

# **Niilismo, Ressentimento e Patologia: A Filosofia de Schopenhauer como Sintoma da Decadência Cultural Europeia Segunda a Crítica de Friedrich Nietzsche**

## **Nihilism, Resentment and Pathology: Schopenhauer's Philosophy as a Symptom of European Cultural Decadency According to Friedrich Nietzsche's Criticism**

ELI VAGNER RODRIGUES<sup>1</sup>

**Resumo:** Pretende-se neste artigo abordar o problema da relação entre o ressentimento e a formação dos juízos morais presentes na obra de Schopenhauer a partir de uma perspectiva crítica proposta por Nietzsche que tem suas bases na constatação de que existe na ética ocidental um enfraquecimento das posturas afirmativas da vida como resultado de uma decadência fisiopatológica que influencia a ordem dos juízos morais sobre a existência humana. A ética niilista de Schopenhauer seria um exemplo de uma desagregação dos instintos afirmativos vitais configurando-se por isso como uma moral da fraqueza e, conseqüentemente um sintoma da decadência cultural europeia.

**Palavras chaves:** Moral. Niilismo. Decadência. Fisiopatologia. Ética.

**Abstract:** It is intended in this article address the relationship between resentment and the formation of moral judgments present in the work of Schopenhauer from a critical proposal perspective by Nietzsche which has its bases in the realization that exists in Western ethics a weakening of affirmative attitudes of life as a result of pathophysiological decay that affects the order of moral judgments about human existence. The nihilistic ethics of Schopenhauer would be an example of a

---

<sup>1</sup> Professor UNESP-Bauru. E-mail: elivagner@faac.unesp.br.

breakdown of vital assertive instincts setting up so as a moral weakness and hence a symptom of Europe's cultural decay.

**Keywords:** Moral. Nihilism. Decadence. Physiopathology. Ethics.

A hipótese interpretativa sugerida por Friedrich Nietzsche no segundo parágrafo do prefácio de *A gaia Ciência* norteia as reflexões deste artigo. Se a história da filosofia pode ser vista do ponto de vista da suspeita de uma patologia certamente os niilistas figuram como objeto privilegiado de investigação. Se o pensamento pode ser interpretado como sintoma e não necessariamente como produto puro da lucidez e capacidade lógica dos filósofos, o “experimento psicológico” de interpretação de sistemas filosóficos, ou de posturas éticas, epistemológicas até, inaugura uma nova perspectiva e anuncia um novo método, não necessariamente científico em todos as suas “intenções” e conclusões. O próprio Nietzsche, que já foi denominado como um dos mestres da suspeita, teria sido objeto de seu próprio experimento psicológico-interpretativo, o que pode se comprovar em diversas passagens de sua obra.

Se a tarefa de interpretação de um texto filosófico seria considerar não somente o que o texto apresenta de objetivo, isto é, suas teses tomadas em si mesmas como fruto de uma mente independente de um corpo que “sente” além de pensar, mas que seja considerado, também, também todo um possível complexo de sentimentos, desejos, crenças, impulsos, afetos e enfermidades que motivaram determinada visão de mundo, o resultado da interpretação não será tão objetiva. Interpretar afetos não é tarefa científica. O resultado de uma experiência deste tipo se define no campo de uma hipótese interpretativa. Escapa ao observador-intérprete a motivação interna, a causa dos atos, o caráter inteligível. Estamos, então, no âmbito de um experimento do pensamento. Neste experimento, não se trata apenas de indicar os pressupostos teológicos de um sistema de pensamento como fez Schopenhauer em relação à ética kantiana, ou de denunciar traços ideológicos em posicionamentos filosófico-políticos, mas de tentar alcançar uma motivação fisiopsicológica para uma opção ética. Tal perspectiva introduz necessariamente a relevância do corpo na produção do pensamento.

No prólogo à *Gaia Ciência* Nietzsche inicia uma reflexão pautada por esta opção, opondo o orgulho do espírito ao corpo doente do filósofo.

Aprendemos a olhar mais sutilmente para todo o filosofar que houve até agora: adivinhamos melhor os involuntários desvios, vias paralelas, pontos de repouso, pontos solares do pensamento, aos quais os pensadores que sofrem são levados e aliciados justamente por sofrerem sabemos agora para onde o corpo doente, com sua necessidade, inconscientemente empurra, impele, atrai, o espírito- para tal sol, sossego, brandura, paciência, remédio, bálsamo em todo e qualquer sentido. Toda filosofia que põe a paz acima da guerra, toda ética que apreende negativamente o conceito de felicidade, toda metafísica e física que conhece um *finale*, um estado final de qualquer espécie, todo anseio predominantemente estético ou religioso por um além,, ao lado, acima, fora, permitem perguntar se não foi a doença que inspirou o filósofo. (NIETZSCHE, 2001, PAG.65)

A suspeita em questão é a de que na origem das concepções éticas niilistas atuam afetos e necessidades que tornam o pensamento, por trás de sua lógica e sistemática, e mesmo de sua suposta de cientificidade e comprovação empírica, uma espécie de adoecimento do espírito, que teria sua origem no ressentimento. Em alguns casos um sentimento de vingança perpassaria as linhas ocultas que traçam o panorama interpretativo de fenômenos como o sofrimento humano. Tais pontos de vista posicionariam seus intérpretes em uma perspectiva interessada ou comprometida, o que necessariamente influenciaria o resultado da conclusão. No que diz respeito a questões éticas mais gerais como, por exemplo, um juízo de valor em relação à vida humana, as conclusões estariam diretamente na dependência da experiência fisiopsicológica do filósofo. No caso citado, dos juízos gerais em relação ao valor da vida e do significado do sofrimento, seus tradutores, os filósofos, sofrendo do suposto mal que interpretam, não estão imunes ao sentir essas “dores do mundo” e conseqüentemente seu pensamento não está isento de “interesse”. O intérprete não está, em hipótese alguma, apenas na posição de sujeito do conhecimento, como ocorre, por exemplo, na experiência que se tem da natureza externa ao corpo (ciências naturais). Os sujeitos do conhecimento são, neste caso, também aqueles que sofrem o conhecimento da experiência do mundo. Estas experiências geram no homem comum uma posição que, pelo menos na maior parte dos seres humanos uma adesão pouco clara a juízos sobre o valor da vida. No caso da filosofia e dos filósofos o caso fica mais complexo. Segundo Nietzsche, filósofos, artistas e mesmo homens comuns, segundo podem ser de dois tipos, no que se refere ao juízo de valor sobre a vida e esta postura dependerá segundo

ele de sua experiência fisiopsicológica. Uma divisão será determinante do lado em que se posicionam e esta divisão pode ser retratada a partir de um fato fisiológico. O mundo das doutrinas éticas, que sempre foi considerado algo orientado por posições abstratas, pelo mundo puro das ideias de perfeição e pureza agora é interpretado em outras bases. Para Nietzsche os intérpretes (filósofos, artistas) do valor da vida podem ser de dois tipos, os que sofrem de abundância de vida e os que sofrem de empobrecimento de vida. Os niilistas, vale dizer, podem estar em ambos os lados.

A denominação, de maneira geral, vale para todo o horizonte do romantismo. Na apresentação da obra “Romantismo, uma questão alemã”, Rudiger Safranski afirma que o romantismo pode ser visto como “um sistema contra a monotonia e o que ela tem de corolários: a consciência do vazio, o abismo da futilidade e do nada”. Tal revolta levará tanto a uma volta à natureza e aos valores mitológicos germânicos, como a uma recaída místico-religiosa.

O aforismo 370 da gaia ciência, intitulado “O que é o romantismo?” nos esclarece um pouco mais sobre a relação sofrimento e adoecimento. Nietzsche afirma que toda arte, toda filosofia, pode ser vista como remédio e socorro a serviço da vida que cresce e luta. Estes remédios pressupõem sofrimento e sofredores, esta visão determinará dois lados, os que querem uma compreensão trágica da vida e os que buscam silêncio, quietude, redenção mediante a arte e o conhecimento: Em “O caso Wagner” Nietzsche nomeia estes últimos como seus antípodas: Wagner e Schopenhauer. Na obra “O caso de Wagner”, Nietzsche afirma:

Eis o ponto de vista que destaco: a arte de Wagner é doente. Os problemas que ele põe no palco - todos problemas de histéricos, a natureza convulsiva dos seus afetos, sua sensibilidade exacerbada, seu gosto, que exigia temperos sempre mais picantes, sua instabilidade, que ele travestiu em princípios, e, não menos importante, a escolha de seus heróis e heroínas, considerados como tipos psicológicos (uma galeria de doentes!): tudo isso representa um caso clínico que não deixa dúvidas, Wagner é uma neurose. (NIETZSCHE, 2006, PÁG. 34)

No caso de Schopenhauer está em jogo todo o horizonte de desvalorização da vida e de negação do impulso vital traduzido pela tragédia da vontade, em outras palavras, todo o problema do niilismo. Retomando nossa frase inicial: “se a história da filosofia pode ser vista do

ponto de vista da suspeita de uma patologia os niilistas figuram como objeto privilegiado de investigação”, se a hipótese interpretativa de Nietzsche é válida, se sua suspeita psicológica se sustenta, se seu método pode ser eficaz, a filosofia de Schopenhauer pode ser interpretada não somente como um despertar para o verdadeiro sentido da existência, mas também como um adoecer do espírito originado a partir de uma reação fisiopsicológica ao sofrimento e a uma concepção fatalista do devir.

O experimento interpretativo de Nietzsche, a filosofia vista como uma patologia, nos dá outra perspectiva interpretativa de todo o trajeto traçado por Schopenhauer na sua decifração do enigma do mundo e a chave para a compreensão desta interpretação nietzscheana, a meu ver, está, essencialmente, no papel da “moral da compaixão” como elemento fundamental do niilismo schopenhauriano. Segundo Nietzsche a origem do adoecer, a fraqueza, o recuo perante o sofrimento trás uma armadilha, e esta armadilha possui um *locus* determinado, a consciência moral. A perspectiva do absurdo se depara diante de duas possibilidades éticas, a negação do sentido moral do mundo e a afirmação do sentido moral do mundo mesmo diante da ideia do absurdo.

Neste dilema ético se define o caráter do niilismo schopenhauriano. O recuo diante da falta de sentido moral para o mundo implica necessariamente em uma afirmação ética, isto é, exige uma saída para o sofrimento. Nietzsche traduz assim o problema do sentido do sofrimento, ou da falta de sentido do sofrer:

O homem, o animal mais corajoso e mais habituado ao sofrimento, não nega em si o sofrer, ele o deseja, ele o procura inclusive, desde que lhe seja mostrado um sentido, um para quê no sofrimento. A falta de sentido do sofrer, não o sofrer, era a maldição que até então se estendia sobre a humanidade – e o ideal ascético lhe ofereceu um sentido! (NIETZSCHE , 1998, § 28).

Sabemos que Schopenhauer não nega a falta de sentido moral do mundo. É bastante conhecida a passagem dos *Parerga* e *Paralipomena*, na qual Schopenhauer declara que a “negação de uma significação moral do mundo constitui o maior e mais fundamental erro, a própria perversidade da mentalidade” (SCHOPENHAUER, pág. ). É nesta afirmação, a meu ver, que

reside o fascínio que exerce da filosofia de Schopenhauer sobre todo o pensamento posterior. Neste filósofo encontramos a negação de um sentido transcendente para sua metafísica, que é um passo para a constituição do que se denominou posteriormente de “nihilismo europeu”, o ateísmo e a negação das teodiceias, aliada à necessidade de fundamentar a moral em bases “científicas”.

A própria estrutura do Mundo como vontade e representação cria um tipo de suspense ao estabelecer uma sequência argumentativa que parte de uma teoria do conhecimento para uma filosofia da natureza, uma estática e por fim a ética. O leitor do mundo como vontade e representação ao passar dos livros I e II para a estética e daí à ética sentem como que um suspense ao supostamente vislumbrarem a solução final para o sentido da existência anunciada no último livro. E a “solução”, se dá no âmbito da moral. A continuação é bastante conhecida, o *gran finale* aponta para a negação da vontade e seu suposto nirvana.

A partir da sugestão do experimento interpretativo nietzschiano de que a negação dos impulsos de vida, podem apontar, na sua origem, para um adoecimento, provocado por um sentimento de vingança e ressentimento, pode-se pensar, no mesmo espírito interpretativo, que, no que diz respeito à filosofia de Schopenhauer, a vingança se efetiva como ação do homem diante do aspecto moral do mundo, uma vez que o aspecto físico, não humano, não é passível de valoração. E, neste aspecto, novamente Nietzsche diagnostica a opção de Schopenhauer através da significativa expressão: “A moral é a circe dos filósofos”. A moral como foco, essa herança que Schopenhauer não pode sacrificar à tradição pesa, para Nietzsche, como vínculo do filósofo aos sistemas que o próprio Schopenhauer criticou. A opção pela experiência do mundo via auto-conhecimento, pelo conhecimento da vontade individual, no fenômeno do corpo como fundamentos de sua metafísica, caracterizam a ênfase que Schopenhauer dá ao mundo real, e à experiência da vida em seu aspecto físico fenomênico. A opção “empírica” conferiria cientificidade à ética, e esta via empírica aliada à perspectiva metafísica da unidade da vontade apontará para a compaixão. Neste sentido a filosofia moral de Schopenhauer é uma moral altruística e, se é altruística nega o egoísmo. Sobre tal perspectiva Nietzsche tem uma posição bastante clara, enunciada no parágrafo 35 de “Crepúsculo dos ídolos”.

Crítica da Moral da Decadência. Uma moral "altruística", uma moral junto à qual o egoísmo define, permanece em toda e qualquer circunstância um mau sinal. Isto vale para o singular, isto vale especialmente para os povos. Falta a melhor parte, quando começa a faltar o egoísmo. Escolher instintivamente o nocivo para si, ser atizado por motivos "desinteressados" nos fornece quase uma fórmula para a decadência. "Não buscar o que é útil para si" - este é apenas o artifício moral covarde para uma facticidade fisiológica totalmente diversa: "eu não sei mais encontrar o que é útil para mim"... Desagregação dos instintos! Não se pode mais esperar nada de um homem que se torna altruísta. - Ao invés de dizer ingenuamente "eu não valho mais para nada", a mentira moral diz na boca dos decadentes: "Nada vale alguma coisa - a vida não vale nada"... Um tal juízo permanece por fim um grande perigo, ele age de modo contagioso - ele se eleva pululante por sobre todo o solo mórbido da sociedade; ora como uma vegetação conceitual dos trópicos, ora como religião (cristianismo), ora como filosofia (schopenhauriana). Uma tal vegetação de uma árvore peçonhenta crescida a partir da degeneração envenenada por milênios sob certas condições, com sua fragrância, a vida...(NIETZSCHE, 2006, pág 35)

Além destas graves acusações, para Nietzsche, o que se denominou ciência da moral até hoje apresentou uma espécie de descompasso com o seu próprio objeto. A história natural da moral sempre foi composta de palavras solenes e pomposas. A moral sempre valeu como dado. Para Nietzsche, porém, não existe a moral, mais as diferentes perspectivas morais que se sucedem na história da moral. Para Nietzsche, mesmo considerando as diversas perspectivas morais os filósofos não conseguiram ver os verdadeiros problemas da moral. Eles teriam sido ignorantes em relação aos *facta*. A ciência da moral nunca colocou a moral como problema, assim ela sempre valeu como dado, dessa forma, se não se coloca em questão o próprio objeto, se impõe a necessária fundamentação num solo, fundo, em uma base (*Grund*).

A suspeita de Nietzsche é a de que a fundamentação supostamente científica de Schopenhauer seria nada mais do que outra forma de crença. Uma forma douta de crença cândida na moral. Agora uma crença erudita, uma "ciência da moral". O achado crítico que se aponta é que essa fundamentação, de várias vertentes, não é senão mais um fato no interior dessa própria modalidade.

A Ciência se revela crença. Ciência da moral se mostra fato da moral. A filosofia de Schopenhauer seria o ponto de esgotamento dessa

tarifa. Segundo Nietzsche, Schopenhauer, justamente aquele que mais valorizou a honestidade intelectual, ele que era o mais radical inimigo teologia e da metafísica transcendente como fundamento da moral, não conseguiu se distinguir, nem se livrar da *Circe* da moral.

A suspeita de Nietzsche se baseia na ideia de que a moral se estabelece através da afirmação de uma vontade, de uma perspectiva interpretativa do fenômeno ético. Se não há mais “A Moral”, mas um tipo de moral que é, por conseguinte, comparável a outras, perde-se obviamente o status de moral absoluta. Mas como superar esta armadilha imposta pela moral enquanto dado de inquestionável valor. A meu ver, somente a partir do perspectivismo ético proposto por Nietzsche.

A genealogia nietzscheana se opõe ao desdobramento meta-histórico das significações ideais e das teleologias. Ela se opõe à pesquisa da origem, essa espécie de prima teologia (fundamento originário, origem miraculosa). Desta perspectiva, o lugar privilegiado de verificação das teses, o *locus* originário de formulação de juízos passa a ser o corpo. Na história das doutrinas morais o corpo seria o foco de acontecimentos que deram origem a sanção de todo erro e de toda verdade. Para Nietzsche é no corpo, sobretudo, que reside o problema da moral, da filosofia e do juízo de valor em relação ao mundo. Para Nietzsche é o corpo que adoece antes da alma, portanto ele tem papel fundamental na apreciação crítica. Antes de conhecer as doenças da alma, o homem, como animal, conheceu os limites do corpo. Certas doenças da alma são privilégio do homem esclarecido, do homem que, a partir de uma perspectiva fisiopatológica confere sentido ao mundo. Mas, é preciso notar que a valorização do corpo como ponto exato da formulação de juízos, sejam eles éticos ou de fato não é um aspecto negado por Schopenhauer, pelo contrário para o mestre de Frankfurt é no corpo que se dá o *factum* crucial da filosofia, pois é nele que se dá o conhecimento da vontade, ponto central da opção niilista.

A tônica da filosofia de Schopenhauer é, pois, a imanência, o dado concreto e intuitivo. Sua metafísica quer ser uma metafísica imanente que tem sua origem na experiência externa e interna, entrelaçando no “ponto certo” (*rechten Punkt*) que é o corpo. A afirmação do corpo como ponto de partida e foco do conhecimento filosófico marca a especificidade do pensamento de Schopenhauer, pois nele o eixo da filosofia e da



metafísica desloca-se do “espíritual” e do “intelectual” para o concreto. (CACCIOLA, 1994, pág.179)

O destaque para o aspecto imanente se verifica na valorização do aspecto concreto da experiência do corpo. Cumpre lembrar que o conhecimento da vontade se dá através da experiência interna da vontade, sendo as ações do corpo os atos da vontade. Assim a metafísica da vontade assenta suas bases no mundo da experiência possível.

Uma das pistas para delimitar o conceito de vontade é a da gênese que lhe é atribuída pelo próprio Schopenhauer a partir da Crítica da Razão Pura, mais especificamente da “solução da terceira antinomia”, onde Kant mostra a possibilidade de conciliar liberdade e necessidade, estabelecendo, a partir daí, a idéia transcendental de liberdade referida ao em-si e a necessidade natural regendo as coisas enquanto objetos da experiência. Outro caminho de investigação é a tentativa de Schopenhauer de dar um sentido positivo à crítica da razão, reconstruindo a metafísica. Esta, para não infringir as proibições da própria crítica, teria que ser buscada na própria experiência, remetendo com isso à percepção interna da vontade em cada indivíduo humano... A Vontade como essência só pode ser conhecida por meio das ações do corpo, que são o mesmo que os atos da vontade...Em suma, essas análises legitimam a filiação do pensamento de Schopenhauer à filosofia de Kant, mostrando que se houve infidelidade na leitura que ele faz da crítica, ela não significa uma volta atrás, ou seja uma retomada do dogmatismo pré-crítico. (CACCIOLA, 1994, pág.21)

O conhecimento da vontade, essência do mundo a ser negada em seu caráter infinito, trágico, se dá por meio das ações no tempo e no espaço. No centro do mundo como vontade e representação a solução do enigma do mundo se apresenta, não como afirmação da natureza volitiva, mas como negação da experiência do querer.

Digo, por isso, que a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo: por isso a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento, pois a experiência externa e interna é, sem dúvida nenhuma, a fonte principal de todo o conhecimento; que por isso, a solução do enigma do mundo só é possível através do entrelaçamento adequado e executado no ponto certo (rechten Punkt) da experiência externa com a interna e pela ligação que daí decorre dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas. (SCHOPENHAUER, 2005 pág. 95)

Neste ponto Schopenhauer destaca o caráter imanente de sua metafísica como condição de resolução e compreensão do “enigma do mundo”. Ora, se o maior enigma que nos é posto é o da ordenação moral, fica sugerida a via de solução do problema. É no vínculo da metafísica com a ética que se pode compreender como se fundamenta a “ordenação”.

A metafísica da vontade elege o corpo como o “ponto certo” do entrelaçamento da experiência externa e interna, lugar onde o sujeito do conhecer e o sujeito do querer se identificam. Determinado o foco do problema, o corpo como local do conhecimento, também será o corpo o foco da negação do mundo, do recuo, da ascese. O corpo que conhece, quanto mais conhece mais aumenta sua dor, seu sofrimento. Para Schopenhauer, nesse momento desmascara-se o narcisismo racional do homem, pois ele não só se vê despido da primazia da uma razão legisladora que o conduz a um bom *télos* mas também descobre o fundo sem fundamento da própria natureza. Um fundo volitivo, insaciável, desejante, sem objetivo final definido, o que torna a existência absurda em sua ânsia de viver e obter a satisfação dos desejos. Diante desta perspectiva abrem-se as possibilidades éticas. No caso de Schopenhauer esta constatação trágica levará a moral da compaixão e a negação da vontade, uma espécie de recuo ético diante do trágico.

Para Nietzsche não é possível ser um guia e educador da humanidade, imagem do filósofo, recuando diante da dor, do sofrimento e da própria doença. Em sua obra, como em nenhuma outra, há uma relação fundamental entre doença e virtude no que diz respeito à perspectiva moral.

Schopenhauer não busca mais o lenitivo de um além supra-sensível, uma redenção além-mundo, ou uma consolação narcotizante, mas sua solução, seu recuo, do ponto de vista da relação do pensamento-corpo é, segundo a interpretação de Nietzsche, da mesma natureza. O ressentimento, o sentimento de vingança e a má consciência, conceitos polissêmicos na obra de Nietzsche, transfiguram-se na obra de Schopenhauer, e porque não dizer em sua psicologia, sob a forma da moral da compaixão.

Assim chegamos a uma conclusão em certo sentido surpreendente. Segundo esta interpretação, a compaixão, que é caracterizada por uma forma de “não egoísmo” e a abnegação como valores superiores, constituem, para Nietzsche, o maior dos perigos. A superestimação da

compaixão efetuada por Schopenhauer nasce de uma vontade que se volta contra a vida. Este aspecto da filosofia schopenhauriana, vale dizer, se manifesta, segundo Nietzsche, como um sintoma da cultura europeia dos séculos XVII e XIX em seu caminho sinuoso em direção a um “novo budismo”. Este sintoma trás consigo o fastio pelo homem. O indivíduo racional, foco da valorização do mundo, agora afastado da valorização transcendente, em uma palavra, o homem do esclarecimento, caminha na direção de uma negação de sua essência, este querer inexorável. Cansado da insatisfação da vontade (sofrimento) ele vê na negação dessa fonte imanente de dor a solução ética para o enigma do mundo. Esse cansaço representa um cansaço de tudo que é humano, de tudo que é natural, de tudo que é volitivo. Neste contexto Nietzsche se pergunta sobre o que seria o niilismo se não isto, o fato de estarmos cansados do homem.

#### **BIBLIOGRAFIA:**

NIETZSCHE, F. W. *Humano, demasiado humano*. São Paulo: Companhia das letras, 2002. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das letras, 1992. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Genealogia da moral*. São Paulo: Companhia das letras, 1999. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Crepúsculo dos ídolos*. São Paulo: Companhia das letras, 2006. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Gaia ciência* Tradução de Paulo César de Souza.. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

\_\_\_\_\_. *O Caso Wagner*, São Paulo: Companhia das letras, 2006. Tradução de Paulo César de Souza.

\_\_\_\_\_. *Obras incompletas*. 3 ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Os Pensadores)

CACCIOLA, Maria Lúcia Mello e Oliveira. *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*. São Paulo: Edusp, 1994.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. München: bei Georg Muller, 1912.

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