

PROJETO DE PÓS-DOUTORADO

**O MUNDO COMO VERDADE E ILUSÃO: METAFÍSICA E FÍSICA NA FILOSOFIA
DE SCHOPENHAUER**

Tutora: Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola

Pesquisadora: Ana Carolina Soliva Soria

Instituição sede: Departamento de Filosofia

FFLCH - USP

2012

1. Objetivo

A presente pesquisa pretende analisar em que medida a noção schopenhaueriana de corpo do sujeito (*Leib*) pode ser entendida como o ponto de contato entre os domínios físico e metafísico do mundo, isto é: entre os âmbitos que a filosofia de Schopenhauer denomina como sendo o da representação e o da vontade.

2. Justificativa

Nosso trabalho de doutorado, 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*¹, 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 interpretação psicanalítica cabe entender o modo como a fantasia se apresenta e atua nos mais distintos relatos,

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

discursos ou objetos que examina, a saber: nos sonhos, no delírio, 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. 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, nossa pesquisa pretende analisar o modo como Schopenhauer trabalha e confere contornos próprios a uma questão que anos mais tarde ocupará Freud: a relação entre *ser* e *aparecer*, entre *verdade* e *ilusão* e o lugar que o corpo (*Leib*) ocupa entre esses conceitos². Em *O mundo como vontade e representação*, Schopenhauer mostra o caráter ilusório do mundo fenomênico, mera representação do sujeito submetida às formas do entendimento. O conhecimento do fenômeno não pode transpor essa qualidade que lhe é inerente (a subjetividade); apenas a Vontade pode conferir objetividade ao mundo e lhe dar fundamento. Fundamento este que não está fora do próprio mundo, mas que lhe é imanente. Tendo isso em vista, ao longo de nossa pesquisa buscaremos investigar, na filosofia schopenhaueriana, a relação entre o que pode subsistir fora do conhecimento submetido à individuação (e que é metafísico, a saber: a vontade com coisa em si) e o que está submetido aos princípios de determinação do fenômeno (e que é, por sua vez, físico). Cabe-nos aqui perguntar pelo papel que o corpo desempenha nessa relação, visto que é ele o ponto de contato e de unidade entre a vontade e a representação, chave para a resolução do enigma do mundo. Em outros termos, pretendemos estudar o corpo e o mundo em seus aspectos essenciais e fenomenais, e o modo como Schopenhauer opera a passagem do primeiro ao segundo.

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

² É importante notar que, para Freud, os estímulos corporais relacionados à conservação de si e à reprodução 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 e cuja fonte está no corpo.

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”³. A intuição é intelectual, pois, tal como escreve o filósofo, depende sempre da determinação da sequência causal que é dada pelo entendimento.

É pela lei da causalidade que se pode mostrar como a realidade empírica concorre para um sujeito que a concebe. A efetividade (*Wirklichkeit*) que se atribui ao mundo exterior funda-se sobre o sujeito, e, com isso, todo o universo da representação é reduzido à condição de objeto para um sujeito. A lei da causalidade condiciona a intuição dos objetos; daí, temos que no âmbito da representação, o ser do objeto é o seu agir (*Wirken*) – que consiste em ser causa e efeito – e que nessa atividade encontra-se a sua efetividade. Procurar a existência dos objetos fora da representação do sujeito, ou em algo diferente de seu agir, escreve Schopenhauer, “não tem nenhum sentido e é uma contradição” (*keinen Sinn hat und ein Widerspruch ist*).⁴

³ „[...] 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.

⁴ WWV, I, § 5, p. 45.

Sendo assim, podemos nos perguntar se o agir (*Wirken*) que confere efetividade (*Wirklichkeit*) ao mundo não seria, em primeiro lugar, a própria atividade sintética do entendimento, que une o espaço e o tempo – condições formais – na representação da matéria, dando *sentido* (*Sinn*) às representações. A essa atividade não poderíamos denominar também *criação* (*schaffen*) (Cf. WWV, § 4, p. 42) e entender todo o universo da intuição como uma produção do sujeito? Se a efetividade está na ação e toda representação se remete a um sujeito que conhece, como estar seguro de que o mundo não seja mera aparência destituída de um fundamento objetivo? Se o mundo depende da criação do sujeito, como garantir a distinção entre *verdade e ilusão*? Nas palavras de Schopenhauer:

Queremos saber a significação daquelas representações: perguntamos se esse mundo não é nada mais que representação, em qual caso teria de se apresentar a nós como um sonho sem substância ou uma forma etérea de fantasmas, não merecendo nossa atenção; ou, ao contrário, se é ainda outra coisa, algo fora dela, e então o que é?⁵

Tal como nos indica a citação acima, os problemas levantados até aqui (sobre o conhecimento da essência dos fenômenos) referem-se à possibilidade de o mundo ser mais do que aquilo que é dado na representação do sujeito e à de se apreender o outro da representação como fundamento objetivo do mundo. Ao invés de simplesmente apontar no universo fenomênico sua essência e aparência, a solução schopenhaueriana será a de examinar a duplicidade de um objeto especial, dado de maneira mediata e imediata, a saber: o próprio corpo em ação.

Para Schopenhauer, se há uma essência verdadeira e indestrutível do mundo, ela tem de ser buscada, tal como dissemos acima, no agir dos corpos que o constituem. O único ponto que pode unir os atos corporais e o conhecimento é o próprio corpo do sujeito que conhece. A intersecção entre o que está fora da representação e o que é construído no conhecimento formal se dá na relação que cada um tem com o seu corpo. O problema da realidade objetiva do *mundo* pode assim ser posto sob estes termos: como é possível chegar à essência universal e verdadeira de todas as coisas partindo de um âmbito tão próprio e subjetivo a cada indivíduo – o do próprio corpo? A experiência subjetiva que cada um tem com o seu corpo permitiria a decifração do enigma do mundo e revelaria a sua verdade. Mas se tomarmos o corpo como único fenômeno da vontade, não estaríamos reduzindo o restante do mundo a uma mera fantasmagoria? Perguntamos ainda: como garantir que o corpo não seja um objeto privilegiado, diferente dos demais? O

⁵ WWV, I, § 17, p. 156. “Wir wollen die Bedeutung jener Vorstellungen wissen: wir fragen, ob diese Welt nichts weiter als Vorstellung sei; in welchem Falle sie wie ein wesenloser Traum oder ein gespensterhaftes Luftgebilde an uns vorüberziehn müßte, nicht unserer Beachtung wert; oder aber ob sie noch etwas anderes, noch etwas außerdem ist, und was sodann dieses sei.”

que permite estender a vontade, como essência verdadeira e indestrutível do corpo (*Leib*), ao mundo corpóreo (*Weltkörper*) e dar também a este a mesma verdade e indestrutibilidade?

4. Resumo

O corpo como vontade e representação

O conhecimento do corpo se caracteriza por um duplo aspecto: ou é dado mediatamente como representação, ou imediatamente (isto é, sem a mediação do entendimento), como vontade. No que concerne ao primeiro aspecto, o corpo é um objeto como outro qualquer, subordinado ao princípio de razão. Seus atos e movimentos são tomados como modificações que ocorrem em qualquer objeto do sentido externo, isto é, como efeito que se liga a uma causa. O corpo assim entendido está submetido às formas da representação. Por outro lado, como afirma Schopenhauer no § 18 de *O Mundo como vontade e representação*, o conhecimento não se dá numa “cabeça de anjo alada, sem corpo”, e não pode ser separado deste. Ao lado do exercício do entendimento no conhecimento do fenômeno (que o condiciona às formas da representação), o corpo pode ser conhecido como objeto⁶ imediato (*unmittelbar*⁷), sem a interposição das formas do entendimento, identificando-se assim com a vontade, isto é, com a essência íntima que fundamenta a existência e o conhecimento do corpo. É nesse sentido que o corpo permite conhecer algo essencialmente diferente da representação, cujas formas e leis lhe são completamente estranhas. A essência dos fenômenos somente pode ser conhecida nos atos corporais⁸.

O corpo, considerado como vontade, não pode estar condicionado à relação de causa e efeito, isto é, ser tomado como o efeito de uma causa anterior. Todo ato verdadeiro (*wahre Akt*) da vontade é ação do corpo (*Aktion des Leibes*) e não há entre eles relação de sucessão⁹. Visto que a vontade manifesta-se no ato corporal, a verdade deste é a verdade daquela. As quatro classes do princípio de razão oferecem apenas relações externas ao ser íntimo das representações. Jamais se atingirá o interior da coisa a partir do que é externo à sua essência (Cf. WWV, I, § 17, p. 156). A busca da essência das coisas a partir daquilo que lhe é externo oferece, segundo Schopenhauer, apenas imagens e nomes (*Bilder und Namen*) que nada revelam sobre o seu verdadeiro significado. Para o filósofo, esse foi o erro cometido por todos os pensadores que

⁶ Schopenhauer nos adverte que não toma a palavra “objeto” em sua acepção estrita, isto é, como uma representação que existe apenas por e para o entendimento (Cf. SCHOPENHAUER, A. WWV, I, § 6, p.52) e, com isso, possibilita o emprego do termo “objeto” para casos em que ele se refere à vontade.

⁷ *Unmittelbar* pode também ser traduzido por incommunicável, inaudito. Nesse sentido, é apenas por intermédio do entendimento que a tal objeto pode ser atribuído um nome e tornar-se comunicável.

⁸ Desse conhecimento deve-se abstrair o tempo, forma do sentido interno e véu intransponível da aparência.

⁹ Cf. WWV, I, § 18.

o precederam: estes submeteram a vontade a leis e princípios que regem as representações e acabaram por criar um hiato entre a experiência e os resultados de seus pensamentos. A razão desse equívoco estaria na exclusão do conhecimento *imediato* de seus sistemas de pensamento, por duas razões: ou porque se subtrai da base desses sistemas a experiência imediata que se tem com o corpo ou porque essa experiência é submetida às condições formais dadas pelo intelecto. Em ambos os casos, os filósofos se ocuparam de meras relações formais entre as representações e o conhecimento não apreende nada mais do que uma imagem sem conteúdo. Falta aos sistemas desses pensadores a referência à realidade objetiva do mundo. Ao contrário dos anteriores, o caminho proposto por Schopenhauer para o conhecimento da essência verdadeira e indestrutível de todas as coisas é dar positividade à metafísica desconstruída por Kant. Tal como nos mostra Cacciola em *Schopenhauer e a questão do dogmatismo*¹⁰, a fim de não ferir as proibições instituídas pela crítica kantiana, Schopenhauer vê no corpo a possibilidade de erguer uma nova metafísica, que se remete em primeiro lugar à percepção interna da vontade em cada ser humano. A metafísica de Schopenhauer não recorre a qualquer princípio transcendente para explicar a relação entre sujeito e objeto que fizesse do conhecimento uma mera abstração sem conteúdo. Fundamentar seu sistema sob tal base levaria certamente o filósofo ao mesmo erro cometido pelos seus antecessores, a saber: transportar o princípio de razão que afeta as representações abstratas para o fundamento das representações. Em *Fragments para a história da filosofia*¹¹, Schopenhauer escreve que a falha de seus antecessores, a saber: tomar como ponto de partida de seus sistemas uma essência inteligente do sujeito, subordinada às leis que regem a representação, impediu a consideração do seguinte problema: ao proporem um conhecimento do sujeito mediado por conceitos, esqueceram-se de que sujeito e objeto são coisas diferentes e que o sujeito que conhece jamais pode tornar-se objeto de conhecimento¹².

Toda representação pressupõe a separação entre sujeito e objeto. Como vimos, a ela se aplicam os conceitos de espaço, tempo e causalidade, que nada valem para além do campo da representação. E uma vez que sujeito e objeto do conhecimento devem ser distintos, para que o segundo ganhe representação, o primeiro deve estar fora do campo fenomênico, isto é, não estar condicionado às formas da representação. Se Schopenhauer pretende conhecer a essência do mundo, isto é, torná-la objeto para um sujeito, encontra, como já foi dito, no corpo a possibilidade de união entre a parte que conhece e a que é conhecida. Ao contrário dos objetos do sentido externo, que são dados apenas como representação (isto é, de modo mediato), o corpo

¹⁰ CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994, p. 35 e segs.

¹¹ SCHOPENHAUER, A. **Fragments para a história da filosofia**. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003, p. 58 e segs.

¹² A esse respeito, ver também CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**, p. 120.

permite conhecer imediatamente (isto é, sem a aplicação do princípio de razão – *Satz vom Grunde*) o infundado ou sem fundamento (*Grundlos*), que vai além das formas da representação. É a esse fundo do conhecimento destituído de razão que Schopenhauer dará o nome de *vontade*.

Se todo conhecimento pressupõe a separação entre sujeito e objeto, também a consciência de si, na medida em que é conhecimento, deve ser pensada segundo essa divisão (mas, ao contrário dos objetos do sentido externo, de modo imediato). Unem-se, assim, sujeito e objeto e, se aqui ainda falamos em um sujeito, não é senão em sua junção com o objeto do conhecimento. A vontade se dá para o sujeito somente na *identidade* entre a parte que conhece e a que é conhecida. A essa unidade, Schopenhauer denomina “indivíduo” ou “eu”. Segundo Ciamarra, a crítica schopenhaueriana da concepção tradicional de intelecto converte o *eu* em um milagre metafisicamente descrito “como o ponto de fusão do sujeito do conhecimento e sujeito da vontade, e intuitivamente como o ponto de indiferença entre a afecção do corpo e a atividade do intelecto”¹³. O indivíduo é o lugar privilegiado de contato entre o elemento essencial (primitivo) e o secundário, onde ambos são dados numa mesma coisa. Escreve Schopenhauer em sua obra principal:

Ao sujeito do conhecimento, que por sua identidade com o corpo apresenta-se como indivíduo, é dado esse corpo de dois modos totalmente diferentes: um, como representação na intuição intelectual, como objeto dentre objetos e submetido a suas leis; e, ao mesmo tempo, de um modo totalmente outro, a saber: como o conhecimento imediato de cada um, que designa a palavra *vontade*.¹⁴

Na consciência de si, o sujeito se torna conhecido para si mesmo; ele tem assim de estar dividido em uma parte que conhece e outra que é conhecida. A primeira, Schopenhauer denomina sujeito do conhecimento; a segunda, sujeito do querer. O sujeito do conhecimento, como a parte que conhece, é desconhecido para si mesmo, pois se se tornasse coisa conhecida, deixaria de ser sujeito que conhece. A autoconsciência é definida pelo filósofo como um conhecimento relativo: nele, o que é conhecido é o querer, manifesto no corpo em ação, isto é, em seus apetites e impulsos que são dados como bem-estar e mal-estar, ou ainda, prazer e desprazer (o primeiro como satisfação da vontade, o segundo como impedimento para sua satisfação). Esses apetites e impulsos dão ao sujeito do conhecimento a ocasião de conhecer o sujeito do querer como um ímpeto sem consciência, enraizado no corpo. O eu é o ponto de contato e indiferenciação entre ambos os lados do sujeito, mediante o qual o sujeito se conhece

¹³ CIAMARRA, L. **L’antropologia di Schopenhauer**. Loffredo: Napoli, 1996, p. 69. “[...] come il punto di fusione di soggetto della conoscenza e soggetto della volontà e intuitivamente come il punto di indifferenza tra l’affezione del corpo e l’attività dell’intelletto.”

¹⁴ WWV, I, § 18, p. 157. “Dem Subjekt des Erkennens, welches durch seine Identität mit dem Leibe als Individuum auftritt, ist dieser Leib auf zwei ganz verschiedene Weisen gegeben: einmal als Vorstellung in verständiger Anschauung, als Objekt unter Objekten, und den Gesetzen dieser unterworfen; sodann aber auch zugleich auf eine ganz andere Weise, nämlich als jenes jedem unmittelbar Bekannte, welches das Wort *Wille* bezeichnet”.

como um impulso que quer cegamente, sem finalidade. Essa identidade é definida por Schopenhauer como um mistério, pois encontra nessa coincidência entre sujeito do querer e do conhecer o limite da própria consciência.

A vontade é definida como o elemento originário em relação à parte que conhece. E uma vez que ela é conhecida nas *ações* do corpo, toda sua atividade intelectual deve estar fundamentada sobre a atividade do querer, não consciente. A vontade é assim o fundamento da consciência de si e do restante das representações produzidas pelo intelecto, estando todo o conhecimento arraigado nela. É por esse motivo que o corpo é posto na filosofia schopenhaueriana não apenas como a chave para o conhecimento de si, mas também como a solução para o enigma do mundo. Uma vez que o sujeito do conhecer enraíza-se no sujeito do querer, toda *atividade intelectual* deve ser também *ato corporal* e ocorrer em um lugar especial, a saber: no cérebro. Para que o corpo possa ser considerado de modo duplo, é preciso que o próprio entendimento ganhe uma dimensão fisiológica: além de estabelecer a intuição como intelectual, as representações criadas pelo entendimento devem ser o resultado de uma atividade do próprio corpo (do cérebro), e esta, por sua vez, inconsciente em sua essência.

Surge, assim, o seguinte problema: se, por um lado, todo o mundo que nos aparece (do qual o cérebro, por sua natureza corporal, não pode ser excluído) é mera representação do sujeito; por outro lado, o conhecimento do mundo fenomênico é um produto da atividade cerebral. O pensamento de Schopenhauer parece cair em uma contradição, pois, tal como acabamos de expressar, o cérebro teria sua fonte na representação e a representação sua fonte no cérebro. Como as representações podem ter sua origem na própria representação? Esse problema, classicamente conhecido como o “paradoxo de Zeller”, aponta para um impasse no interior da teoria da representação schopenhaueriana, ou ainda, tal como denomina o filósofo, para uma *antinomia* da faculdade de conhecer¹⁵. A intenção de Schopenhauer não é a de eliminar o paradoxo, mas de ressaltar a sua necessidade no campo fenomênico e oferecer uma saída para ele fora do campo da representação. Para isso, adota o mesmo procedimento de Kant na resolução das antinomias da razão, a saber: a distinção entre fenômeno e coisa-em-si. Ao se levar em conta o mundo fenomênico, o sujeito do conhecimento é sua causa e seu resultado e o paradoxo torna-se insolúvel; ao tomarmos o mundo como vontade, fora do espaço, tempo e causalidade, desaparecem a particularidade, a sucessão e a diferença entre sujeito e objeto, pondo um fim à relação de causa e efeito que ocasionava o impasse à teoria representacional. A

¹⁵ Cf. WWV, I, § 7, p. 66.

vontade, entendida como coisa-em-si, encontra-se fora dessa contradição radical e insolúvel do mundo fenomênico¹⁶.

Ora, e o que legitima estender as conclusões a que Schopenhauer chega a partir do corpo para o restante do mundo da representação? Não seria o próprio corpo um objeto privilegiado dentre os demais, e o restante do mundo fenomênico mera fantasmagoria, destituída de qualquer verdade?

Da duplicidade do corpo à duplicidade do mundo

A identidade do sujeito do querer com o sujeito que conhece permite descobrir a vontade como a essência verdadeira e indestrutível do homem. A subordinação do intelecto à atividade volitiva inconsciente não faz do homem um ser incapaz de atividade consciente. A ação mediada pelo conhecimento é o efeito que tem no *motivo* a sua causa. O motivo é para Schopenhauer a causalidade intermediada pelo conhecimento. A ausência deste tem por consequência a anulação do motivo.

As representações produzidas pela consciência de si estão subordinadas à quarta classe do princípio de razão suficiente, a saber: a do agir, caracterizada pela lei da motivação. A identidade do sujeito do querer com o do conhecimento dada ao sentido interno permite que Schopenhauer passe das representações da consciência de si às da consciência externa e estabeleça uma *analogia* entre o corpo e o mundo. Isso é feito com a remissão da quarta classe à primeira, da seguinte maneira: o sujeito do querer (apreendido pelo sentido interno e submetido à quarta classe) é objeto do conhecimento e, enquanto tal, tem de estar subordinado também à primeira classe que rege as representações intuitivas em geral e que na apreensão dos objetos externos aparece como o encadeamento necessário entre causa e efeito. A lei da motivação é um desdobramento da lei da causalidade: *causa* e *efeito* se traduzem nela por *motivo* e *ação*. A diferença entre causa e motivo está no fato do motivo ser a causa da ação mediada pelo *conhecimento*¹⁷. Ver na motivação o correlato subjetivo da lei da causalidade que rege o restante do mundo fenomênico é o que permite passar da quarta classe das representações para a primeira, ou ainda, do que nos é dado como vontade e representação (o corpo) para o que nos é dado apenas como representação (o restante do mundo)¹⁸. Com isso, estende-se a verdade do

¹⁶ Sobre o “paradoxo de Zeller” e a solução schopenhaueriana, Cf. CACCIOLA, M. L. M. O. **Schopenhauer e a questão do dogmatismo**. São Paulo: Edusp, 1994, p. 77 et seq.

¹⁷ Devemos notar que, por ser mediado pelo conhecimento, o motivo é causa *secundária* da ação.

¹⁸ Buscamos na *Dissertação* de 1813 a explicação para a analogia entre micro e macrocosmo. Essa posição será reforçada na 2ª edição d’*O Mundo* (Cf. Complemento XXIII – *Sobre a objetivação da vontade na natureza inanimada*).

conhecimento dado pelo sentido interno para as intuições dos objetos externos e conclui-se que do mesmo modo como o corpo pode ser dado como vontade e representação, também o mundo deve assim ser concebido. Nas palavras de Schopenhauer:

[...] julgamos [todos os objetos] justamente por analogia com aquele corpo [o nosso] e, por isso, admitimos que eles, por um lado, são representação e parecidos nisso como ele; por outro lado, se se coloca de lado sua existência como representação do sujeito, o resto que permanece tem de ser, por sua essência íntima, o mesmo que o que chamamos em nós *vontade*.¹⁹

O mesmo significado atribuído ao meu corpo (*Leib*) e às suas ações pode ser conferido, por analogia, ao mundo corpóreo (*Körperwelt*). O fundamento de todo o mundo objetivo encontra-se em um outro campo, essencialmente diferente daquele do fenômeno – isto é, na vontade. Neles mesmos, espaço, tempo e causalidade apenas podem nos dar formas vazias que encontram o seu conteúdo para além deles mesmos. Se o próprio mundo não estivesse enraizado na vontade, toda notícia que teríamos dele seria uma mera fantasmagoria.

Quando Schopenhauer afirma que o motivo é a causa mediada pelo conhecimento, ele não se refere apenas ao homem, mas também aos animais, capazes de conhecimento intuitivo²⁰. Nos demais seres, incapazes de conhecer, a causa da atividade e do movimento deve se encontrar em algo correlato ao *motivo*. Das diferentes maneiras como a lei da causalidade se manifesta na natureza, Schopenhauer distingue os diferentes reinos: animal, vegetal e inorgânico²¹. Vale notar que a classificação dos seres não é feita por suas propriedades anatômicas, mas pelos distintos modos de expressão da lei da causalidade. Esta se manifesta em três tipos, a saber: o *motivo* (na animalidade), a *excitação* (no vegetal) e a *causa* (no inorgânico); esses gêneros enumerados por Schopenhauer são igualmente objetividades de *uma mesma vontade*.

O fundamento do ato do corpo é estendido para todas as atividades externas ao sujeito. Tal como afirma Brandão em *A concepção de matéria na obra de Schopenhauer*²², os conceitos de movimento e atividade são de fundamental importância para a compreensão da passagem da quarta classe à primeira (ou ainda, do corpo ao mundo): *motivo*, *excitação* e *causa* determinam o caráter do que é posto em movimento ou em ação. A vontade, tomada como coisa em si, como essência do fenômeno, está fora das formas do princípio de razão e, conseqüentemente, da multiplicidade e da sucessão do mundo da representação. A unidade essencial e original da vontade à qual se refere Schopenhauer não deve ser entendida como a de um objeto cuja unidade esteja apenas na oposição à pluralidade ou na composição de um conceito abstrato, mas como a unidade de algo que está fora do

¹⁹ WWV, I, § 19, 164. “[...] eben nach Analogie jenes Leibes beurteilen und daher annehmen, daß, wie sie einerseits, ganz so wie er, Vorstellung und darin mit ihm gleichartig sind, auch andererseits, wenn man ihr Dasein als Vorstellung des Subjekts beiseite setzt, das dann noch Übrigbleibende seinem innern Wesen nach dasselbe sein muß, als was wir an uns *Wille* nennen.”

²⁰ O homem é capaz de conhecer não apenas intuitivamente (como os animais), mas também abstratamente.

²¹ Distinção encontrada no § 23 d’*O Mundo*.

²² Cf. BRANDÃO, E. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**. São Paulo: Humanitas, 2008, p. 226 et seq.

espaço e do tempo, formas que inscrevem a pluralidade e a sucessão no seio da representação. Por outro lado, enquanto fenômeno condicionado ao princípio de razão, a vontade engendra todo movimento e toda multiplicidade, os quais dependem do caráter do corpo em que se objetiva. Schopenhauer descreve os graus de seres do mais baixo ao mais elevado: na natureza inorgânica, a *causa* é o que move as forças físicas e químicas e a vontade se apresenta como um ímpeto cego e sem conhecimento; no mundo vegetal, a *excitação* move os seres não dirigidos pelo conhecimento (as atividades cegas das plantas e do inconsciente vegetativo animal); apenas o animal é movido por *motivos*, pois pertence ao caráter da animalidade as representações intermediadas pelo conhecimento. O conhecimento se manifesta apenas no reino animal, como intuitivo (que tem sua fonte no entendimento e se manifesta no homem e nos animais) e abstrato (dado pela razão e engendrado apenas no homem). No homem, que ocupa o nível mais elevado de objetivação da vontade, as representações abstratas aperfeiçoam as intuitivas. Novamente podemos frisar o caráter contraditório da teoria da representação de Schopenhauer: O mundo, com seus diferentes reinos, depende da sucessão e da multiplicidade para poder existir; contudo, sucessão e multiplicidade apenas podem existir mediante um sujeito que conhece e que ocupa a escala mais elevada dos seres. Se as relações de causalidade e de anterioridade devem pressupor um sujeito do conhecimento, como o conhecimento pode ser o produto mais elevado de graus inferiores que o precedem? A solução schopenhaueriana deve distinguir o mundo entendido como fenomênico e o entendido como coisa-em-si, e ver na vontade a essência única de todos os seres, subtraída das formas da representação. Desse modo, o filósofo pode afirmar que a mesma força que age numa pedra que cai é, em sua essência e fora da representação, a mesma que age no crescimento das plantas ou nas ações humanas. A remissão da quarta classe à primeira reúne o movimento em todos os reinos sob a lei da causalidade, não sendo possível conceber fenômeno algum como um efeito sem uma causa.

No § 23 do *Mundo*, Schopenhauer afirma que a distância entre o reino inorgânico e orgânico é uma mera aparência (*Schein*) que não se encontra na essência das próprias coisas, mas antes, na *relação* (*Verhältnis*) que “a vontade como coisa em si tem com o seu fenômeno, isto é, [que] o mundo como vontade tem com o mundo como representação”²³. O autor propõe dois tipos de composição entre esses elementos: uma mensurável, outra incomensurável. Ele escreve:

Além disso, 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. Ao contrário, 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

²³ WWV, I, § 23, p. 181-82. “[...] der Wille als Ding an sich zu seiner Erscheinung, d.h. die Welt als Wille zur Welt als Vorstellung hat”.

do efeito, que não pode, por consequência, tornar-se medida. [...] todo efeito sobre um corpo organizado é desse tipo.²⁴

Nos fenômenos mecânicos, elétricos e químicos do mundo inorgânico, a intensidade da causa é proporcional (*Verhältnis*) ao seu efeito e ambas podem ser identificadas. Há assim uma relação direta, necessária e evidente entre as forças de ação e reação que estão em jogo nos corpos inorgânicos. Por outro lado, o caráter dos corpos organizados anula a lei de igualdade entre ação e reação: não é mais possível verificar no vegetal e no animal uma proporção exata entre a excitação e o seu efeito. A quantidade de força em ambos os lados já não pode mais ser medida e posta em equilíbrio. A igualdade entre ação e reação no mundo inorgânico nos permite conhecê-lo segundo leis gerais (*allgemeinen Gesetzen*) invariáveis: não importa o número de vezes que uma pedra seja solta no espaço, a reação será sempre a mesma (a queda). No reino orgânico, ao contrário, a possibilidade de determinar a ação depende da potência de individualidade do ser: quanto maior for essa potência, maior é o grau de indeterminação de sua reação frente a uma causa. Para os corpos organizados, é perfeitamente possível que um pequeno aumento da excitação produza um efeito de grandes proporções. Dentre os seres, o homem é aquele cuja individualidade aparece em sua maior potência. Isso é o que permite a cada homem ter o seu próprio caráter. Com isso, o motivo age diferentemente em cada um, impossibilitando dar às ações humanas o mesmo nível de previsibilidade dos fenômenos inorgânicos. Mediado pelo conhecimento (não apenas intuitivo, como nos animais, mas também abstrato, dado pela razão), o homem leva em conta inúmeras circunstâncias em seu agir e a reação a um motivo somente pode ser conhecida quando efetivamente realizada. Antes de sua efetivação, a ação é pura abstração, dada pelo intelecto, e nada tem a ver com a relação (*Verhältnis*) entre a coisa em si e o seu fenômeno²⁵.

Devemos notar que mesmo mediado por inúmeras circunstâncias no conhecimento, a relação entre *motivo* e *ação* é determinada pelo caráter do indivíduo. A correspondência entre a quarta e a primeira classe de representações dá às ações humanas a mesma *necessidade* que aquela inscrita na natureza inorgânica. Schopenhauer não deixa de frisar a aparência do livre arbítrio e do contraste entre o agir humano e a atividade ou movimento de todos os outros seres.

²⁴ WWV, I, § 23, 177. “Ferner wächst bei der eigentlichen Ursache die Wirkung genau in eben dem Verhältnis wie die Ursache, die Gegenwirkung also wieder auch; so daß, wenn einmal die Wirkungsart bekannt ist, aus dem Grade der Intensität der Ursache der Grad der Wirkung sich messen und berechnen läßt, und so auch umgekehrt. Solche eigentlich sogenannte[n] Ursachen wirken in allen Erscheinungen des Mechanismus, Chemismus usw., kurz, bei allen Veränderungen unorganischer Körper. Ich nenne dagegen *Reiz* diejenige Ursache, die selbst keine ihrer Wirkung angemessene Gegenwirkung erleidet, und deren Intensität durchaus nicht dem Grade nach parallel geht mit der Intensität der Wirkung, welche daher nicht nach jener gemessen werden kann. [...] ist alle Wirkung auf organische Körper als solche.”

²⁵ Cf. BRANDÃO, E. **A concepção de matéria na obra de Schopenhauer**, capítulo 3.

Perguntamo-nos, então: haveria lugar para a liberdade na filosofia de Schopenhauer ou esta estaria relegada à mera ilusão?

Metafísica da natureza e metafísica dos costumes

Ao percorrermos a natureza em seus diferentes graus de objetivação da vontade, quanto mais nos distanciamos do homem, menor é o traço de particularidade do caráter. A igualdade entre ação e reação que nos permite atribuir leis gerais aos fenômenos físicos e químicos está ligada ao fato de não haver qualquer individualidade na natureza inorgânica²⁶. Isso não significa que os corpos, para além dos do homem, não tenham um caráter, mas apenas que este não se apresenta neles de modo individualizado, mas como caráter da espécie. Como manifestação imediata da vontade, a atividade ou movimento é a essência verdadeira e indestrutível do ser; revela, dessa maneira, o caráter do que está posto em ação. E já que apenas os homens têm um caráter individual, para todo o restante da natureza o caráter será atribuído não ao ser em particular – já que nela não há individualidade – mas aos graus de objetivação da vontade. A eletricidade e a gravidade especificam o caráter do corpo (*Körper*) em que se manifestam; correlatas a elas, as ações humanas revelam o caráter da vontade objetivada naquele corpo (*Leib*) que age.

O caráter não necessita da mediação do conhecimento para existir, pois pode revelar-se nos diferentes graus de manifestação da vontade, ou ainda, podemos dizer, na *ideia* que neles se manifesta. Caráter ou ideia designa, segundo Schopenhauer, a “objetividade” da vontade, isto é, o fenômeno primeiro, mais imediato da vontade. As ideias contêm as inúmeras possibilidades de manifestação da essência una e indivisa dos seres, como formas eternas, estranhas à multiplicidade e à sucessão das representações postas no espaço e no tempo. As espécies tratadas por Schopenhauer são também ideias e designam os estágios de objetivação da vontade. O conhecimento dos distintos graus de manifestação da vontade ocorre apenas no homem, momento privilegiado em que a vontade, colocada sob as formas intelectuais, conhece a si mesma na pluralidade. As ideias dispõem toda a natureza em níveis que vão do mais baixo ao mais alto. No grau mais inferior encontramos a matéria inorgânica, que manifesta o seu caráter como forças físicas e químicas (tal como a eletricidade e a gravidade enumeradas acima). As plantas e os animais corresponderiam a graus mais elevados de manifestação da vontade, irreduzíveis às forças inorgânicas (encontradas na lei de igualdade entre ação e reação). No mundo orgânico, as ideias das quais decorre o caráter dos corpos inorgânicos não desaparecem;

²⁶ WWV, I, § 26, p. 198. “[...] finalmente, desaparece inteiramente do reino inorgânico da natureza toda individualidade”. ([...] so verschwindet endlich im unorganischen Reiche der Natur gänzlich alle Individualität.)

elas se encontram apenas subjugadas pelas ideias de maior perfeição, que lutam para tomar posse da matéria. O caráter dos corpos orgânicos é o resultado do triunfo de formas superiores sobre as inferiores.

Toda multiplicidade refere-se apenas ao que é determinado pelo intelecto e existe apenas no entendimento. A individuação é, tal como afirma Schopenhauer, uma mera aparência e está condicionada às formas do entendimento que, por sua vez, são frutos de uma atividade do cérebro. A diferença entre os indivíduos existe apenas na representação de um sujeito; cada indivíduo, como união entre sujeito do querer e do conhecer, coloca-se em dois campos diferentes: o da representação, que é mera aparição da *ideia* no espaço e no tempo, e o da vontade, que compartilha a verdade e unidade do mundo. O conhecimento dá assim a cada homem a ocasião de manifestar o querer de modo particularizado. Ao contrário dos demais seres, cuja multiplicidade resulta do princípio de individuação, no homem a vontade ganha uma individualidade, contudo, não dependente de tal princípio. Essa particularização da vontade dá a cada homem um caráter que se manifesta segundo as formas da representação e também fora delas: na medida em que está fora do tempo, livre de toda multiplicidade e sucessão, é denominado *inteligível*; o *caráter empírico*, por sua vez, é a manifestação do inteligível sob as determinações da lei da motivação (isto é, da sucessão de causa e efeito intermediada pelo conhecimento). Subordinado às formas da representação, o caráter empírico, tomado em si mesmo, é meramente ilusório e encontra o seu significado no inteligível.

Para Schopenhauer, o lugar da liberdade e da moralidade não pode ser o da multiplicidade. Por outro lado, apenas o ato do indivíduo pode ser a fonte da ordenação moral do mundo. No que diz respeito à moralidade, cada homem tem um caráter inteligível, que, subtraído da sucessão temporal, está fora da relação de causa e efeito. Ele não pode ser direcionado por nenhuma causa externa e, nesse sentido, é imutável. O caráter empírico, como manifestação do caráter inteligível segundo a lei da motivação, deve ser visto da mesma maneira que o restante dos fenômenos naturais, a saber: tendo uma causa (o motivo) que determina uma reação (o agir). Não há, desse modo, liberdade no campo da individualidade. Tudo ocorre, tal como na natureza, necessariamente: do motivo tem-se a ação. A remissão da motivação à causalidade permite a Schopenhauer falar de uma necessidade moral e reportá-la a uma necessidade física encontrada na sequência causa-efeito: dado o motivo, o homem ou o animal é obrigado agir de acordo com o seu caráter (que é inato e invariável). Mesmo que de difícil previsão, há nas ações o mesmo determinismo que encontramos na queda de uma pedra.

O conhecimento de um fundo único por trás do indivíduo ou dos graus de objetivação dos seres na natureza é a tarefa da metafísica (entendida como metafísica da natureza ou dos

costumes); é apenas a partir desse campo que a vontade pode ser apreendida como a verdadeira e indestrutível essência de todos os seres. Mas qual seria o lugar da liberdade na filosofia de Schopenhauer se o caráter empírico é a expressão fenomênica do inteligível e este, subtraído de toda forma que determina a multiplicidade, eterno e imutável? É da metafísica (isto é, o conhecimento da essência única de todos os fenômenos sem recorrer a algo que transcenda o mundo) que Schopenhauer deduz a sua ética como a supressão da atividade da vontade na suspensão da atividade do próprio corpo, que é a sua objetivação. O conhecimento da essência do conjunto de todas as coisas, possibilitada pelo conhecimento da essência do próprio corpo, leva o homem ao mais alto grau de consciência, a saber: a negação da vontade na supressão de seu próprio caráter. Esse é o único momento em que a liberdade da vontade (entendida como coisa em si) apresenta-se no mundo fenomênico. A liberdade estaria, assim, no ato individual da vontade negar a si mesma. A negação da vontade em sua individualidade não deve ser entendida como a morte efetiva do indivíduo, mas como uma “morte simbólica”²⁷, isto é, como o rompimento da cadeia dos fenômenos da vontade, que se manifesta como um conflito incessante da vontade com ela mesma, num sofrimento contínuo e sem finalidade.

E como ficaria a relação entre verdade e ilusão diante da negação da vontade? Schopenhauer afirma no início dos livros I e II de sua obra principal que o mundo é sua *vontade* e sua *representação*, ambos os lados estão em relação um para com o outro e não podem ser vistos como pontos absolutos de sua filosofia. O mesmo pode ser dito das concepções de verdade e ilusão: assim como a vontade só pode ser dita coisa em si em relação ao fenômeno, do mesmo modo a essência do mundo encontra a sua verdadeira significação apenas em relação à sua aparência. Verdade e ilusão são duas faces de uma mesma coisa: o mundo como vontade e representação. Devemos notar, entretanto, que ao se suprimir um dos lados, suprime-se, ao mesmo tempo, o outro. A negação da vontade é, assim, imediatamente a negação de todo o mundo da representação.

Eis aí a difícil tarefa enfrentada por Schopenhauer e expressa no capítulo final de *Sobre a vontade na natureza*: “contrário a toda experiência, mostrar a ordem física das coisas como dependente de uma ordem moral, descobrir uma conexão entre a força que, agindo por leis eternas da natureza, confere permanência ao mundo e a moralidade no peito humano”²⁸. Compreender a relação que a ordem metafísica (o outro lado do fenômeno na natureza e na

²⁷ Cf. CACCIOLA, M. L. A vontade e a pulsão em Schopenhauer. In: **As pulsões**. São Paulo: Escuta/Educ, pp. 61-62.

²⁸ SCHOPENHAUER, A. Über den Willen in der Natur. In: **Sämtliche Werke**, vol. III, pp. 472-73. “aller Erfahrung zuwider die physische Ordnung der Dinge als von einer moralischen abhängig nachzuweisen, einen Zusammenhang aufzufinden zwischen der Kraft, die, nach ewigen Naturgesetzen wirksam, der Welt Bestand erteilt und der Moralität in der menschlichen Brust“.

moralidade) tem para a compreensão da ordem física do mundo e o papel que o corpo exerce no conhecimento da duplicidade do mundo é o ponto do pensamento de Schopenhauer que pretendemos examinar ao longo de nossa pesquisa. Conhecimento esse que não se dá nos moldes de um sistema fechado e sem lacunas, que conferiria ao sujeito o poder de conhecer a verdade absoluta. Revelador de um traço que caracteriza a obra de Schopenhauer, o tema em questão é também signo de uma problemática que preocupará os pensadores posteriores à redação de *O Mundo como vontade e representação*. O corpo, entendido como realidade e como construto de fantasia, coloca para o pensamento contemporâneo um problema sobre o qual autores como Sigmund Freud se debruçaram, a saber: o da própria limitação interpretativa do homem.

5. Plano de trabalho e cronograma de sua execução

Primeiro ano: A primeira parte de nossa pesquisa se dedicará ao estudo da concepção de corpo na filosofia de Schopenhauer a partir dos seguintes pontos: 1) a submissão da representação ao princípio de razão suficiente; 2) os conceitos de ação e representação; 3) o corpo como objeto mediato e imediato do conhecimento; 4) o eu como ponto de fusão do sujeito do conhecimento e do querer; 5) a relação entre vida, movimento e sensibilidade (consciente e não consciente); 6) as representações intuitivas e abstratas e o uso abusivo do princípio de razão; 7) crítica ao dualismo corpo e alma e à primazia do intelecto na filosofia. Bibliografia fundamental: *Quádrupla raiz do princípio de razão suficiente*, livros I e II do *Mundo como vontade e representação*, 1ª e 2ª partes do *Complemento ao Mundo*, *Fragmentos para a história da filosofia*, *Crítica da filosofia kantiana*, 1ª parte de *Parerga e Paralipomena*.

Segundo ano: 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: Livro III e IV do *Mundo como vontade e representação*, 1ª e 2ª partes do *Complemento ao Mundo*, *Sobre a vontade na natureza*, *Sobre a visão e as cores*.

Terceiro ano: O terceiro momento de nossa pesquisa visa analisar a possibilidade de se inscrever a moralidade no interior da própria natureza. Examinaremos os seguintes pontos da

obra de Schopenhauer: 1) caráter inteligível e caráter empírico; 2) a relação da linguagem e da ação com a Vontade; 3) a relação entre caráter, força e ideia; 4) a liberdade e a necessidade da lei causal; 5) o sofrimento como fundo de toda a vida; 6) a negação do querer viver e a possibilidade de uma ética. *Sobre o fundamento da moral, Sobre a liberdade da vontade, Parerga e Paralipomena.*

Além do estudo da bibliografia fundamental, os três anos de estudo contarão com a leitura de livros e artigos de comentadores referentes ao tema estudado, descritos na bibliografia complementar, com a participação no Grupo de estudos de Filosofia Alemã Clássica (FFLCH - USP) e reuniões com a Profa. Dra. Maria Lúcia Cacciola.

6. Metodologia de trabalho e análise dos resultados

Leitura, fichamento e análise de livros, artigos e periódicos referentes ao tema proposto. Pesquisas bibliográficas e reuniões com a supervisora, 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 volonta e rappresentazione. Milano : Mondadori, 2003.

La volonta 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. Trad de Jair Barboza. São Paulo: Ed. UNESP, 2005.

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, 2009.

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.** Tese 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.
- 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.
- PICA CIAMARRA, L. **L'antropologia di Schopenhauer**. Loffredo: Napoli, 1996.
- 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 metafísica in Schopenhauer*. **Rivista di Filosofia**, LXXXV, 1, 1994, pp. 35-66.
- VOLPICELLI, I. A. **Schopenhauer. La natura vivente e le sue forme**. Milano, 1988.