter is not limited to mechanical or chemical laws but must be understood through metaphysical principles. In this article, I propose to explore the meanings of Schopenhauer's assertion by analyzing Leibnizian concepts such as *substantial form*, *force*, *pre-established harmony*, *expression*, and *monad*. The aim is to highlight possible parallels between these



Artigo publicado por *Voluntas: Revista Internacional de Filosofia* sob uma licença CC BY-NC-SA 4.0.

concepts and Schopenhauer's metaphysics of nature, which views the material world as the objectification of the Will. I argue that Leibniz's concept of *force*, essential to understanding *substantial form*, opens the door to a dialogue with Schopenhauer's metaphysics because it points to a primordial metaphysical activity that, while expressed in the physical order and capable of being mathematized by the sciences, is not itself physical in nature. Similarly, in Schopenhauer's framework, the material world is understood through the metaphysics of the Will, with *matter* serving as the stage where the various degrees of its objectification become perceptible.

Keywords: Metaphysics; Substantial form; Will

## 1 INTRODUÇÃO

A crítica de Arthur Schopenhauer à filosofia de Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) é bastante conhecida e envolve tanto divergências fundamentais sobre seu próprio projeto filosófico quanto a herança da filosofia crítica de Kant. Uma de suas expressões mais enfáticas está no Capítulo 46 dos *Complementos d'O Mundo como Vontade e representação* (1819) em que, contra o “sofismo” da tese do “melhor dos mundos possíveis” de Leibniz, Schopenhauer defende que vivemos no pior deles, já que ele é compatível com a maior quantidade de mal possível<sup>1</sup>.

O capítulo estende-se em uma longa argumentação baseada, sobretudo, no sentido metafísico do mundo: a observação dos fenômenos e a intuição de si apontam para uma atividade primordial, insaciável e irracional, a Vontade enquanto coisa-em-si. Todo o mundo fenomênico é, em diferentes graus, a representação desse princípio metafísico, logo, o sofrimento, o mal e a dor são partes constituintes dele.

Em Leibniz, por sua vez, a fundamentação metafísica dos fenômenos é feita mediante a noção de *infinito positivo* designado como Deus e caracterizado como um ser perfeito cujos atributos de poder, razão, bondade e vontade são perfeitamente proporcionais. A criação do mundo é resultado do balanço perfeito entre essas qualidades. Dentre as infinitas ideias de mundos possíveis na mente de Deus, a escolha da criação de um deles se dá mediante o critério de *razão suficiente*<sup>2</sup>, pois, caso contrário, a criação do mundo seria um ato tirânico no qual poder e vontade se

---

<sup>1</sup> W II, p. 695.

<sup>2</sup> O princípio é resumido na *Monadologia* nos seguintes termos: “nada pode ser tido como verdadeiro ou existente sem que haja uma razão suficiente pela qual ele é assim e não de outro modo. Ou seja, esse princípio indica não só a exigência de uma razão para que algo exista, mas também exige que essa razão elucide porque a coisa é de um jeito e não de outro”. (Leibniz, G. W. *Monadologia*, p. 145).

sobrepõem ao conhecimento e à bondade. O conhecimento do detalhe de todas as ideias faz com que a escolha seja feita a partir dos graus de perfeição que esses mundos contêm, “cada possível tendo o direito de pretender à Existência segundo a medida da perfeição que envolva”<sup>3</sup>. Essa escolha prévia baseada na perfeição dos atributos divinos e das criaturas que são compossíveis leva à célebre afirmação de que o mundo atual é o melhor dos mundos possíveis e que ele é regido pela lei da *harmonia preestabelecida*.

Esse é um dos sentidos que podemos entender a afirmação de que a metafísica de Schopenhauer pode ser lida como uma antítese de várias teses leibnizianas<sup>4</sup>. Esse ponto também é ratificado na análise que Schopenhauer faz da filosofia moderna nos seus *Fragmentos sobre a História da Filosofia* (1851). Ao avaliar algumas doutrinas filosóficas à luz de suas próprias prerrogativas de pensamento, ele destaca que os princípios leibnizianos de *harmonia preestabelecida* e *substância* permaneceram longe da verdade que a filosofia moderna pretendia alcançar. Mesmo propondo uma filosofia amparada no método matemático, o que sugeriria que os problemas tivessem resoluções exatas, “sem restos”, o enigma do mundo, objeto principal da metafísica, não pôde ser decifrado por Leibniz e por outros modernos. Isso porque todos eles tomavam o conceito de *substância* como ponto de partida incontornável de suas análises. Leibniz recebeu a aporia cartesiana do influxo físico entre substâncias radicalmente distintas como herança, e desenvolveu sua teoria das *mônadas* a partir dela. Na leitura de Schopenhauer, Leibniz propôs, paradoxalmente, substâncias infinitas que eram “ora extensas, ora pensantes ou ambas as coisas ao mesmo tempo, dependendo da circunstância”, e que só podiam se harmonizar com os fenômenos por meio da “lei de harmonia preestabelecida da mònada central”<sup>5</sup>.

A tese da *harmonia preestabelecida*, junto à noção paradoxal de *mònada*, deixa, segundo Schopenhauer, um grande “resto” na adequação da filosofia de Leibniz com o

<sup>3</sup> Leibniz, G. W. *Monadologia*, p. 189.

<sup>4</sup> Cf. Salviano, J. Schopenhauer, os afetos e o pior dos mundos possíveis. *Voluntas: Revista Internacional De Filosofia*, Santa Maria, Florianópolis, Vol. 12, N. 03, p. 01-13, 2022. DOI: 10.5902/2179378665897.

<sup>5</sup> P I, § 12, p. 108.

mundo. Isso porque, como vimos, a noção de *harmonia* é consequência da tese do melhor dos mundos possíveis, já que deriva da escolha a partir do princípio do melhor. Deus, por ser bom e racional, fez com que previamente todas as criaturas se acomodassem, expressando não só umas às outras, mas também todo o mundo dos fenômenos de maneira ideal. Assim, defender a noção de *harmonia preestabelecida* implica na adesão de um princípio metafísico racional, benevolente e justo que é diametralmente oposto à proposta schopenhaueriana de uma metafísica da Vontade.

Além disso, para Schopenhauer, o conceito de *harmonia* leva a uma “cisão” do mundo em duas metades completamente distintas e “incapazes de agir uma sobre a outra”<sup>6</sup>. Ela retira a dimensão do problema da relação entre mundo e representação, fundamental para a filosofia pós Kant e para o sistema proposto por Schopenhauer, e o substitui “por um dogma que afirma um mundo corporal e outro espiritual”<sup>7</sup>. Isso leva o filósofo a considerar que com a postulação do conceito de *harmonia preestabelecida*, “tudo é resto” na filosofia de Leibniz<sup>8</sup>.

Contudo, mesmo com críticas que atingem o núcleo da metafísica leibniziana, ainda nos *Fragmentos* Schopenhauer afirma que a tese defendida por Leibniz, de que o material e o espiritual têm um único e mesmo princípio, merece reconhecimento. Da perspectiva schopenhaueriana, essa tese implica em considerar que a matéria não é “absolutamente morta, passiva e isenta de vontade” e não pode ser “reduzida a forças mecânicas e submetida a leis matemáticas”<sup>9</sup>. Ele destaca que o conceito de *forma substancial* adotado por Leibniz explicita o contrário: são essas leis que devem ter algo espiritual como fundamento. Isso leva Schopenhauer a afirmar que a tese leibniziana de que há um único princípio para matéria e espírito pode ser entendida como “um pressentimento” de sua própria doutrina embora Leibniz não tenha conseguido “ver por trás da névoa tal como era”<sup>10</sup>.

---

<sup>6</sup> P I, § 5 p. 08.

<sup>7</sup> P I, § 5, p. 09.

<sup>8</sup> P I, § 12, p. 108.

<sup>9</sup> P I, § 12, p. 108.

<sup>10</sup> P I, § 12, p. 110.

Essa última afirmação é, no mínimo, curiosa. Se, por um lado, Leibniz é acusado de sustentar o “sofisma do melhor dos mundos possíveis” que é previamente organizado de maneira harmônica, por outro, ele é exaltado na medida em que definiu que as duas metades que o compõem tinham um único princípio. O conceito de *forma substancial* indicaria exatamente isso. Ora, se esse princípio é postulado, qual é o sentido da afirmação de que Leibniz “cinde” o mundo em duas metades incomunicáveis, e como, ainda assim, o estabelecimento de um único princípio para matéria e espírito pode ser entendido como o “pressentimento” da metafísica de Schopenhauer?

No texto a seguir, busco responder essas questões pela análise dos conceitos leibnizianos de *forma substancial*, *força*, *mônada*, *expressão* e *harmonia preestabelecida*. O conceito de *força* confere inteligibilidade à noção metafísica de *forma substancial* e é fundamental para aproximar as duas metafísicas, já que é um conceito que opera no limite entre o físico e o metafísico. Ele nos indica primeiro que para compreender o movimento na matéria é preciso não só da mecânica, mas da dinâmica, e segundo, que há uma atividade primordial metafísica que se *exprime* na ordem física e pode ser matematizada e teorizada pelas ciências.

Penso que depois dessa exposição será possível refazer o paralelo proposto por Schopenhauer entre aquilo que Leibniz sugere como fundamento comum do mundo material e espiritual e sua própria metafísica da natureza que busca sustentar que o mundo material é a objetivação da Vontade. Na Metafísica schopenhaueriana, a matéria tem um papel central no estudo da essência dos fenômenos, já que é por meio da posse dela que os graus de objetivação da Vontade se tornam visíveis. Tendo isso em vista, proponho também analisar brevemente o *Segundo Livro d’O Mundo como Vontade e representação*, a fim estabelecer possíveis pontos de confluência entre suas teses e as de Leibniz, para então elucidar a associação feita nos *Fragmentos*.

A análise de Schopenhauer sobre a herança que René Descartes legou à filosofia moderna é bastante precisa. Desde a publicação das *Meditações concernentes à Primeira Filosofia nas quais a existência de Deus e a distinção do real entre a alma e o corpo do homem são demonstradas*<sup>11</sup>, em 1641, a filosofia ocidental passou a lidar com o dilema entre a subjetividade do sujeito do conhecimento e a objetividade do mundo. A deliberação a respeito da essência do mundo material foi uma de suas consequências e a posição de Leibniz a respeito das substâncias pode ser entendida como uma reelaboração do problema legado por Descartes.

Em Descartes, a *substância pensante* é resultado irredutível do processo de dúvida proposto no início das *Meditações metafísicas* e sua existência é a primeira certeza indubitável. Pensamento e ser são identificados como uma só coisa. A essência do mundo material, por outro lado, é garantida por meio das ideias inatas da matemática que têm, por sua vez, a objetividade e a veracidade garantidas por Deus. É por meio da ideia de *extensão* geométrica que a identidade da matéria se preserva, independentemente das mudanças sensíveis dos corpos. Ela garante, portanto, a objetividade do mundo material. O mundo físico enquanto *plenum* material só pode ser conhecido clara e distintamente por meio da ideia de *extensão*. O mecanicismo proposto por Descartes sustenta que a matéria só se diversifica pelo movimento, que é a translação de uma parte da matéria ou de um corpo para aquelas que lhe são imediatamente contíguas. Quando uma parte age, ela desencadeia uma série de outros movimentos naquelas que estão próximas e o choque ou contato entre elas gera uma diferenciação entre os corpos. Essa translação é sempre proporcional e imutável em cada uma das partes da matéria porque é determinada por Deus, que conserva a mesma quantidade de movimento no mundo.

Entre *res cogitans* e *res extensa* há, portanto, uma *distinção real*. O termo, que remete aos escolásticos, é usado para explicitar a tese de que corpo e alma são *realmente* diferentes e independentes. Nos *Princípios de Filosofia* (1644), Descartes

---

<sup>11</sup> Citado doravante como *Meditações metafísicas*.

esclarece que “duas substâncias são realmente distintas uma da outra pelo fato de podermos conceber clara e distintamente uma delas sem pensar na outra<sup>12</sup>”. Substâncias cuja essência pode ser estabelecida sem referir-se a outra, tal como ocorre com o corpo e a alma, resulta não só na possibilidade de concebê-las separadamente, mas também na tese de que elas são ontologicamente, logo, *realmente* distintas.

Ainda assim, mesmo com essa distinção, Descartes propõe que há uma conjugação entre essas duas substâncias. Mesmo que tudo ocorra no mundo natural por meio das leis da mecânica, a alma, imaterial, de alguma maneira afeta e é afetada pelo corpo, mesmo que esses movimentos sejam, nela, apetições e pensamentos<sup>13</sup>. Esse influxo é destacado nas *Meditações metafísicas*, quando o filósofo analisa a faculdade da imaginação e percebe que o sentimento de mudar de posição ou lugar não pode ter o *cogito*, substância espiritual, como causa. Atrelado a isso, a inclinação natural nos persuade e ensina que há uma conjugação entre corpo e espírito e que os corpos existem visto que produzem esses sentimentos. O entendimento, entretanto, não pode conhecer o corpo como faz com o espírito, pois trata-se de duas naturezas distintas.

As considerações de Descartes a respeito do objetivo e do subjetivo, da essência do mundo material e da posição do sujeito em relação a ele contou com diversos discípulos, opositores e reformadores. Gottfried Wilhelm Leibniz insere-se nessa discussão sobretudo a partir do *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*<sup>14</sup>, publicado no *Journal des Savants*, em 1695, e na *Monadologia* (1714), que permaneceu inédita até sua morte, em 1716. Nesses textos, as noções de *forma substancial*, *força*, bem como a de *harmonia preestabelecida*, *expressão* e *mônada* surgem como alternativas às explicações cartesianas.

Na perspectiva leibniziana, a reforma realizada pela filosofia natural moderna, sobretudo a partir das teses de Descartes, foi longe demais. É inadmissível reduzir o

<sup>12</sup> Descartes, R. *Princípios de filosofia*, p. 97.

<sup>13</sup> Cf. Descartes, R. *As paixões da alma*. 2<sup>a</sup> ed. Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.

<sup>14</sup> Citado doravante como *Sistema novo*.

mundo material à ideia geométrica de *extensão* e explicar todos os fenômenos naturais por meio do mecanicismo. Essa redução é equivocada tanto no âmbito da Física, já que os fenômenos seriam completamente diferentes se os corpos obedecessem apenas às leis do choque e fossem meramente *res extensa*<sup>15</sup>, como também é um erro filosófico, na medida em que não considera a *finalidade* da natureza nem a diferença entre as máquinas artificiais e as orgânicas. Tendo em vista esses dois problemas, o autor sugere que a natureza seja interpretada não apenas a partir dos conceitos da mecânica e da geometria, capazes de descrever os movimentos e mensurar os corpos, mas também da dinâmica e da metafísica, que consideram a razão e a finalidade pela qual eles se movem.

Sobre o primeiro equívoco, Leibniz nota que, no mundo físico, a *extensão* geométrica implica em *massa extensa* que é passiva e infinitamente divisível e, portanto, não pode ser a essência de uma substância<sup>16</sup>. Toda substância deve ser una, ativa e indestrutível. Se é assim, a massa, que não é una e não contém em si a causa de suas próprias mudanças, não pode ser o atributo essencial de um ser. Leibniz também confronta a afirmação cartesiana de que, embora corpo e alma sejam *realmente distintos*, eles estejam unidos e se influenciem.

É por esse motivo que ele resgata a noção aristotélica de *forma substancial* e propõe dar a ela um caráter inteligível a partir do conceito de *força [vis]*. Ele sustenta que a “natureza das formas substanciais consiste na força”<sup>17</sup> que “não contém apenas o ato ou o complemento da possibilidade, mas ainda uma atividade original” da qual se segue “algo de análogo ao sentimento e ao apetite”<sup>18</sup>. Tendo isso em vista, Leibniz as concebeu “à imitação da noção que temos das almas”<sup>19</sup>. A *força* é o “princípio absoluto da composição das coisas”, possui algo de vital e uma “espécie de percepção”<sup>20</sup>. Ela difere da mera potência, porque não é apenas uma possibilidade de

<sup>15</sup> Cf. Leibniz, G. W. *God. Guil. Leibnitii. Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*. Berlin: Eichler, 1840, p. 112.

<sup>16</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 17.

<sup>17</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 17.

<sup>18</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 18.

<sup>19</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 19.

<sup>20</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 24.

agir próxima, que ainda depende de um estímulo externo para ser atualizada. Ela “contém uma espécie de ação interna e está entre a faculdade de agir e a própria ação; envolve um esforço, e por si mesma se direciona para a ação, sem precisar de auxílio”<sup>21</sup>.

A defesa de uma substância dotada de princípio interno de ação também é sustentada na *Monadologia*, embora o vocabulário seja reelaborado. Ali, Leibniz retoma a tese de que a natureza das substâncias/mônadas é a *força ativa primitiva*, isto é, o princípio interno de ação que faz com que as mônadas tenham percepção e autonomia<sup>22</sup>. Todas as ações são, para as *mônadas*, percepções, e a passagem de uma percepção a outra ocorre por “seus próprios meios”, já que nenhuma substância interfere em outra. A percepção dessas mônadas leva a *expressão* de todo o universo a partir de seu próprio ponto de vista, contudo, posto que são criaturas, a *expressão* do universo ocorre de maneira confusa, enquanto a de seu corpo e de coisas próximas ocorre de maneira mais distinta.

Em ambos os textos, a *força* é um conceito que se situa no limite entre o físico e o metafísico, já que é tanto um princípio estruturante e fundamental quanto pode ser matematizado a partir de alguns de seus efeitos físicos estudados pela dinâmica ( $f = mv^2$ ). Nas ciências, o conceito de *força* implica na negação da ideia cartesiana de que os corpos se diferenciam por meio do choque e do movimento. Leibniz propõe que os corpos são elásticos e preservam sempre a mesma quantidade de *força*, já que ela é tanto a tendência quanto a razão pela qual eles se movem. Do ponto de vista metafísico, a *força* confere a uma coisa o estatuto de substância porque é por meio dela que a autonomia e vitalidade se efetuam.

Nos corpos orgânicos (animais humanos e não humanos), a *força primitiva* é idêntica à *forma substancial* ou *alma* que confere a eles uma unidade substancial e, no caso dos humanos, a noção de um *eu* que permanece mesmo com o fluxo constante da matéria extensa dos organismos. O corpo orgânico, tal como o “navio de Teseu”, muda a cada instante, mas a *forma substancial*, noção metafísica, garante a ele uma

---

<sup>21</sup> Leibniz, G. W. *God. Gul. Leibnitii. Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, p. 122.

<sup>22</sup> Leibniz, G. W. *Monadologia*, p. 133.

unidade e o diferencia dos demais corpos<sup>23</sup>. No vocabulário da *Monadologia*, o corpo orgânico é dotado de uma *mônada dominante* cuja percepção mais distinta que as demais garante a unidade dele mesmo com as transformações a que está sujeito<sup>24</sup>.

Se esse princípio de vitalidade e ação é imaterial e a massa extensa não pode ser uma substância, Leibniz concede que não há uma influência física entre *forças primitivas* e os fenômenos materiais, tampouco união. A comunicação que acreditamos ver entre as substâncias e os fenômenos é uma relação de *expressão* e de *harmonia preestabelecida*.

O conceito de *expressão* indica que há uma relação biunívoca entre *força primitiva* e fenômeno, ou seja, uma relação constante e regrada entre “x” termos que se correspondem, embora não haja semelhança entre eles. Trata-se de uma analogia entre termos que ocorre de modo invariável. A natureza da substância é representativa, o que significa que ela é “capaz de exprimir os seres fora dela por meio da relação de seus órgãos”<sup>25</sup>. A *mônada* fundamenta os fenômenos por meio de sua natureza representativa de tal maneira que eles podem ser “verdadeiros” porque a tem como fundamento.

É possível perceber que a *expressão* envolve o princípio da *harmonia preestabelecida* porque, embora as *substâncias imateriais* executem suas ações por sua própria espontaneidade, seus fenômenos, regidos por leis físicas, se harmonizam. Na correspondência com Arnauld, anos antes da escrita do *Sistema novo*, Leibniz já indicava que a lei da *harmonia* estava envolvida na correspondência entre os movimentos do corpo e as percepções ou pensamentos na alma e vice-versa<sup>26</sup>. Assim, ainda que cada *substância/mônada exprima* todo o universo e Deus, ela exprime seu corpo mais distintamente do que todos os demais, e este, considerado em sua extensão, responde às leis físicas.

---

<sup>23</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 23.

<sup>24</sup> Leibniz, G. W. *Monadologia*, p. 144.

<sup>25</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza da comunicação das substâncias*, p. 25.

<sup>26</sup> Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*, p. 81.

Desse modo, as noções de *mônada* e *forma substancial* têm a função de indicar que a matéria extensa tem um princípio estruturante que é metafísico, qual seja, a *força*. Além disso, elas também cumprem a tarefa de garantir unidade aos corpos orgânicos. A metafísica leibniziana indica, portanto, que, embora os fenômenos possam ser descritos pelas leis da física, eles só encontram sua significação completa quando são associados a noções metafísicas.

### 3

No *Segundo Livro d'O Mundo como Vontade e representação*, Schopenhauer, assim como Leibniz, critica a redução da natureza feita pelas ciências naturais. Ele divide essas ciências entre morfologia e etiologia: a primeira trata da identificação, descrição e classificação das figuras permanentes da natureza, enquanto a segunda indica como uma mudança condiciona outra por meio da lei de causa e efeito. A etiologia demonstra a ordem regular segundo a qual os fenômenos se produzem no tempo e no espaço conforme uma regra fixa. Essas explicações sempre pressupõem uma essência que é apenas indicada pelo nome de *força natural* e que é derivada de *leis naturais*. Isso implica que a própria *força* que se manifesta, a natureza íntima dos fenômenos constantes e regulares, “é para ela [etiologia] um segredo que não lhe pertence”<sup>27</sup> ou uma *qualitates occultae*<sup>28</sup>. O mesmo ocorre com o estudo da morfologia: a *força vital* é pressuposta embora não se saiba o que ela é nem porque se manifesta em plantas e animais de determinada maneira.

A limitação do discurso científico não seria um problema se não fosse acompanhada da constante tentativa de reduzir o mundo orgânico e inorgânico ao quimismo, à eletricidade e ao mecanicismo. Schopenhauer observa que a “etiologia de todos os tempos” tendeu para essa redução e sua gênese remete ao mecanicismo, à geometria e à aritmética, podendo ser identificada desde as propostas de Demócrito sobre os átomos e a de vórtice de Descartes até a física mecânica de George Louis

---

<sup>27</sup> W I, § 17, p. 152.

<sup>28</sup> W I, § 24, p. 182.

Lesage. Essa tradição etiológica foi, no século XIX, associada ao materialismo e a morfologia a incorporou como maneira de “explicar os fenômenos da vida a partir de forças físicas e químicas e estas, por seu turno, a partir do fazer-efeito mecânico da matéria, posição, figura e movimento de átomos”<sup>29</sup>.

A redução das *forças* ao movimento suprime “a verdade imediatamente certa de que todo movimento voluntário e involuntário é fenômeno de um ato da vontade”<sup>30</sup>. Assim, na medida em que Schopenhauer propõe fazer uma metafísica da natureza e não uma ciência, ele se dispõe a tratar exatamente desse fundamento “incondicionado” pressuposto por ela. Contudo, ao contrário dos modernos, que partiram da noção de *substância*, ele analisa o corpo individual como ponto de partida de sua metafísica tendo em vista a distinção fundamental entre os fenômenos e a coisa-em-si, entre o que se manifesta e aquilo que possibilita essa manifestação.

Segundo ele, o corpo [*Leib*] é a única coisa que se nos apresenta, ao mesmo tempo, como representação e Vontade<sup>31</sup>. O indivíduo só é sujeito do conhecimento porque tem antes, como condição necessária, a existência de um corpo que “tem suas raízes no mundo”<sup>32</sup> e as modificações dele são o ponto de partida do entendimento para a intuição do mundo. O corpo aparece tanto como um objeto fenomênico, isto é, uma representação, quanto como Vontade e, por isso, é a chave para a compreensão do enigma do mundo. Se de um lado ele é fenômeno, de outro ele aponta para algo fora do campo da representação, a coisa-em-si. Cada movimento corporal, seja ele voluntário ou não, é ao mesmo tempo “ato real da Vontade”<sup>33</sup>, logo, o corpo pode ser entendido como uma Vontade objetivada, ou seja, tornada perceptível para a consciência.

É pela analogia entre o corpo individual e a natureza que Schopenhauer se refere às objetivações da Vontade. Enquanto representação, ela está submetida ao *princípio*

<sup>29</sup> W I, § 24, p. 183.

<sup>30</sup> W I, § 20, p. 166.

<sup>31</sup> Sigo a sugestão do tradutor da edição usada neste trabalho, Jair Barbosa, de grafar Vontade com “V” maiúsculo quando me refiro à Vontade como coisa-em-si e com “v” minúsculo quando se trata da vontade individual, ou seja, uma objetividade da Vontade. (W I, p. 169).

<sup>32</sup> W I, § 18, p. 156.

<sup>33</sup> W I, § 18, p. 157.

*de razão suficiente* que conta quatro raízes: causalidade, conceitos, intuições *a priori* e lei de motivação. Os objetos da primeira classe são regidos por três formas de causalidade [*Kausalität*]: a *causalidade* [*Ursächlichkeit*], que rege os objetos do reino inorgânico; a *excitação* [*Reiz*], que diz respeito ao reino orgânico; e o *motivo* [*Motiv*], que se refere às ações humanas. Cada uma delas funciona como base conceitual que possibilita – do ponto de vista do conhecimento – compreender a Vontade como essência de todas as atividades que qualificam os fenômenos.

Sendo assim, a objetidate da Vontade ocorre sob diferentes formas e graus. Entre ela e os fenômenos particulares, como o corpo individual, há uma espécie de etapa, uma exigência, não da Vontade – que como coisa-em-si é totalmente diferente de suas representações –, mas do processo de constituição das representações, isto é, da objetivação dela. Essa etapa é a *Ideia*. Fora do *princípio de razão suficiente*, ela representa a unidade da Vontade, “espelha esta unidade no fenômeno”<sup>34</sup>. Aquilo que há de essencial nos fenômenos deve-se ao fato de que neles se revela a *Ideia*, que é a objetidate adequada da Vontade. Os fenômenos individuais são suas objetidades inadequadas, posto que já se encontram submetidos ao *princípio de razão suficiente* e, portanto, ao conhecimento mediato segundo suas formas *a priori* de espaço, tempo e causalidade [*Kausalität*]. Contudo, dado que a ideia está fora do *princípio de razão*, ela é insuficiente para explicar o processo de individualização dos fenômenos, logo, é preciso que entre Vontade, Ideia e fenômeno haja mais um “mediador”.

É nesse sentido que o conceito de *matéria* se torna fundamental para a metafísica da natureza de Schopenhauer. Se, por um lado, ela é definida na primeira edição de *O Mundo como Vontade e representação* como causalidade e, consequentemente, como submetida ao *princípio de razão suficiente*, a partir da segunda edição do livro o conceito passa a ser pensado por meio da compreensão de que a *matéria* deve viabilizar tanto a sucessão dos fenômenos quanto deve ser o “elo de ligação entre a ideia e o fenômeno” e, portanto, deve ser entendida “em termos de substrato”<sup>35</sup>.

<sup>34</sup> Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 54-55.

<sup>35</sup> Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p.114.

Schopenhauer utiliza, assim, dois sentidos no uso do termo *matéria*. Ela é *Stoff* quando é pensada como a perceptibilidade do espaço e tempo, a ligação de ambos por meio da causalidade. Nesse sentido, ela é a mudança de diferentes estados [*Zustände*] que a qualificam e a formam como fenômeno. Dentro do registro kantiano de representação, Schopenhauer define *Stoff* como uma realização do entendimento.

Por outro lado, ela é *Materie* e se configura como “uma abstração que, não sendo dada em nenhuma experiência, é pressuposta em todas elas”<sup>36</sup>. Enquanto o primeiro sentido de *matéria* pode ser intuído pelo sujeito do conhecimento porque está submetido ao princípio de razão suficiente, a *Materie* não o pode porque ela é uma pressuposição para a própria experiência. Ela é um *conceito*, ou seja, uma realização da razão sobre a noção de *matéria* que se associa à noção de substância ou substrato sem forma e sem qualidade ou ainda como uma atividade em geral. Como consequência, é possível considerá-la como o “correlato” da Vontade no plano da representação:

A essência da matéria [*Materie*] consiste em fazer-efeito: a matéria é o fazer-efeito mesmo, *in abstracto*, portanto o fazer-efeito em geral, à parte toda diversidade dos modos de efeito: ela é absolutamente causalidade. Justamente por isso, ela mesma, conforme sua existência, não está submetida à lei da causalidade, logo, é irascível e imperecível: do contrário, a lei de causalidade seria aplicável a si mesma<sup>37</sup>.

Como *Stoff*, a *matéria* é acidental e seus estados consistem na ligação do espaço e do tempo através da causalidade. Ela é, como *Materie*, o elo de ligação entre a Ideia e o fenômeno. É na medida em que os graus de objetivação da Vontade lutam pela *Materie* que ela se torna “matéria formada”, ou seja, *Stoff*, e, consequentemente, Vontade objetivada. Enquanto *Materie*, ela é a “arena [*Tummelplatz*] em que os graus de objetividade da *Vontade* lutam por dominação”<sup>38</sup>. Ela pode ser entendida, portanto, como uma potencialidade apta a se atualizar em diferentes formas e qualidades<sup>39</sup>.

<sup>36</sup> Brandão, E. A concepção de matéria na obra de Schopenhauer, p.143.

<sup>37</sup> W II, § I, p. 60.

<sup>38</sup> W I, § 28, p. 218.

<sup>39</sup> Cabe notar que essa relação entre potência e ato não resulta em um estatuto ontológico da matéria. Trata-se antes de um resultado da maneira pela qual os humanos descobrem a essência do mundo pela metafísica da natureza. Considerar a *Materie* como visibilidade da Vontade é compreendê-la apenas no plano da representação. Ela é a abstração, a condição da experiência dada *a priori*.

As *forças naturais* são classificadas como o grau mais baixo de objetidade da Vontade. A causalidade [*Ursächlichkeit*] ordena o aparecimento delas em conformidade com a distribuição do espaço, tempo e matéria determinando, portanto, os limites dos fenômenos das *forças naturais* que se distribuem na posse da matéria. Elas disputam a posse pela *matéria* [*Materie*] e o domínio temporário sobre ela a partir de formas e qualidades específicas. É assim que a *matéria* [*Stoff*] torna perceptível o ímpeto inconsciente, uma espécie de inquietação essencial que a põe em movimento específico.

Tendo isso em vista, fica claro que uma *lei da natureza*, matematizada e descrita pelas ciências etiológicas, sobretudo a Física, é apenas a “relação da ideia à forma dos seus fenômenos”<sup>40</sup>, ou seja, a relação entre a *força natural* e as formas do conhecimento *a priori* do espaço, do tempo e da causalidade. É por isso que Schopenhauer distingue *forças* e *leis da natureza* e destaca que as primeiras “jamais podem ser chamadas de efeitos ou causas” porque elas são “as condições prévias e pressupostas de qualquer efeito ou causa, mediante os quais a sua essência íntima se desdobra e manifesta”<sup>41</sup>.

Se, no mundo inorgânico, a Vontade se objetiva por meio das *forças naturais* que, através da causa [*Ursache*] disputam a posse temporária da *matéria* [*Materie*], no mundo orgânico, sua objetivação ocorre não só por meio delas, mas também pela *força vital*, guiada pela *excitação* [*Reiz*]. A *excitação* se diferencia da *causa* porque nela os efeitos produzidos pela causa não são proporcionais entre si. A causa diz respeito aos corpos inorgânicos, enquanto a excitação, aos organismos<sup>42</sup>. Trata-se de um grau mais elevado de objetidade da Vontade que adiciona um nível de conflito na posse pela matéria. A *força vital* não lida “diretamente” com a *matéria*, mas “mantém coesas e dirige” as outras *forças naturais* para conservar a vida que é definida em termos de “preservação de uma forma por meio da troca de matéria”<sup>43</sup>. Ela “guia” a *matéria* tendo

---

<sup>40</sup> W I, § 26, p. 196.

<sup>41</sup> W I, § 26, p. 192.

<sup>42</sup> W I, § 23, p. 175.

<sup>43</sup> Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p.106.

em vista a preservação e reprodução de uma determinada forma e age independente da consciência ou da causalidade mecânica, conferindo a ela a capacidade de sensibilidade e reprodutibilidade. Esse é um dos sentidos da afirmação de Schopenhauer de que a *forma substancial* aristotélica<sup>44</sup> designa exatamente aquilo que ele mesmo nomeia de “grau de objetivação da Vontade em uma coisa”<sup>45</sup>.

Ainda assim, cabe ressaltar que embora a *força vital* seja diferente das *forças naturais* dado o grau de objetidate da Vontade que representa, ambas agem conforme sua essência, isto é, como representação da Vontade enquanto coisa-em-si. Não há diferença entre matéria orgânica e inorgânica, a não ser o fato de que diferentes forças agem nelas, organizando-as de acordo com diferentes fins, a saber, a resistência a graus inferiores de força e a manutenção da vida por meio da espécie, respectivamente. Por meio da *força vital*, um grau de complexidade é adicionado ao ímpeto e inquietação essencial a todas as representações: no mundo orgânico é preciso um esforço coerente e organizado para que a matéria seja utilizada de tal maneira a compor um organismo que se autorreplica por meio da reprodução de sua espécie.

A metafísica da natureza proposta por Schopenhauer destaca a limitação do materialismo vulgar do discurso científico e aponta que ela ocorre exatamente porque as ciências consideram as condições isoladas dos fenômenos sem remetê-los à ideia de *finalidade*. A etiologia tende a eleger “uma força natural como origem de todas as outras”<sup>46</sup>, pretendendo que o enigma do mundo seja resolvido por um cálculo. Esse foi, por exemplo, o erro de todos os que, como Descartes, “remeteram o movimento dos corpos ao impacto de um fluido e as qualidades à conexão e figura procurando explicar tudo na natureza como fenômeno da impenetrabilidade e coesão”<sup>47</sup>. O mesmo ocorre

<sup>44</sup> A aproximação entre os conceitos de *Ideia* e *forma substancial* feita por Schopenhauer é bastante problemática e remete à sua leitura dos escolásticos a respeito das filosofias de Platão e Aristóteles. Contudo, discutir esse problema excede os limites do recorte proposto por este trabalho. Eduardo Brandão dedica boa parte de seu livro “A Concepção de Matéria na Obra de Schopenhauer” (2009) à tarefa de refazer as referências e leituras de Schopenhauer sobre o tema e nos mostra como elas impactam as reformulações do conceito de matéria em sua filosofia.

<sup>45</sup> W I, § 27, p. 206.

<sup>46</sup> W I, § 27, p. 205.

<sup>47</sup> W I, § 27, p. 205.

na morfologia que pressupõe “que o organismo é apenas um agregado fenomênico de forças físicas, químicas e mecânicas que casualmente reunidas geram um organismo”<sup>48</sup>. O equívoco é, portanto, remeter os graus mais elevados de objetidade da Vontade, como os organismos, aos mais baixos, a saber, às *forças naturais*.

#### 4 CONSIDERAÇÕES FINAIS

Antes de tratar da identificação feita por Leibniz de um denominador comum da matéria e do espírito que seria o pressentimento da metafísica schopenhaueriana, a primeira coisa que podemos notar é que ambos fazem da crítica às ciências/filosofias naturais um ponto de partida para o desenvolvimento de suas teorias. Em certa medida, os dois denunciam as sucessivas tentativas de redução da natureza a conceitos derivados da matemática. Leibniz acusa o mecanicismo cartesiano de reduzir a natureza a uma “oficina de um artesão”<sup>49</sup> incapaz de mostrar tanto sua finalidade quanto de explicar o movimento dos corpos e a diferença entre os organismos e os demais corpos. De maneira semelhante, Schopenhauer nota que as ciências que ou descrevem formas ou que explicam mudanças da natureza através de leis perdem de vista a significação última do motivo pelo qual estas são da maneira que são. Fixadas nas causas que só podem determinar “o ponto de exteriorização de cada força no tempo e no espaço”, as ciências não alcançam “a essência íntima da força que se exterioriza”<sup>50</sup>.

É a partir da crítica à filosofia natural que Leibniz propõe um único princípio ao mundo material e espiritual. Ao negar que a *massa extensa* possa ser considerada uma essência, o filósofo resgata o conceito aristotélico de *forma substancial* e, posteriormente, de *mônada* a fim de indicar que é preciso que o mundo físico seja remetido à metafísica. A *força primitiva* é o fundamento metafísico da *extensão* e tem uma natureza representativa capaz de *exprimir* os fenômenos materiais. Ela é a

---

<sup>48</sup> W I, § 27, p. 205.

<sup>49</sup> Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias*, p. 23.

<sup>50</sup> W I, § 23, p. 175.

tendência tanto à ação quanto à vida que se *exprime* em tudo e se desdobra no tempo e no espaço.

De maneira semelhante, Schopenhauer indica que a *matéria* pode ser considerada a partir de um duplo ponto de vista. De um lado, como *Stoff*, ou seja, como perceptibilidade do espaço e do tempo e da dominação sucessiva de *forças naturais* que lhe dão diferentes qualidades e formas, e de outro, como *Materie*, que é a condição necessária *a priori* para que os graus de objetivação da Vontade se tornem visíveis. Nesse sentido, a matéria é o palco onde as manifestações da Vontade se efetuam. Todo fenômeno é um grau de objetidate da Vontade em um processo crescente de individualização.

Assim, em certa medida, tanto para Leibniz quanto para Schopenhauer, o mundo fenomênico deve ser remetido a uma realidade não fenomênica que se exprime ou se objetiva de alguma maneira. Embora para Leibniz essa realidade seja definida como imaterial e substancial e para Schopenhauer seja a Vontade enquanto coisa-em-si, em ambos os casos, o mundo material e o espiritual têm um único e mesmo princípio. As noções de *expressão* e *objetivação* permitem uma aproximação entre essas teses metafísicas. Nesse aspecto, a *força* de que trata Leibniz pode ser vista como o “pressentimento” da metafísica da Vontade na medida em que é o fundo metafísico pelo qual tudo se *exprime*, inclusive os fenômenos materiais, tal como a Vontade é o fundamento de todas as representações, inclusive da matéria.

Reconhecida a partir dos efeitos nos corpos, Leibniz destaca que, nos organismos, a *força* é idêntica à *forma substancial* ou *mônada dominante* já que neles a unidade permanece, mesmo com as mudanças da *massa extensa* no decorrer do tempo. De maneira semelhante, para Schopenhauer a *forma substancial* tem a função de conservar a forma de um organismo ao longo do tempo mesmo tendo em vista sua manutenção por meio da espécie.

Ainda assim, cabe notar que, para Leibniz, a admissão da *força* e das *formas substanciais* implica uma perspectiva vitalista do mundo. Tudo é vivo na natureza já que tudo é fundamentado pela *força* capaz de exprimir os fenômenos e de perceber, em

diferentes graus, todo o universo. Em Schopenhauer, a metafísica da natureza não resulta na conclusão de que tudo é vivo, mas, ao contrário, destaca que a vida, definida como a permanência da forma em detrimento das mudanças da *matéria [Stoff]*, é apenas uma objetivação da Vontade própria aos objetos que estão submetidos a *excitação*.

Além disso, Leibniz tomou a *expressão* da *força primitiva* como algo regrado, o que implicou na hipótese de que o princípio ordenador do mundo era o de *harmonia preestabelecida*. É por isso que Schopenhauer indica as limitações da tese leibniziana. Embora seja digna de reconhecimento porque sustentou que a matéria não era “morta e passiva” porque era *expressão* de uma realidade espiritual, a tese implicou que essa *expressão* fosse racional, harmoniosa e invariável. Leibniz foi induzido ao erro exatamente porque “estabeleceu como fundamento e *conditio sine qua non* [condição indispensável] de todo o espiritual o conhecimento em vez da vontade”<sup>51</sup>. Ao fazer da *harmonia* uma implicação necessária à noção de *expressão*, Leibniz submeteu a *força primitiva* àquilo que é próprio da representação: o *princípio de razão*. Isso impossibilitou a conclusão de que o fundamento metafísico do mundo é infundado, irracional e insaciável, e levou a uma “inadequação” com o mundo tal como ele se nos apresenta.

Embora Leibniz fosse um crítico da redução da natureza feita pela filosofia natural, ele buscava uma conciliação entre o discurso filosófico e a razão científica, o que o levou a considerar que a relação entre a realidade metafísica e o mundo fenomênico era ordenada e o princípio de *harmonia preestabelecida* era o único capaz de “se adequar em tudo à razão, não deixando nada que lhe possa ser oposto”<sup>52</sup>. Na metafísica schopenhaueriana, por outro lado, a Vontade predomina sobre a razão e é nela que deve ser buscado o “fundamento explicativo da finalidade da natureza”<sup>53</sup>. Para Schopenhauer é impossível sustentar, “como nas opiniões correntes, que a Vontade é um acidente do conhecimento e, portanto, da vida”<sup>54</sup>. Pelo contrário, ele propõe uma

---

<sup>51</sup> P I, § 12, p. 109.

<sup>52</sup> Leibniz, G. W. *God. Guil. Leibnitii. Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*, p. 430.

<sup>53</sup> Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*, p. 82.

<sup>54</sup> N, § 15, p. 138.

inversão, até então inédita na História da Filosofia, de que “a vida é apenas um dos fenômenos da Vontade e o conhecimento é um acidente da vida, já que é específico dos humanos. A própria vida é um acidente da matéria e esta, por sua vez, como vimos, é a perceptibilidade dos fenômenos da Vontade”<sup>55</sup>.

Por último, cabe indicar também que o registro crítico pós Kant da filosofia de Schopenhauer traz um limite epistemológico à sua metafísica. Embora ele determine o que é a coisa-em-si, o repertório crítico o obriga a permanecer no campo da representação e sua descrição da Vontade é muito mais negativa do que afirmativa. Como nota Brandão, “o sentido da concepção de mundo em Schopenhauer é justamente preservar a especificidade do ideal face ao real (ou da representação face à Vontade), é apresentar o mundo sob um duplo ponto de vista”<sup>56</sup>. Leibniz, por sua vez, visto que fundamenta sua metafísica na semelhança entre a razão humana e a divina, pode tratar da “realidade” das coisas. Esse é um dos motivos que levam Schopenhauer a sustentar que a ideia de *harmonia preestabelecida* conduz ao dogmatismo.

Assim, depois de considerar alguns aspectos da metafísica leibniziana, é possível compreender porque Schopenhauer afirma nos *Fragmentos* que embora Leibniz tenha se aproximado da verdade, ao estabelecer que matéria e espírito têm um único princípio, ele não pôde “ver por trás da névoa tal como era”. Leibniz, como boa parte da tradição filosófica ocidental, partiu da representação e do princípio de razão para conhecer o mundo e não da Vontade, tomando, assim, a representação como a coisa-em-si.

## AGRADECIMENTOS

Agradeço ao professor Eduardo Brandão pela disposição e auxílio durante a escrita deste artigo e à Fapesp pelo financiamento do projeto de pesquisa nº 2023/15475-6.

<sup>55</sup> N, § 15, p. 138.

<sup>56</sup> Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*, p. 89.

---

## REFERÊNCIAS

- Brandão, E. *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*. São Paulo: Humanitas, 2008.
- Cacciola, M. L. *Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.
- Descartes, R. *As paixões da alma*. 2<sup>a</sup> ed. Introdução de Gilles-Gaston Granger, prefácio e notas de Gérard Lebrun, tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Descartes, R. *Meditações Concernentes À Primeira Filosofia Nas Quais a Existência de Deus e a Distinção do Real Entre Alma e o Corpo do Homem são Demonstradas*. 2<sup>a</sup> ed. Introdução de Gilles-Gaston Granger. Prefácio e notas de Gérard Lebrun. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1979.
- Descartes, R. *Princípios da filosofia*. 3<sup>a</sup> ed. Tradução de João Gama. Lisboa: Edições 70, 1997.
- Leibniz, G. W. *Discours de métaphysique et correspondance avec Arnauld*. 2<sup>e</sup>me éd. Introduction, texte et commentaire par Georges le Roy. Paris: Vrin, 1966.
- Leibniz, G. W. *Discurso de metafísica e outros textos*. Tradução de Marilena Chauí e Alexandre da Cruz Bonilha. Apresentação e notas de Tessa Moura Lacerda. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- Leibniz, G. W. *God. Guil. Leibnitii. Opera Philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*. Edição e introdução de Johann Eduard Erdmann. Berlin: Eichler, 1840. Disponível em: <https://archive.org/details/godguilleibniti00erdmgoog/page/n8/mode/2up>
- Leibniz, G. W. *Sistema novo da natureza e da comunicação das substâncias e outros textos*. 7<sup>a</sup> ed. Tradução e apresentação de Edgar Marques. Belo Horizonte: Editora UFMG, 2002.
- Schopenhauer, A. *De la volonté dans la nature*. 2<sup>e</sup>me éd. Traduction avec introduction et notes par Édouard Sans. Paris: Presses Universitaires de France, 1996 (N).
- Schopenhauer, A. *Fragmentos sobre a história da filosofia; precedido de Esboço de uma História da doutrina do ideal e do real*. Tradução de Karina Jannini. Prefácio de Jair Barboza. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2007 (P I).
- Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação*, Tomo I. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2005 (W I).
- Schopenhauer, A. *O mundo como Vontade e como representação*, segundo tomo: Suplementos aos quatro livros do primeiro tomo. Tomo II. 2<sup>a</sup> ed. Tradução, apresentação, notas e índices de Jair Barboza. São Paulo: Unesp, 2015 (W II).
- Schopenhauer, A. *Sämtliche Werke*. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt: Suhrkamp Verlag, 1986, 5 vols (SW).

## CONTRIBUIÇÃO DE AUTORIA

1 – Beatriz Cardoso Silveira

Mestranda pelo departamento de Filosofia da Universidade de São Paulo (DF-USP)

<https://orcid.org/0000-0002-2413-552X> • beatriz.cardoso.silveira@gmail.com

Contribuição: Escrita – Primeira Redação

## COMO CITAR ESTE ARTIGO

Silveira, B. C. Há uma antecipação da Vontade schopenhaueriana na metafísica de Leibniz?. *Voluntas Revista Internacional de Filosofia*, Santa Maria, v. 16, n. 1, e90671, p. 22-22, 2025. Disponível em: <https://doi.org/10.5902/2179378690671>.