

**PROJETO DE PESQUISA**

**ORGANISMO E LINGUAGEM EM ARTHUR SCHOPENHAUER**

**Supervisor/Docente proponente: Maria Lucia Mello e Oliveira Cacciola**

**Pesquisadora: Ana Carolina Soliva Soria**

**Instituição sede: Departamento de Filosofia**

**FFLCH - USP**

**2018**

## 1. Objetivo

A presente pesquisa pretende analisar em que medida a vontade, que dá unidade orgânica para o mundo como representação, pode ser comunicada por um produto e instrumento da razão, a saber: a linguagem. Nossa intenção é apresentar os limites da discursividade e examinar a maneira como a linguagem toca os âmbitos que a filosofia de Schopenhauer denomina representação e vontade.

## 2. Justificativa

Nosso trabalho de doutorado, concluído em 2011 e que contou com o financiamento da CAPES e do CNPq, teve como propósito mostrar que o pensamento de Sigmund Freud não se afirma como o resultado de uma dedução rigorosa que pretende completar todas as lacunas do conhecimento ou estabelecer uma visão de mundo (*Weltanschauung*) a partir da observação direta de certo objeto de estudo, mas que a natureza mesma daquilo que a psicanálise se propõe a estudar, a saber: o inconsciente, exige que se proceda mediante tradução (*Übertragung*), especulação (*Spekulation*), conjectura (*Vermutung*), suposição (*Annahme*), interpretação (*Deutung*), termos que aproximam a investigação psicanalítica do domínio do que Freud chama de fantasia (*Phantasie*). Em *Análise terminável e interminável*<sup>1</sup>, Sigmund Freud afirma que o primeiro passo para a compreensão intelectual do mundo é encontrar universalidades (*Allgemeinheiten*), regras (*Regeln*), leis (*Gesetze*) que ponham ordem no caos (*die Ordnung in das Chaos bringen*). Sem esse ato, o mundo que se apresenta para nós não passa de um conjunto de representações sem sentido (*Sinn*). Contudo, frisa Freud, essa mesma atividade intelectual que visa conhecer o mundo em sua universalidade simplifica (*vereinfachen*) os fenômenos que estuda e acaba por falseá-los ou falsificá-los (*verfälschen*). Ao mesmo tempo em que conferimos sentido ao mundo, organizando-o segundo regras e leis criadas por nós, falsificamos aquilo que apreendemos justamente porque a apreensão depende dessa criação, que é *nossa*. Reconhece-se, assim, no próprio ato de conhecer um procedimento que é do nível da conjectura, da fantasia, da ilusão – na própria apreensão ou conhecimento há algo de inventivo (*dichten* é o verbo empregado por Freud). Desse modo, todo conhecimento das regras ou ordens do mundo é também um ato de *invenção* daquele que conhece. Paradoxalmente, conhecer e falsear ou inventar acabam por constituir um mesmo e único ato. Eis o que a psicanálise descobre ao compreender que o entendimento do mundo dos fenômenos anímicos é movido pelas pulsões e que, por isso, aquele que se ocupa desse tipo de saber não pode ignorar o papel que aí desempenha a fantasia. À

---

<sup>1</sup> FREUD, S. Die endliche und die unendliche Analyse. In: **Gesammelte Werke**. Vol. 16. Frankfurt am Main: Fischer, 1999, p. 72.

interpretação psicanalítica cabe entender o modo como a fantasia se apresenta e atua nos mais distintos relatos, discursos ou objetos que examina, a saber: nos sonhos, nos delírios, nas brincadeiras infantis e nas criações da cultura.

Ao nos aprofundarmos no problema da apreensão do mundo, não pudemos deixar de notar os pontos de contato entre o pensamento de Sigmund Freud e de Arthur Schopenhauer. O passo seguinte de nossa pesquisa foi dado 2012, com um projeto de pós-doutorado sobre o pensamento do filósofo alemão, intitulado *O mundo como verdade e ilusão: física e metafísica na filosofia de Schopenhauer*, que recebeu financiamento da FAPESP e que, posteriormente, teve continuidade em nossa atividade docente no curso de graduação e pós-graduação na Universidade Federal de São Carlos. Mais do que buscar fundamentar a psicanálise de Freud na filosofia de Schopenhauer ou ver no pensamento do último a influência decisiva para a elaboração da do primeiro, tornou-se necessário examinar o modo como Schopenhauer trabalha e confere contornos próprios a uma questão que anos mais tarde ocuparia Freud, qual seja: a relação entre *ser* e *aparecer*, entre *verdade* e *ilusão* e o lugar que o corpo (*Leib*) ocupa entre esses conceitos<sup>2</sup>.

No atual estágio de nossa pesquisa, cabe-nos perguntar pelo papel que linguagem, e em especial o discurso filosófico, exerce nessa relação entre o ser e o aparecer. Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer aponta o caráter ilusório do mundo fenomênico, mera representação do sujeito submetida às formas do entendimento e às abstrações da razão. Ao se considerar apenas seu lado fenomênico, o mundo nada mais é do que um agregado de representações, sem unidade alguma. O conhecimento do fenômeno, seja ele intuitivo ou abstrato, não pode transpor a qualidade que lhe é inerente, a saber: que é a representação de um sujeito. Apenas a Vontade pode conferir objetividade ao mundo e lhe dar fundamento e coesão. A questão a que nos debruçamos agora é esta: como expor aquele lado do mundo totalmente distinto do fenômeno fazendo uso de um instrumento e produto da razão? Ou ainda, como é possível comunicar no mundo como representação o que é a vontade? Dito de outro modo, como expor a unidade na multiplicidade do mundo, sem reduzir aquela a esta? Este projeto de pesquisa toma como objeto de estudo os limites da consciência e da própria linguagem em comunicar a relação entre todo e partes característica do conhecimento metafísico do mundo.

---

<sup>2</sup> É importante notar que, para Freud, os estímulos corporais relacionados à conservação de si e à sexualidade são moções da própria pulsão e que “uma pulsão nunca pode se tornar objeto da consciência, mas somente a representação (*Vorstellung*) que a representa (*repräsentiert*). Mas também no inconsciente ela não pode ser representada (*repräsentiert*) de outra forma que não pela representação (*Vorstellung*). Se a pulsão não se atasse a uma representação (*Vorstellung*) ou não se manifestasse como um estado afetivo, então nada poderíamos saber dela” (FREUD, S. *Das Unbewußte*. In: **Gesammelte Werke**. Vol X, p. 275). Nesse sentido, a metapsicologia das pulsões nada mais é do que uma tentativa de interpretar, no campo representacional, algo que em si mesmo não aparece no psiquismo. Essa interpretação, contudo, não é uma mera fantasmagoria, pois deve representar na consciência o mesmo sentido da realidade pulsional, cuja fonte é no corpo.

### 3. Introdução

Segundo Schopenhauer, o conhecimento do mundo se fundamenta sobre as diferentes classes do princípio de razão suficiente, a saber: a do *devir*, que rege as representações intuitivas dadas pelo entendimento; a do *ser*, dado pelas formas *a priori* do espaço e do tempo; a do *conhecer*, que dirige as representações abstratas dadas pela razão; e a do *agir*, que rege a motivação. O princípio de razão, tomado em seu conjunto, pode ser entendido como a condição de possibilidade de todo objeto. Contudo, tal princípio não se encontra nos próprios objetos, considerados independentes do sujeito. Eles são as condições de relação que o sujeito aplica aos objetos de sua representação em suas determinações recíprocas. Um objeto não pode ser representado independentemente de certas relações. Ele está, em primeiro lugar, em relação a um *sujeito* que, como tal, é a condição de toda representação. Além disso, os objetos estão em relação de *determinação recíproca*, que permite as suas mais diversas apresentações. Todas as alterações e mudanças que aparecem na representação devem ser previstas e regidas pelas classes do princípio de razão.

O devir é a modalidade que rege as representações dos objetos empíricos. Na apreensão destes, ele aparece como lei da causalidade, pela qual cada novo estado do objeto deve ser precedido de outro. A temporalidade não pode ser desconsiderada da sucessão que se estabelece entre o primeiro e o segundo estados, os quais Schopenhauer denomina causa e efeito (*Ursache und Wirkung*). A apreensão do mundo efetivo (*wirklichen Welt*), em seus elementos formal (espaço e tempo) e material (atividade), é feita mediante o conhecimento do efeito pela causa, e esta relação apenas pode ser estabelecida “pelo” (*durch*) e “para” (*für*) o entendimento. No homem, os simples dados dos sentidos, subtraídos da lei da causalidade (*Kausalität*), são sensações vagas e confusas das modificações do objeto imediato (corpo). O fato, por exemplo, de recebermos dos olhos duas impressões visuais e unificarmos essas informações em uma representação única ou de reinvertermos a imagem dos objetos que é invertida no fundo do olho nos mostra que a intuição (*Anschauung*) “não é meramente sensual, mas intelectual, isto é, conhecimento puro do entendimento da causa pelo efeito; por conseguinte, supõe a lei da causalidade”<sup>3</sup>. A intuição é intelectual, pois, tal como escreve o filósofo, depende sempre da determinação da sequência causal que é dada pelo entendimento.

---

<sup>3</sup> „[...] nicht bloß sensual, sondern intellektual, d. h. reine *Verstandeserkenntnis der Ursache aus der Wirkung* ist, folglich das Gesetz der Kausalität voraussetzt [...]“. SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung* (WWV). In: **Sämtliche Werke**. Vol. I. Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986, § 4, p. 43.

A razão se ocupa de um exercício bastante específico: ela não participa do conhecimento intuitivo, mas, como dissemos acima, ocupa-se com o conhecimento abstrato. Sua matéria ou estofos são as representações não intuitivas (os conceitos), ou ainda, representações de representação, já que estas têm seu fundamento de conhecimento em outra representação; o mundo intuitivo, ao contrário, figura num “estofos completamente heterogêneo”<sup>4</sup>, pois seu fundamento está em algo diferente da representação. A razão eleva as qualidades particulares das representações intuitivas, imersas nas relações pontuais do espaço, do tempo e da causalidade, à universalidade dessas representações. Com isso, ela fixa “em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento, isto é, põ-lo na condição de os outros interpretarem e descobrirem o seu sentido”<sup>5</sup>. Nasce assim a linguagem.

Ora, mas sendo representação de outra representação, ao tentar apreender a vontade, o discurso não estaria cada vez mais distante daquilo que pretende apreender, isto é, aquilo que é radicalmente oposto ao fenômeno? Se toda representação se remete a um sujeito que conhece, não seria esse sujeito peça fundamental para pensarmos a unidade do mundo? Ao que nos parece, a concepção de organismo será fundamental para pensar esta questão.

#### 4. Resumo

No prefácio à primeira edição do *Mundo como vontade e representação*, Schopenhauer diferencia seu pensamento daquilo que denomina *sistemas de pensamento* (*System von Gedanken*). Estes possuem, segundo ele, uma coesão arquitetônica, isto é, estão organizados de tal modo que há sempre uma parte que sustenta continuamente a outra, e esta, por sua vez, não sustenta a primeira: “em que o cimo é sustentado sem sustentar”<sup>6</sup>, escreve o autor. Ao contrário destes sistemas, seu *pensamento único* (*einzigster Gedanke*), por mais que possa ser decomposto em partes, guarda a mais perfeita unidade. Sua coesão é, ao contrário da arquitetônica, orgânica, isto é, feita de tal modo que “cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada, nenhuma é a primeira ou a última, o todo ganha em clareza mediante cada parte, e a menor parte não pode ser plenamente compreendida sem que o todo já o tenha sido previamente”<sup>7</sup>. Ora, antes de investigarmos o problema da exposição dessa relação orgânica entre todo e parte, entendamos a peculiaridade do orgânico em Schopenhauer, mais precisamente, da relação entre matéria e forma e entre causa e consequência na sua constituição. Essa relação será, no momento seguinte, a chave para apresentarmos os problemas relativos aos limites da discursividade.

---

<sup>4</sup> MVR, I, p. 87.

<sup>5</sup> MVR, I, p. 65.

<sup>6</sup> MVR, I, p. 19.

<sup>7</sup> MVR, I, p. 19-20.

\* \* \*

A relação entre matéria e forma na constituição dos corpos orgânicos é apresentada de maneira exemplar no capítulo 23 do Suplemento ao *Mundo*, intitulado “Sobre a objetividade da vontade na natureza desprovida de conhecimento”. Schopenhauer escreve:

No corpo *inorgânico*, o essencial e durável, por conseguinte, aquilo sobre o qual sua identidade e sua integridade se baseia é o estofa (*Stoff*), a *matéria* (*Materie*); a parte não essencial e variável é, ao contrário, a *forma* (*Form*). No corpo *orgânico* se passa exatamente o inverso: pois é justamente na modificação constante da *estofa* (*Stoff*) sob a permanência da *forma* que consiste sua vida, isto é, sua existência (*Dasein*) enquanto orgânico.<sup>8</sup>

A diferença entre orgânico e inorgânico não se refere aos aspectos exteriores de sua conformação, mas aos internos ao ser, que os colocam em relação de antítese. A condição essencial do corpo organizado não é a conservação da matéria ou estofa ao infinito, mas um processo de modificação constante deste, em conjunto com a conservação de sua forma. Entre orgânico e inorgânico estabelece-se uma relação de inversão entre forma e matéria. A agitação que caracteriza os corpos organizados não é aquela da passagem de uma forma a outra – própria do inorgânico –, mas na identidade de uma organização que, exatamente pela modificação da matéria, vem a ser orgânica. O organismo conta assim com um processo contínuo, coerente do início ao fim, que só termina com a sua morte, isto é, com o término desse processo ou desse modo de agitação.

Além disso, podemos afirmar também que nos corpos organizados, o jogo entre matéria e forma é o ponto comum entre o diverso, sem que se perca a particularidade da relação. Para explicar a manutenção da heterogeneidade no orgânico e da homogeneidade nos seres sem vida, no § 23 do *Mundo*, Schopenhauer introduz um novo par de elementos, a saber: a causa e o efeito. A relação entre ambos é descrita para os fenômenos inorgânicos da seguinte maneira:

[...] na causa genuína, o efeito cresce exatamente na *mesma proporção* que a causa, que é a mesma da reação; assim, se o modo de ação é conhecido, o grau do efeito é medido e calculado pelo grau de intensidade da causa, e também o inverso. Essas causas propriamente ditas agem em todos os fenômenos da mecânica, da química etc., sucintamente: em todas as modificações dos corpos inorgânicos.<sup>9</sup>

Schopenhauer afirma uma relação de proporção entre efeito e causa nos corpos inorgânicos: a intensidade da causa é proporcional ao seu efeito, e aumentando-se a intensidade da primeira, aumenta-se consequentemente a do segundo. Nos corpos inorgânicos, a relação causal se dá de modo necessário e evidente, e pode ser expressa por princípios e leis capazes de recobrir

---

<sup>8</sup> WWV, II, p. 383.

<sup>9</sup> WWV, I, § 23, p. 177. Grifo nosso.

a repetição ao infinito dos mesmos eventos. A relação entre causa e efeito é monótona, homogênea, passando-se de maneira direta do efeito à causa, e vice-versa. Todas as vezes que o calor incidir sobre a cera, por exemplo, ela se amolecerá. Os fenômenos inorgânicos podem, assim, ser descritos de maneira precisa, uniforme e constante.

Ao que nos parece, as leis gerais, construídas pela razão na abstração das particularidades das representações intuitivas, vão ao encontro das propriedades mais fundamentais do inorgânico. Elas expressam ou preveem, sem dificuldade, a conservação da matéria e a relação de proporcionalidade direta entre causa e efeito. O que queremos afirmar é que podemos *conceitualizar* o inorgânico passando, digamos assim, “por cima” das particularidades, da heterogeneidade dos corpos. E isso, ao que nos parece, porque a individualidade do inorgânico é mínima. Ligar e fixar as representações intuitivas em abstratas requer a abstração da particularidade dos corpos, o que está, assim, muito de acordo com o grau de individualidade dos inorgânicos. A legalidade da natureza inorgânica e sua conceitualização combina muito com uma característica fundamental desses corpos, a saber: homogeneidade da relação de causa e efeito e a constância da matéria ou estofo.

Como sabemos, cada lei natural é apreendida intuitivamente pelo entendimento “antes de aparecer *in abstracto* para a razão”<sup>10</sup>. Escreve Schopenhauer:

[...] todas as grandes descobertas são, semelhantes à intuição e à exteriorização do entendimento, um *apperçu*, uma ocorrência, não o produto de longas cadeias dedutivas *in abstracto*. Estas últimas, ao contrário, servem para a razão fixar em conceitos abstratos o conhecimento imediato do entendimento, isto é, torná-lo claro, vale dizer, pô-lo na condição de os outros interpretarem e descobrirem o seu sentido.<sup>11</sup>

No § 9, lemos que os conceitos abstratos são representações “universais, não *individuais*, não intuitivas no espaço e no tempo”<sup>12</sup>. Ora, se os corpos inorgânicos casam bem com a ausência de individualidade com a qual trabalha a razão na formulação conceitual, esse casamento é desfeito quando passamos para a consideração dos corpos orgânicos. Na planta, a igualdade entre ação e reação já não é tão evidente quanto nos corpos inorgânicos. Ou melhor, a relação direta e necessária que havia nestes corpos entre causa e efeito é anulada nos vegetais, e também, progressivamente, nos animais e, de maneira muito maior, no homem. Voltemos para o § 23 do *Mundo*. Lemos ali:

[...] chamo excitação aquela causa que não sofre nenhuma reação que corresponda à sua própria ação, e cuja intensidade não se move de modo algum paralelamente ao grau de intensidade do efeito, que não pode, por consequência, tornar-se medida. [...] Todo efeito sobre um corpo organizado é desse tipo.<sup>13</sup>

---

<sup>10</sup> MVR, I, p. 65.

<sup>11</sup> MVR, I, p. 65,

<sup>12</sup> MVR, I, p. 87. Grifo nosso.

<sup>13</sup> WWV, I, § 23, p. 177.

A relação entre ação e reação torna-se, nos corpos organizados, muito menos evidente e progressivamente mais misteriosa do que nos corpos não organizados, uma vez que não se pode mais estabelecer neles proporção exata entre causa e efeito. O equilíbrio entre a quantidade de força da ação e a reação perde aqui a sua eficácia e revela-se para nós de modo incomensurável. Se a possibilidade de medida exata entre ação e reação nos permitia conhecer o mundo não organizado segundo leis universais, a heterogeneidade da relação entre causa e efeito embaralha progressivamente a clareza da visibilidade dessa relação.

O que Schopenhauer afirma com isso é que as leis universais, uma vez que dependem da proporção entre causa e efeito, somente podem ser estabelecidas na e pela homogeneidade entre ambos. Essa homogeneidade, que vigora nas relações entre os corpos não organizados, ou ainda, nos agregados, é o que desaparece nos corpos orgânicos, revelando-nos a incapacidade de se expressar por representações abstratas o heterogêneo. E mesmo se é possível explicar os fenômenos da vida orgânica com base na eletricidade, mecânica, química, hidráulica, etc., isso não se deve ao fato de se poder identificar causa e excitação ou causa e motivo, e fixar os eventos dos corpos organizados a relações limitadas. Ao contrário, tal fixação e identificação se deve a uma dissolução da heterogeneidade da relação causal, que limita a própria compreensão das relações orgânicas – isto é, perde-se o que esses corpos têm de vivo. Daí a impossibilidade de se haver, tal como Kant já havia enunciado na terceira Crítica, um Newton do ramo de erva. O organismo não se encontra em uma lei geral, homogênea e fixa, ou ainda, em uma abstração que anula a individualidade, mas em um princípio não determinado de organização interna ao corpo.

O fato de os fenômenos orgânicos não serem dados na relação direta entre causa e efeito e na permanência da matéria obriga a se pensar a relação entre todo e parte de maneira diversa do inorgânico: a vida não se principia em uma parte do ser, ao contrário, está generalizada em todas as partes que compõem o corpo. A relação entre todo e partes nos corpos organizados se dá tal como a entre todo e partes no pensamento único de Schopenhauer. Voltemos mais uma vez às suas palavras: o todo deve guardar “a mais perfeita unidade”, e se “é decomposto em partes, então a coesão destas tem de ser, por sua vez, orgânica, isto é, uma tal em que cada parte tanto conserva o todo quanto é por ele conservada”<sup>14</sup>. Assim como a vida não irradia de uma parte do corpo para as outras (do coração, cérebro, fígado etc. para o restante) e está presente inteiramente em cada uma das partes, assim também, cada um dos diferentes lados do pensamento único (metafísica, ética, estética) não pode ser primeiro ou último e servir como sustentáculo dos demais. Desse modo,

---

<sup>14</sup> MVR, I. p. 20.

cada parte esclarece o todo e não pode ser compreendida sem a prévia compreensão de sua unidade orgânica. A junção mecânica das partes é carente de sentido.

A comunicação da unidade do mundo pelo filósofo não seria uma árdua tarefa se a linguagem não estivesse imersa na multiplicidade dos fenômenos. O problema é descrito da seguinte maneira, ainda no prefácio à primeira edição:

[...] um livro tem de ter, entretanto, uma primeira e uma última linha. Nesse sentido, permanece sempre bastante dessemelhante a um organismo, por mais que a este sempre se assemelhe em seu conteúdo. Consequentemente, forma e estofo (matéria/conteúdo) estão aqui em contradição.<sup>15</sup>

Se em seu pensamento único, as partes só podem ser compreendidas com a plena compreensão do todo, como conseguir essa façanha utilizando-se de uma abstração, tal como é a linguagem (que para abstrair trabalha anulando a individualidade, ou ainda, perdendo a multiplicidade da unidade)? Escreve Schopenhauer, no § 15 do *Mundo*:

[...] cada um é o próprio sujeito do conhecimento, cuja representação é o mundo (e isso também seria uma sentença verdadeira). Mas tal conhecimento intuitivo, é conhecimento *in concreto*. Reproduzi-lo *in abstracto*, ou seja, elevar as intuições sucessivas que se modificam, bem como tudo o que o vasto conceito de **sentimento** abrange e meramente indica como saber negativo, não abstrato, obscuro, a um saber permanente – eis a tarefa da filosofia. Esta, por conseguinte, tem de ser uma expressão *in abstracto* da essência do mundo, tanto em seu todo quanto em suas partes. Todavia, para não se perder numa multidão infundável de juízos particulares, ela tem de se servir da abstração e pensar todo particular, e suas diferenças, no universal.<sup>16</sup>

E um pouco adiante:

A filosofia será uma REPETIÇÃO COMPLETA, POR ASSIM DIZER, UM ESPELHAMENTO DO MUNDO EM CONCEITOS ABSTRATOS, possível exclusivamente pela união do essencialmente idêntico em UM conceito, e separação do diferente em outro.<sup>17</sup>

Ora, ao que nos parece, a filosofia não deve ser mais do que um reflexo do mundo, uma “superfície” na qual o mundo, em sua totalidade, pode ser visto abstratamente. A vontade dá ao mundo uma unidade orgânica – ou seja, ela organiza aquilo que se manifesta disperso na representação. Sem a vontade, o mundo não tem sentido algum, não passa de um agregado. A filosofia tem por tarefa conhecer o uno no múltiplo e o múltiplo no uno. Mas como espelhamento do mundo, não pode apresentar o uno absolutamente, assim como seu outro lado: o múltiplo. Caso contrário, ao optarmos por apresentar apenas o uno, perderíamos o múltiplo, e vice-versa. O problema, pelo menos como entendemos até o momento, é como espelhar as duas metades do mundo ao mesmo tempo servindo-se de um produto e instrumento da razão, ou seja, de algo que

---

<sup>15</sup> MVR, I, p. 20.

<sup>16</sup> MVR, I, p. 137.

<sup>17</sup> MVR, I, p. 137-138.

pertence a uma das duas metades. A tentativa de apresentar unidade e multiplicidade de maneira discursiva faz com que o discurso caia em paradoxos. Schopenhauer afirma, assim, que a vontade é objeto que não é objeto, e por isso forja o termo *objetidade*, e isso apenas para citar um dos múltiplos problemas encontrados em sua exposição filosófica. É possível escapar dessas contradições? Ao que nos parece, não. Não é possível e nem desejável, já que essas contradições refletem o próprio mundo. Um discurso que pretendesse eliminar essas contradições muito provavelmente eliminaria também o caráter orgânico do mundo, ou ainda, forjaria um mundo que nada mais é do que um agregado, sem sentido algum. Por essa razão, o discurso filosófico não deve tapar as lacunas do mundo – ou se quisermos, a obscuridade, a imprevisibilidade do organismo deve estar também no seu cerne. Aliás, isso é muito significativo para nos mostrar que a vontade, por não poder ser dita em sua completude, não se reduz ou se esgota no tornar-se representação, e esta, por sua vez, jamais apreende aquela.

No parágrafo 28 do *Mundo*, Schopenhauer escreve o seguinte:

[...] se todos os organismos exprimem sua Ideia pela sucessão de desenvolvimentos contínuos condicionados por uma variedade de partes diferentes, então nesse caso, só a soma das exteriorizações do caráter empírico é a expressão completa do caráter inteligível; entretanto, essa coexistência necessária das partes e a sucessão de desenvolvimentos não suprime a unidade da Ideia que aparece, isto é, do ato da Vontade que se exterioriza. Antes, semelhante unidade encontra sua expressão na relação e encadeamento necessários de todas as partes entre si e seus desenvolvimentos, de acordo com a lei de causalidade. Ora, visto que a vontade é única e indivisa – justamente por isso inteiramente condizente consigo mesma – que manifesta a si em toda a Ideia como se se manifestasse num ato, segue-se que o fenômeno da Vontade, embora entre em cena na diversidade de partes e estados, tem de mostrar novamente aquela unidade na concordância completa de tais partes e estados.<sup>18</sup>

Bem, entendemos que é isto que a filosofia deve fazer: embora o discurso filosófico entre em cena na diversidade de partes, tem de mostrar novamente aquela unidade na concordância completa de tais partes ou a coexistência necessária do todo e das partes e sua sucessão de desenvolvimentos segundo a lei de causalidade. Mas isso resolve em termos o problema do discurso, pois ele, pertencendo ao mundo como representação, não ao mundo como vontade, e nada mais pode revelar do que a vontade que se tornou objeto, isto é, representação. Sendo assim, parece ser injusto com a linguagem pretender que, por si mesma, revele o uno no múltiplo e o múltiplo no uno. Ela não pode ser pensada como dissociada de um sujeito, de uma inteligência, de um pensamento que esteja fora das figuras do princípio de razão. É esse algo que deve de maneira ativa lançar o seu olhar para o intuitivo e o abstrato ao mesmo tempo. Aqui é necessário se examinar a possibilidade de um uso orgânico também das faculdades do sujeito, de modo que a

---

<sup>18</sup> MVR, I, p. 223.

razão, na construção do discurso, não esteja operando sozinha, mas organicamente com o entendimento e o juízo, e nos perguntar por aquilo que consegue ver a unidade originária nos fenômenos, ou ainda, nos perguntarmos pelo *quem*? Dito de modo mais explícito, pela relação do filósofo com seu leitor.

Ainda no prefácio à primeira edição do *Mundo*, Schopenhauer adverte seu leitor sobre como o seu livro deve ser lido: se forma e estofo (ou matéria/conteúdo) estão em contradição em seu discurso, ele escreve: “daí resulta facilmente que, sob tais circunstâncias, para penetrar na exposição destes pensamentos, já apenas um conselho: LER O LIVRO DUAS VEZES, e, em verdade, a primeira com muita paciência, haurível da crença voluntária e espontânea de que o começo pressupõe o fim quase tanto quanto o fim o começo, e precisamente assim cada parte anterior pressupõe quase tanto a posterior quanto esta aquela”<sup>19</sup>. Ora, Schopenhauer faz um apelo àquele que lê: que reconstrua em seu *espírito* a unidade do mundo que a *letra*, nela mesma morta, não consegue senão indicar. O autor indica a relação orgânica entre forma e conteúdo, mas indica por recurso a um instrumento mecânico. O leitor não é um destinatário meramente passivo. Ele deve ler e reler, e então formar diante de si (em seu pensamento) o desenho dessa unidade. Portanto, o leitor a quem se destina a obra de Schopenhauer é ativo. Ele tem de ser capaz de apreender, tal como o próprio autor, o uno no múltiplo e vice-versa:

Em cada um desses quatro livros é preciso sobretudo estar em guarda para não perder de vista no meio dos detalhes que necessariamente terão de ser tratados o pensamento capital ao qual pertence e o progresso na exposição como um todo. – Aqui, então, é feita a primeira, e como as seguintes, exigência imperativa ao leitor impolido (ao filósofo, pois o leitor mesmo é por sua vez também filósofo).<sup>20</sup>

A linguagem, levada ao ponto extremo entre o comunicável e incomunicável, coloca para o pensamento contemporâneo um problema sobre o qual autores como Sigmund Freud se debruçaram mais tarde, a saber: o da própria limitação interpretativa do homem.

## **5. Plano de trabalho e cronograma de sua execução**

Março a junho de 2018: A primeira parte de nossa pesquisa se dedicará ao estudo da representação submetida ao princípio de razão na filosofia de Schopenhauer a partir dos seguintes pontos: 1) estudo das quatro figuras do princípio de razão; 2) os conceitos de ação e representação;

---

<sup>19</sup> MVR, I, p. 20.

<sup>20</sup> MVR, I, p. 21.

3) o uso das faculdades no conhecimento do mundo e a crítica à filosofia kantiana; 4) as representações intuitivas e abstratas e o uso abusivo do princípio de razão; 5) a linguagem e a comunicação dos conceitos abstratos. Bibliografia fundamental: *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, livros I e II do *Mundo como vontade e representação*, *Crítica da filosofia kantiana*.

Julho a outubro de 2018: Na segunda etapa de nosso estudo, examinaremos a relação entre a metafísica e as ciências da natureza. Serão examinados os seguintes pontos: 1) a coincidência entre o querer no homem e no mundo; 2) os diferentes graus de objetivação da Vontade (o mundo inorgânico, vegetal e animal) e o esforço da Vontade de se elevar aos diferentes graus de riqueza do ser; 3) as ciências morfológicas e etiológicas e a metafísica; 4) a tarefa da filosofia frente às ciências; 5) a objetividade científica (fenômeno) e a objetividade estética (ideia); 6) o papel da intuição e da imaginação (*Phantasie*) na capacidade de apreensão direta da ideia. Bibliografia fundamental: Livros III e IV do *Mundo como vontade e representação*, *Sobre a vontade na natureza*, *Sobre a visão e as cores*.

Novembro/2018 a fevereiro/2019: O terceiro momento de nossa pesquisa visa analisar a possibilidade de comunicação de algo que escapa à relatividade do mundo como representação. Examinaremos os seguintes pontos da obra de Schopenhauer: 1) o eu como ponto de fusão do sujeito do conhecimento e do querer; 2) a relação entre vida, movimento e sensibilidade (consciente e não consciente); 3) a relação da linguagem e da ação com a Vontade; 4) peculiaridade do discurso filosófico e sua relação com a concepção de organismo; 5) o papel do leitor na recepção do discurso filosófico. Bibliografia fundamental: Suplementos ao *Mundo como vontade e representação*, *Fragments para a história da filosofia*, *Parerga e Paralipomena*.

Além do estudo da bibliografia fundamental, o período de desenvolvimento do projeto contará com a leitura de livros e artigos de comentadores referentes ao tema estudado, descritos na bibliografia complementar.

## **6. Metodologia de trabalho e análise dos resultados**

Leitura, fichamento e análise de livros, artigos e periódicos referentes ao tema proposto. Pesquisas bibliográficas e trabalhos em colaboração com a Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola.

## **7. Síntese da bibliografia fundamental**

7.1. Bibliografia básica: Obras de Schopenhauer

**Arthur Schopenhauer Sämliche Werke.** Ed. Arthur Hübscher. Wiesbaden : Brockhaus, 1972, 7v.

**Crítica da Filosofia Kantiana.** Tradução de Maria Lúcia Cacciola, In: Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed., 1980.

**De la quadruple racine du principe de raison suffisante.** Paris : J. Vrin, 1991.

**De la volonté dans la nature.** Paris : Quadrige / PUF, 1996.

**Der Handschriftliche Nachlaß.** Ed. Arthur Hübscher. München: Deutscher Taschenbuch Verlag GmbH & Co. KG, 1985.

**Fragmentos para a história da filosofia.** São Paulo: Iluminuras, 2003.

**Gesammelte Brief.** Bonn: Bouvier Verlag Herbert Grundmann, 1987.

**Il mondo come volontà e rappresentazione.** Milano : Mondadori, 2003.

**La volontà nella natura.** Roma : Laterza, 1989.

**Les Deux problèmes fondamentaux de l'éthique.** Paris : Editions Alive, 1998.

**Metafísica do amor, metafísica da morte.** Tradução de Jair Barboza, revisão técnica Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

**O mundo como Vontade e Representação.** Tomo I. Trad de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

**O mundo como Vontade e Representação.** Tomo II. Trad de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2015.

**Parerga & paralipomena:** Petits écrits philosophiques. Paris : Coda, 2005.

**Parerga e Paralipomena:** Capítulos V, VIII, XII e XIV. Trad. de Wolfgang Leo Maar, Coleção “Os Pensadores”, São Paulo, Abril Cultural, 2ª ed. 1980.

**Philosophische Vorlesungen.** Ed. Volker Spierling. München: R. Piper GmbH & Co., 1990, 4 v.

**Sämtliche Werk.** Ed. Wolfgang Frhr. von Löhneysen, Frankfurt am Main : Suhrkamp, 1986, 5 v.

**Sobre a filosofia universitária.** Tradução, introdução e notas Maria Lúcia Cacciola e Marcio Suzuki. São Paulo : Martins Fontes, 2001.

**Sobre a visão e as cores.** São Paulo: Nova Alexandria, 2003.

**Sobre o fundamento da moral.** Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo : Martins Fontes, 2001.

## 7.2. Bibliografia complementar

- BARBOZA, J. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas/Fapesp, 2001.
- BICHAT, X. **Recherches physiologiques sur la vie et la mort**. Genève : Alliance culturelle du livre, 1962.
- BRANDÃO, E. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008.
- BRUM, J. T. **O pessimismo e suas vontades: Schopenhauer e Nietzsche**. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- BUFFON, G. L. L. **Histoire naturelle générale et particulière**, avec la description du cabinet du Roy. Paris : Champion, 2007.
- CABANIS, P. J. G. **Du degré de certitude de la médecine**. Paris : Caille, 1819.
- \_\_\_\_\_. **Rapports du physique et du moral de l'homme**. Paris : Masson, 1855-1867.
- CACCIOLA, M. L. M. O. **A Crítica da Razão no Pensamento de Schopenhauer**. Dissertação de mestrado. São Paulo: Universidade de São Paulo, 1981.
- \_\_\_\_\_. **Schopenhauer e a Questão do Dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994.
- \_\_\_\_\_. O “eu” em Fichte e Schopenhauer. In: **Dois pontos**. Idealismo alemão: Curitiba/São Carlos: UFPR/UFSCar, 2007, p. 137-152.
- \_\_\_\_\_. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In : MOURA, A. H. (Org.) **As pulsões**. São Paulo : Editora Escuta/Educ, 1995, p. 53-63.
- CANGUILHEM, G. **Études d'histoire et de philosophie des sciences**. Paris : Librairie Philosophique J. Vrin, 1970.
- \_\_\_\_\_. **La Connaissance de la vie**. Paris : J. Vrin, 1989.
- \_\_\_\_\_. **Le normal et le pathologique**. Paris : Quadrige/Puf, 1984.
- CIAMARRA, L. P. **L'antropologia di Schopenhauer**. Loffredo: Napoli, 1996.
- CONDILLAC, E. **Oeuvres philosophiques de Condillac**. Paris : PUF, 1947.
- CUVIER, G. **The animal kingdom**. London: Geo. B. Whittaker, 1827-1835.
- DARWIN, C. **Origin of species**. New York : Gramercy Books, 1979.
- DESCARTES, R. **Obras escolhidas**. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- DIDEROT, D. **Eléments de physiologie**. Paris: Librairie Marcel Didier, 1964.

FOUCAULT, M. **Folie et deraison** : histoire de la folie à l'âge classique. Paris : Union Générale d'éditions, 1964.

\_\_\_\_\_. **Le gouvernement de soi et des autres**. Paris : Gallimard/ Seuil, 2008.

\_\_\_\_\_. **Les mots et les choses** : une archéologie des sciences humaines. France : Gallimard, 2004.

\_\_\_\_\_. **Naissance de la biopolitique**. Paris : Gallimard, 2004 .

\_\_\_\_\_. **Naissance de la clinique** : une archéologie du regard medical. Paris : Presses Universitaires de France, 1972.

FREUD, S. **Gesammelte Werke**. Frankfurt am Main: Fischer Taschenburch Verlag, 1999.

GIACOIA Jr., O. *O conceito de pulsão em Nietzsche*. In : MOURA, A. H. (Org.) **As pulsões**. São Paulo : Editora Escuta/Educ, 1995, p. 79-96.

GIL, F. (Org). **Recepção da Crítica da Razão Pura**: Antologia de Escritos sobre Kant (1786-1844). Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1992.

GOLDSCHMIDT, Victor. *Schopenhauer, lecteur de Lamarck – Le Problème des causes finales*. In: **Écrits**. Paris, Vrin, 1984, Vol. II.

HARTMANN, N. **A filosofia do idealismo alemão**. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 1976.

HEGEL, G. W. F. **Le magnétisme animal** : Naissance de l'hypnose. Paris : PUF, 2005.

JANET, P. *Schopenhauer et la physiologie française. Cabanis et Bichat*. In : **Revue des deux mondes**. Tome. 39. Paris: Bureau de la Reveu des deux mondes. 1er Mai 1880.

KANT, I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro : Forense-Universitária, 2005.

\_\_\_\_\_. **Crítica da razão pura**. Lisboa : Fundação Calouste Gulbenkian, 2008.

KANT, I. **Kants Werke**. Berlim : Walter de Gruyter, 1968.

KLOPPE, W. *Die Bestätigung der Philosophie Arthur Schopenhauers (1788-1860) durch das Werk des Physiologen Xavier Bichat (1771-1802). Eine Begegnung von Physik und Metaphysik*, **Medizinische Monatsschrift. Zeitschrift für allgemeine Medizin und Therapie**, XXII, 1968, pp. 306-312.

LAMARCK, J.-B. **Philosophie zoologique**. Paris : Savy, 1873.

\_\_\_\_\_. **Recherches sur l'organisation des corps vivants**. Paris : Fayard, 1986.

LEBRUN, G. **Kant e o Fim da Metafísica**. Trad. de Carlos Aberto Ribeiro de Moura. São Paulo, Martins Fontes, 1993.

LEFRANC, J. *Schopenhauer lecteur de Cabanis*. **Revue de métaphysique et de morale**. LVIII, 1983, pp. 549-57.

- LOCKE, J. **An essay concerning human understanding**. Oxford, Clarendon Press, 1975.
- MANDELBAUM, M. *The physiological Orientation of Schopenhauer's Epistemology*. In: **Schopenhauer. His Philosophical Achievement**. Ed. by M. Fox, Sussex, 1980, pp. 50-67.
- NIETZSCHE, F. **Le gai savoir : la gaya scienza**. Paris : Gallimard, 1999.
- PHILONENKO, A. **Schopenhauer: une philosophie de la tragédie**. Paris : Vrin, 1999.
- PICHOT, A. **Histoire de la notion de vie**. Paris : Gallimard, 1993.
- RAMOS, F. C. A **“miragem” do absoluto**: Sobre a contraposição de Schopenhauer a Hegel: Crítica, Especulação e Filosofia da Religião. Tese (Doutorado em Filosofia) – Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, 2008.
- RHODE, W. **Schopenhauer Heute. Seine Philosophie aus der Sicht naturwissenschaftlicher Forschung**, Rheinfelden, 1991.
- ROGER, J. **Les sciences de la vie dans la pensée française au XVIIIe siècle**. Paris : Albin Michel, 1993.
- SCHMIDT, A. **Physiologie und Transzendentalphilosophie bei Schopenhauer**, 70° Jb. 1989, pp. 43-53.
- SEGALA, M. *Fisiologia e metafisica in Schopenhauer*. **Rivista di Filosofia**, LXXXV, 1, 1994, pp. 35-66.
- VOLPICELLI, I. A. **Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme**. Milano, 1988.