



Do Unbedingte de Kant ao Wille de Schopenhauer: da ausência de uma condição formal à falta de razão suficiente¹

Dall'Unbedingte di Kant al Wille di Schopenhauer: dall'assenza di condizione formale alla mancanza di una ragione sufficiente

Fabio Ciraci*

Universidade de Salento, Lecce, Salento, Itália

Resumo

No presente ensaio, pretendemos mostrar qual é o relacionamento conceitual e histórico-genético que une a definição de *Unbedingte* de Kant, como negação do condicionado, ao *Wille* de Schopenhauer, como uma negação do princípio da razão. Definiremos as declinações conceituais e oscilações semânticas atribuídas por Kant, de acordo com o uso teórico, lógico ou prático, ao incondicionado. Em seguida, mostraremos o papel mediador entre a filosofia crítica de Kant e a metafísica da vontade de Schopenhauer pela *Elementarphilosophie* de K. L. Reinhold em relação à dedução de predicados negativos da coisa em si mesma e à oposição entre a coisa em si e o pensamento. Finalmente, tentaremos mostrar que, a partir da evidência do mal iminente, Schopenhauer deriva o mal metafísico, em virtude de um círculo entre aplicação moral e teórica.

Palavras-chave: *Unbedingte*. Incondicionado. Reinhold. *Elementarphilosophie*. *Negatio*.

¹ Traduzido do idioma italiano por Eduardo Ribeiro da Fonseca.

*FC: Doutor, e-mail: fabio.ciraci77@gmail.com

Astratto

Nel presente saggio si intende mostrare quale è il rapporto concettuale e storiogenetico che unisce la definizione di Unbedingte di Kant, come negazione del condizionato, al Wille di Schopenhauer, come negazione del principio di ragione. Si determineranno le declinazioni concettuali e le oscillazioni semantiche attribuite da Kant, secondo l'uso teoretico o logico o pratico, all'incondizionato. In seguito, si mostrerà il ruolo di mediazione fra la filosofia critica di Kant e la metafisica della volontà di Schopenhauer svolto dalla Elementarphilosophie di K. L. Reinhold in relazione alla deduzione dei predicati negativi della cosa in sé e all'opposizione fra cosa in sé e pensiero. Infine si cercherà di mostrare che, dall'evidenza del male immanente, Schopenhauer deriva il male metafisico, in virtù di un circolo fra istanza morale e istanza teoretica.

Parole chiave: Unbedingte. Incondizionato. Reinhold. Elementarphilosophie. Negatio.

*Spesso il male di vivere ho incontrato:
era il rivo strozzato che gorgoglia,
era l'incartocciarsi della foglia riarisa,
era il cavallo stramazzato.*

*Bene non seppi, fuori del prodigio
che schiude la divina Indifferenza:
era la statua nella sonnolenza
del meriggio, e la nuvola, e il falco alto levato.*

[Muitas vezes o mal de viver eu encontrei:
estava no riacho represado que murmura,
no fenecer da folha seca,
no cavalo tombado ao chão.

Bem, eu não sabia, fora do prodígio
que revela a divina indiferença:
era a estátua na sonolência
do meio-dia, e a nuvem, e o falcão pairando acima].

Eugenio Montale, *Ossi di seppia* [Ossos de lula]².

² Nota do tradutor: Poema do primeiro livro de Montale (1896-1981), publicado em 1925.

0 *Unbedingte* de Kant como determinação e negação do condicionado

De acordo com a definição kantiana da segunda *Vorrede* para a *Crítica da Razão Pura*, o *Unbedingte* ou o incondicionado é aquilo que “nos impulsiona necessariamente a ir além dos limites da experiência” ou o “que a razão exige necessariamente nas coisas em si mesmas, e, com toda justiça, em todos os condicionados, e, portanto na série das condições como uma série completa” [B XX]³.

Esta exigência, ou seja, a solicitação de uma espécie de pré-condição ou de um “fundamento [*Grund*]” — como Kant escreve — para a totalidade das condições formais de possibilidade de conhecimento é posta pela razão a partir daquilo que não pode ser condicionado. O método utilizado pelo filósofo de Königsberg para a definição de incondicionado é tomado diretamente da tradição do pensamento racionalista ao qual ele pertence e que, passando pela metafísica de Alexander Gottlieb Baumgarten⁴ e Christian Wolff, remonta a Spinoza. De fato, o filósofo da *Ethica more geometrico demonstrata* assevera que *omnis determinatio est negatio*⁵, toda determinação é uma negação. Neste caso, o papel assumido pela negação é constitutivo, já que, enquanto define um objeto descrevendo seu limite

³ KANT, I. Prefácio à Segunda Edição. In: “Crítica da razão pura”, Tradução e notas de Fernando Costa Mattos, p. 31; 32. O tópico se refere ao texto crítico alemão da *Akademie-Ausgabe* de Berlim: I. Kant, *Gesammelte Schriften*, hrsg. v. d. Preussischen Akademie der Wissenschaften [até o vol. 23: hrsg. von der Deutschen Akademie der Wissenschaften zu Berlin; do vol. 24 em diante, hrsg. von der Akademie der Wissenschaften zu Göttingen], Berlim, Reimer [então Berlim-Nova Iorque, de Gruyter], 1900 ff.

⁴ Conforme MARCOLUNGO, F. L. *Kant e l'essere necessario: un confronto con la tradizione wolffiana*. In: «Philosophical Readings», 2001, n. 3, edição especial sobre “The sources of the Kritik der Reinen Vernunft”, p. 3-10.

⁵ Na verdade, Spinoza escreve em uma carta “*determinatio est negatio*”. A fórmula muito mais famosa “*omnis determinatio est negatio*” é da *Lógica* de Hegel. Conforme Baruch Spinoza, *Tutte le Opere*, organizadas por A. Sangiacomo, Bompiani, 2014, Epistola L, *Viro Humanissimo, atque Prudentissimo*, Jarig Jelles B. D. S., p. 2076. Veja a crítica de Schopenhauer a este conceito também empregado pelos hegelianos, WWV, II, cap. 7, pp. 150 e 151 da tradução brasileira de Eduardo Ribeiro da Fonseca: “Numerosas evidências disto são encontradas em *Spinoza*, cujo método consiste justamente em provar a partir de conceitos. Veja, por exemplo, os lamentáveis sofismas em sua ‘Ética’, parte IV, proposições 29-31, por intermédio da ambiguidade dos vagos e indefinidos conceitos *convenire* [combinar, acordar] e *commune habere* [ter em comum]. No entanto, coisas como essas não impedem os spinozistas dos nossos dias de tomar tudo o que ele disse como se fosse um evangelho. Entre eles, especialmente os hegelianos (pois atualmente ainda existem alguns) são particularmente cômicos por sua tradicional reverência por sua sentença: ‘*Omnis determinatio est negatio*’ [‘toda determinação é negação’]. Assim, de acordo com o espírito charlatanesco dessa escola, eles põem isso em evidência como se fosse capaz de sacudir o mundo em suas bases, sendo que, na verdade, isso não tem uso nenhum, pois até mesmo a mais simples das pessoas pode ver por si mesma que, se eu limito tudo por determinações, eu excluo e depois nego, seguindo este caminho, tudo o que está além desses limites.”

negativo, simultaneamente também sugere o que o objeto não é, como qualquer coisa que é negada, então como um conceito positivo⁶.

No caso específico de Kant, toda condição de possibilidade do nosso conhecimento é, ao mesmo tempo, uma determinação fenomenal *condicionada* (a partir da qual o nosso julgamento determinante deriva) ou uma limitação⁷, e também é uma negação de algo que escapa a tais condições formais, algo *não condicionado* por elas, e que, no entanto, a razão tem a necessidade de postular. Neste caso, recorreremos ao uso lógico da razão, que integra os dados do intelecto de forma espontânea, mas sem que este processo de integração seja, por assim dizer, controlado ou corroborado pela experiência, isto é, sem que isso conduza ao conhecimento científico, necessário e universal. Nesse sentido, retomando o texto kantiano da *Dialética transcendental*, explica-se por que as negações, em relação às coisas em si mesmas, são entendidas como limitações de uma realidade maior:

⁶ Sobre o papel do princípio de negação de Spinoza e suas implicações sobre o conceito de incondicional na filosofia kantiana, ver a recente contribuição de Omri Boehm, *Kant's idea of the unconditioned and Spinoza's: the fourth Antinomy and the Ideal of Pure Reason* em Eckart Förster e Yitzhak Y. Melamed, *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, 2012, pp. 27-43. Neste denso ensaio, que parte da afirmação de Kant, na *Crítica da Razão Prática* ("Elucidação Crítica da Análise da Razão Prática Pura", A182, 102), "Quando não se admite a idealidade do espaço e do tempo, nada resta senão espinozismo" (KANT, 2016b, p. 135), o autor sustenta que esta afirmação realmente confirma um argumento que Kant já havia feito avançar na quarta antinomia. À luz desta análise da quarta antinomia cosmológica da relação do ser incondicionado com o mundo, para Boehm fica claro que, na primeira crítica, Kant considerou o espinozismo como um resultado necessário do realismo transcendental. Sobre a relação entre o princípio da negação espinoziana e os desenvolvimentos do idealismo alemão, veja também, na mesma coletânea, Yitzhak Y. Melamed, "Omnis determinatio est negatio". *Determination, negation, and self-negation in Spinoza, Kant, and Hegel*, cit., pp. 175-196. Neste último, o autor afirma que este famoso princípio foi interpretado em três sentidos bastante diferentes, que poderiam ser chamados respectivamente: acósmico, dialético e kantiano. Yitzhak Melamed examina as três interpretações em detalhes e as compara com a posição de Spinoza. No final, ele conclui que, apesar da hostilidade declarada de Kant em relação à filosofia de Spinoza, o uso latente da fórmula de Kant está muito mais próximo do significado que lhe é atribuído por Spinoza do que o assinalado por Hegel, que, pelo contrário, mostra-se um entusiasta do princípio espinoziano.

⁷ Conforme KANT, I. *Crítica da Razão Pura*, Analítica Transcendental, livro I, cap. I, seção III, § 11, B 111: "Assim, a *totalidade* (*Allheit/ Totalität*) não é outra coisa senão a pluralidade considerada como unidade; a *limitação* [*Einschränkung*] não é senão a realidade ligada à negação [*Negation*]; a comunidade [*Gemeinschaft*] é a *causalidade* de uma substância na determinação das demais; a causalidade [*Notwendigkeit*], por fim, não é senão a existência que é dada por meio da própria possibilidade. Não se pense, porém, que a terceira categoria seria um conceito meramente derivado do entendimento, e não um originário". [Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 117.] É preciso ressaltar o conceito de totalidade considerado como uma unidade, que retornará mais adiante.

Todas as negações [*Verneinungen*] (que, de qualquer forma, são os únicos predicados pelos quais tudo o mais se distingue do ser realíssimo [*vom realsten Wesen*]) são meras limitações [*bloÙe Einschrankungen*] de uma realidade maior e, no fim das contas, da realidade suprema [*einer groÙeren und endlich der hochsten Realitat*], que elas, portanto, pressupõem e da qual sao meramente derivadas no que diz respeito a seu conteudo. Toda diversidade das coisas e apenas um modo tao variado de limitar o conceito da realidade suprema, que e o seu substrato comum, quanto o sao as figuras enquanto diferentes modos de limitar o espaço infinito. Por isso o objeto do ideal da razao, que são se encontra nela, tambem pode ser denominado *ser originario* (*ens originarium*), e, na medida em que não tem nenhum acima dele, *ser supremo* (*sumмум ens*), e, na medida em que tudo esta sob ele como condicionado, *ser de todos os seres* (*ens entium*). Nada disso, contudo, significa a relaao objetiva de um objeto real com outras coisas, mas apenas da *ideia* com *conceitos*, e nos deixa em completa ignorância quanto  existência de um ser de tao extraordinária superioridade [B 606-607]⁸.

De tal totalidade⁹ do múltiplo colocado no fundamento das condioes formais da razao, o homem escapa ao conceito (cognoscível), de modo que a razao apresenta espontaneamente a ideia (pensável): “A razao exige isso a partir do princípio: se  dado o condicionado, tambem  dada toda a soma das condioes, portanto o absolutamente incondicionado através do qual aquele  possível [B 437]”¹⁰.

Para Kant ha uma diferença insuprimível entre o plano gnosiológico do pensamento e o plano metafísico da realidade. Essa diferença tem como consequência que o homem são  capaz de *conhecer* o que esta sob as condioes formais da razao, isto , o que  conhecido de

⁸ KANT, I. *Crítica da Razao Pura*. Traduao e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 454; 455.

⁹ Conforme tambem KANT, I. *Crítica da Razao Pura*, Dialética transcendental, Das ideias transcendentais, B 379: “Desse modo, restringimos um predicado a um certo objeto, na conclusão de um silogismo, depois de te-lo pensado em todo o seu alcance, sob uma certa condiçao, na premissa maior. Essa quantidade completa do alcance em relaao a tal condiçao se denomina *universalidade* (*universalitas*). A esta corresponde, na síntese das intuioes, o *todo* (*universitas*) [*Allheit*] ou totalidade [*totalitat*] das condioes. O conceito transcendental da razao não  outro, portanto, senão o da totalidade das condioes para um condicionado qualquer. Como apenas o incondicionado, contudo, torna possível a totalidade das condioes, e, inversamente, a totalidade das condioes  ela própria sempre incondicionada, então um conceito puro da razao pode, em geral, ser explicado pelo conceito de incondicionado, na medida em que contm o fundamento da síntese do condicionado”. [Traduao de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 291.]

¹⁰ KANT, I. *Crítica da Razao Pura*. Traduao e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 454; 455.

acordo com as formas transcendentais *a priori* e não em si mesmo. O que escapa às formas transcendentais de conhecimento pode apenas ser pensado, seja um *ens originarium* ou *summus*, sem, no entanto, provar nem a sua realidade nem a sua existência. Será neste caminho que Kant desenvolverá o discurso da *Dialética transcendental* como “lógica da ilusão” em relação ao uso constitutivo de ideias transcendentais, propondo apenas o uso regulatório, em virtude do qual é possível atuar *como se (als ob)* as ideias fossem válidas.

Seguindo o texto da *Vorwort* kantiana, no mundo dos fenômenos e em conformidade com as nossas formas transcendentais, o incondicionado “não pode ser pensado sem contradição” (B XX)¹¹, uma vez que tudo em nosso intelecto está subordinado a elas, portanto, para o intelecto tudo é determinado de forma necessária. Contudo, a aparente contradição da relação entre o incondicionado e o condicionado (mundo dos fenômenos) cai, como Kant ressalta, uma vez que “o incondicionado tem de ser encontrado não nas coisas enquanto as conhecemos (enquanto nos são dadas), mas sim nelas enquanto não as conhecemos, enquanto coisas em si mesmas”¹².

O *Unbedingte* como fundamento antinômico da totalidade

Um segundo ponto fundamental está relacionado às considerações que Kant realiza acerca das consequências relacionadas à necessidade de postular o *Unbedingte* como uma totalidade da série de silogismos em relação à ideia cosmológica. Agora, como explica Marcucci, “quantas forem as espécies de relacionamentos representadas pelo intelecto através das categorias, tantos serão também os conceitos puros da razão. Devemos procurar: 1) um incondicionado (*Unbedingtes*) da síntese categórica em um sujeito, 2) da síntese hipotética dos membros de uma série, 3) da síntese disjuntiva das partes em um sistema”¹³. A

¹¹ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 32.

¹² *Ibidem*.

¹³ MARCUCCI, S. *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Laterza, 2003, p. 106.

estas três formas de incondicionais correspondem as três ideias transcendentais da Dialética:

Agora, todos os conceitos puros em geral têm a ver com a unidade sintética das representações, ao passo que os conceitos da razão pura (ideias transcendentais) têm a ver com a unidade sintética incondicionada de todas as condições em geral. Por conseguinte, todas as ideias transcendentais podem ser reduzidas a *três classes*, das quais a *primeira* contém a *unidade absoluta* (incondicionada) do sujeito *pensante*, a *segunda* a *unidade absoluta da série das condições do fenômeno*, e a *terceira* a *unidade absoluta das condições de todos os objetos do pensamento* em geral (A 334, B 391)¹⁴.

A razão pura tem como propósito “a totalidade absoluta da síntese pelo *lado das condições* [...], e que ela nada tem a ganhar com a completude absoluta *pelo lado do condicionado*” (B 393)¹⁵. Nesse sentido, a razão só pode “ascender”, como escreve Kant, na série de fenômenos determinados do condicionado ao incondicionado, isto é, aos princípios, mas não pode percorrer a via em sentido descendente, dos princípios ao condicionado, porque esse uso lógico da razão não manteria o seu estatuto transcendental (A 336-A 337)¹⁶.

Uma vez que a razão dialética funciona através de silogismos, para as três classes de ideias transcendentais existirão também três tipos de silogismos dialéticos (A 340), cujas inferências lógicas terão como resultados, respectivamente, os paralogismos da psicologia, as antinomias da cosmologia e o ideal da teologia.

¹⁴ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 298.

¹⁵ Idem, p. 299.

¹⁶ KANT, I. *Crítica da razão pura*, A 336-A 337: “(A 336) Relativamente à *descida* (A 337) para o condicionado, a razão faz, sem dúvida, um largo uso lógico das leis do entendimento, sem que haja um uso transcendental, e se formamos uma ideia da totalidade absoluta de tal síntese (do *progressus*), por exemplo da série completa de todas as mudanças *futuras* do mundo, tal ideia será apenas um ser de razão (*ens rationis*), só arbitrariamente pensado e não necessariamente pressuposto pela razão. Com efeito, para a possibilidade do condicionado pressupõe-se, sem dúvida, a totalidade das suas condições, mas não a das suas consequências. Tal conceito, por conseguinte, não é uma ideia transcendental, e só destas, temos aqui de nos ocupar” (2001, p. 349).

No que diz respeito ao conceito de *Unbedingt*, aqui é necessário lidar especificamente com a antinomia do motivo em referência à ideia cosmológica:

Todas as ideias transcendentais, na medida em que se referem à totalidade absoluta na síntese dos fenômenos, são conceitos cosmológicos, em parte por causa dessa totalidade incondicionada sobre a qual o conceito do universo também é fundado, já que ele mesmo é apenas uma ideia (A 407-408).

Aqui é a *totalidade* como unidade sintética do incondicionado que desempenha um papel fundamental. O incondicionado é o “fundamento para a síntese do condicionado”¹⁷ e possibilita a aplicação das condições formais do intelecto, ou das categorias. É o pressuposto necessário de uma totalidade que atua como uma “condição de cada condição” que, no entanto, não pode, por sua vez, ser condicionada. O uso lógico da razão prossegue através de silogismos hipotéticos tendo, em conclusão, a premissa de outros silogismos hipotéticos (prosilogismos¹⁸), em uma série infinita¹⁹. Apenas para evitar a impossibilidade de voltar ao infinito, a cadeia dos silogismos, uma vez que o intelecto humano é limitado, a razão postula algum ponto de partida, uma origem, que, no entanto, não pode nem conhecer nem provar a existência e, no entanto, ele não pode se livrar dele, a fim de não se aniquilar, sob pena de cair em males extremos: o ceticismo radical (que Kant considera uma verdadeira “eutanásia” da razão [B 434]²⁰) e dogmatismo absoluto. “O incondicionado — Kant escreve de forma inequívoca — nunca é encontrado em experiência, mas apenas na ideia (B 436)”²¹, de modo que o uso lógico da razão transcende os limites impostos pelo intelecto.

¹⁷ “Agora, uma vez que apenas o incondicional faz todas as condições possíveis, e vice-versa, a totalidade das condições é, por si só, sempre incondicionada, um conceito racional puro em geral pode ser explicado pelo conceito de incondicionado, pois contém um fundamento para a síntese do condicionado [*Grund der Synthesis des Bedingten*]” [...].

¹⁸ Conforme KANT, I. *Crítica da razão pura*, cit., Parte II, *Dialética transcendental*, Livro I, Seção II, B 251. (2016, p. 217).

¹⁹ Kant retoma o conhecer a partir das causas aristotélicas, no qual a premissa lógica e a causa coincidem, ainda que para Aristóteles exista uma causa primeira, a substância como “a forma de todas as formas”.

²⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 353.

²¹ Idem, p. 354.

No entanto, “a proposição fundamental peculiar à razão em geral (no uso lógico) consiste em encontrar, para o conhecimento condicionado do intelecto, o incondicionado com o qual a unidade de tal conhecimento é completada”, então o motivo, em vigor de sua natureza, intervém onde o intelecto não pode mais agir, integrando o conhecimento do intelecto, que é sempre sintético *a posteriori*, com uma proposição, que é sintética *a priori* e, portanto, transcende a experiência.

Ding an sich e Unbedingte: conceito-limite e ultrapassamento dialético

Kant excluiu claramente qualquer possibilidade de que a razão especulativa possa intervir além da região do sensível, proscurendo ao homem o uso da intuição intelectual e delimitando o conhecimento científico no âmbito da síntese de formas *a priori* transcendentais do sujeito com a matéria do múltiplo. Portanto, o incondicionado “nunca constitui um conceito de síntese empírica” (B 245) e, portanto, não se refere ao conhecer, mas apenas ao pensar.

Mas, que relacionamento — pode-se perguntar — existe, então, entre o incondicionado e a coisa em si? É possível responder que, se em Kant, o número deve ser considerado como uma fronteira da razão humana, um conceito-limite como definido por Cassirer, o incondicionado, por outro lado, representa a tentativa de superar esses limites estabelecidos, fazendo um uso constitutivo (e não regulamentar) da ideia transcendental da totalidade, respondendo dialeticamente, de forma ilusória, às antinomias da razão: “Todas essas questões” — lembra-nos Kant — [...] concernem a um objeto que não pode ser dado em parte alguma exceto nos nossos pensamentos, qual seja, a totalidade absolutamente incondicionada da síntese dos fenômenos” (A 481, B 509)²². Tais conceitos de condicionado e incondicionado são sempre e tão somente humanos, dizem respeito ao modo de pensar do homem e não pertencem às coisas em si mesmas. De modo que “somente os fenômenos no mundo são limitados de forma condicionada, enquanto o próprio

²² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 401.

mundo não está limitado de forma condicionada ou incondicionada”. Isto significa que o homem, por um lado, não pode se livrar da questão do que está na base do mundo dos fenômenos, mas, ao mesmo tempo, não pode responder a esta questão de forma científica, sob pena do emaranhamento da razão em ilusão dialética.

O Unbedingte na Crítica da Razão Prática como proposição sintético-prática a priori: Da totalidade à causalidade indeterminada

Aqui queremos destacar um último ponto significativo em relação às consequências que o conceito de incondicionado terá sobre a reflexão schopenhaueriana: Kant explicou que a busca do incondicionado reflete a tendência geral da razão, que, por sua própria natureza, escreve o filósofo, quer “ir além do uso empírico, arriscar-se em um uso puro e, através de meras ideias, ultrapassar os limites extremos de todo conhecimento, só encontrando repouso na completude de seu círculo”. “Agora”, — Kant se pergunta retoricamente — “esse esforço se funda apenas em seu interesse especulativo, ou se funda antes, única e exclusivamente, em seu interesse prático? (A 797, B 825)”. O filósofo de Königsberg se pergunta aqui sobre o objetivo final do puro uso de nossa razão, como está escrito no título da seção. É precisamente em relação a este requisito que a análise teórica kantiana realizada a partir de uma investigação gnosiológica sobre as condições de possibilidade de razão pela qual define limites e poderes, inevitavelmente recai no âmbito moral. O principal resultado desta investigação atinge a maturação sistemática na *Crítica da Razão Prática*:

A razão prática por si mesma e sem qualquer acerto prévio com a razão especulativa confere realidade a um objeto suprassensível da categoria de causalidade, isto é, à liberdade (embora, enquanto um conceito prático, também apenas para uso prático), e, portanto, confirma, mediante um fato, aquilo que ali só podia ser *pensado* (A 9)²³.

²³ Nota do autor: A tradução do texto, exceto quando indicado de outra forma, é tomada a partir de KANT, I. *Crítica della ragion pratica*, ed. por Pietro Chiodi, introdução de Alberto Bosi, TEA 1996. Nota do tradutor: Utilizamos a tradução brasileira de Monique Hulshof, p. 19.

A realidade da liberdade, ele escreve mais tarde, é comprovada por uma lei apodítica da razão prática, ou seja, afirma-se porque representa um “*factum der Vernunft*”, fato da razão, e também porque é a única ideia da qual conhecemos a possibilidade *a priori* (A 5), ao contrário da imortalidade da alma e da existência de Deus, que em vez disso são simples ideias²⁴. Nesse sentido, o que na esfera especulativa não é condicionado, mas que é necessário basear nossas formas *a priori* na esfera prática, é postulado como liberdade.

Há, no entanto, aqui uma primeira passagem fundamental, uma mudança conceitual no interior do discurso kantiano entre o que o incondicionado representa na *Crítica da Razão Pura* e o que representa na *Crítica da Razão Prática*. Na verdade, na primeira Crítica, Kant, no âmbito analítico, afirmou que “o conceito transcendental da razão não é senão o conceito da totalidade das condições para uma condição dada”, para então colocar o conceito de *Unbedingte*, na *Dialética*, em relação à categoria de totalidade, uma totalidade que se refere, no uso lógico da razão, à série infinita gerada pelos prosllogismos (uma cadeia infinita de silogismos hipotéticos), ou como a ideia de toda a série; além disso, sempre em relação à categoria de totalidade, Kant falou do incondicionado como fonte das quatro formas da ideia cosmológica²⁵. Tanto em um caso como em outro, o incondicionado é pensado de acordo com o uso lógico da razão propriamente dada em relação à ideia de *totalidade*. Na *Crítica da Razão Prática*, por outro lado, a referência imediata, do *Prefácio*, é a categoria de *causalidade*, para escapar à antinomia na qual a razão prática inevitavelmente

²⁴ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 16: “O conceito de liberdade, na medida em que sua realidade é provada por uma lei apodítica da razão prática, constitui agora a *pedra angular* de todo o edifício de um sistema da razão pura, até mesmo da razão especulativa, e todos os outros conceitos (aqueles de Deus e imortalidade), que, enquanto meras ideias, permanecem sem apoio da razão especulativa, são agora anexados a esse conceito, recebendo com ele e por ele consistência, e realidade objetiva, isto é, a sua possibilidade é provada por ser efetiva a liberdade; pois essa se manifesta mediante a lei moral” (A5).

²⁵ Id., AB 442-B 443, A 415- A 416: “Não há, portanto, mais do que quatro ideias cosmológicas em conformidade com os quatro títulos das categorias, escolhendo as categorias que necessariamente implicam uma série na síntese do múltiplo: 1. A integridade absoluta da composição de todos os dados de todos os fenômenos; 2. A completude absoluta da divisão de um determinado conjunto no fenômeno; 3. A integridade absoluta da origem de um fenômeno em geral; 4. A completude absoluta da dependência da existência do mutável no fenômeno”.

recai quando se propõe a pensar o incondicionado, apenas para retornar ao conceito de totalidade no segundo livro, a dialética da *Crítica da razão prática* (193), onde Kant trata da questão do “bem supremo”, identificado precisamente como uma “totalidade incondicional do objeto da pura razão prática”, ou como uma vontade totalmente adequado à lei moral, de modo que ela seria feliz simplesmente por agir de acordo com o dever. Como tal vontade “santa”, no entanto, não é deste mundo, Kant é forçado a postular para que a coincidência da felicidade e da virtude possa ter lugar, que ao lado da liberdade, também estejam a imortalidade da alma e a existência de Deus. Kant postulou tudo o que ele não pode teoricamente demonstrar.

No *Prefácio à Crítica da Razão Prática*, Kant afirma que a razão “dá realidade a um objeto supersensível da categoria de causalidade”. Esta é uma mudança conceitual significativa que terá repercussões especialmente na história do idealismo alemão. Na verdade, uma coisa é considerar *Unbedingt* como uma unidade da série, silogismos hipotéticos ou causa-efeito, em relação à ideia de totalidade; outra conta, em vez disso, é pensar sobre isso em referência direta à categoria de *causalidade*. O objeto suprassensível ao qual a razão proporcionou a realidade objetiva, considerando-a como um *factum*, é a liberdade.

A lei moral é de fato uma lei da causalidade pela liberdade e, portanto, uma lei da possibilidade de uma natureza suprassensível, do mesmo modo que a lei metafísica dos acontecimentos no mundo sensível era uma lei da causalidade da natureza sensível, e a lei moral determina, por conseguinte, aquilo que a filosofia especulativa tinha de deixar indeterminado, a saber, a lei para uma causalidade, cujo conceito era, no interior dessa *filosofia*, apenas negativo, e assim confere pela primeira vez realidade objetiva a esse conceito (A 82)²⁶.

Se, então, na primeira *Crítica*, Kant só pode indicar o caminho que leva do condicionado ao analítico incondicionado (ascendente), sem nunca poder determinar o que ultrapassa os limites da experiência, na prática, “a razão prática pura preenche esse lugar vazio mediante uma lei determinada de causalidade em um mundo inteligível (*da*

²⁶ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 72.

causalidade por liberdade), a saber, *mediante* a lei moral (A 85)²⁷. Neste sentido, a razão usa o conceito de causa já não em um sentido teórico, “não para conhecer objetos, mas para determinar a causalidade em vista *dos objetos* em geral”. Desta forma, a razão prática

Ela pode transferir o fundamento de determinação da vontade para a ordem inteligível das coisas, na medida em que ela *ao mesmo tempo confessa de bom grado não compreender de modo algum que espécie de determinação o conceito de causa poderia ter para o conhecimento das coisas*.²⁸ Não há dúvida de que a *razão prática* tem de conhecer de maneira determinada a causalidade em vista das ações da vontade no mundo sensível, pois caso contrário ela não poderia produzir efetivamente nenhum ato. Mas *quanto ao* conceito que ela faz de sua própria causalidade enquanto nùmeno, ela não precisa determiná-lo teoricamente em função do conhecimento de sua existência suprassensível e, portanto, *não precisa* poder lhe dar, nessa medida, significado. Pois mesmo sem isso o *conceito* recebe significado, embora apenas para uso prático, a saber, pela lei moral (A 86-A 87)²⁹.

Como Kant esclarece mais tarde, o conceito de vontade implica em causalidade (A 97), de modo que o conceito de “uma vontade pura *está contido* o de uma causalidade com liberdade, isto é, *de uma causalidade que não é determinável segundo leis da natureza*” (Ibidem)³⁰. A liberdade é, portanto, uma “causalidade prática”. Como o próprio Kant admite, o conceito de um ser dotado de livre arbítrio é um “conceito de uma *causa noumenon*” (A 97), uma espécie de “causalidade incondicionada” ligada à noção de espontaneidade Leibniziana e Wolffiana³¹. No que diz respeito ao uso teórico da razão, o conceito de “*causa noumenon*” é vazio (ou seja, privado da intuição sensível do múltiplo), pensável, mas não cognoscível. No entanto, em relação ao uso prático, Kant reconhece a sua

²⁷ Idem, p. 75.

²⁸ Itálico de Fabio Ciraci.

²⁹ op. cit., p. 76.

³⁰ KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 82.

³¹ Conforme Reinhard Finster, em *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*, «Studia Leibnitiana», Bd. XIV, Hefte 2, 1982, pp. 267-277. Finster mostrou que em seu trabalho de habilitação ao ensino, em 1755, *Principiorum primorum cognitionis metaphysica e nova dilucidatio*, Kant discute a questão da liberdade à luz da definição leibniziana de “*libertas spontaneitatis*”.

legitimidade, uma vez que ele recebe um significado interno ao chamado domínio dos fins e define o homem na sua dignidade.

De acordo com o conceito de liberdade, a vontade do homem é autônoma, precisamente, em virtude do uso *puro* prático da razão, porque este a liberta das inclinações sensíveis e dos apetites. Em seu uso prático, de fato, o intelecto é a faculdade de desejo³² ou de vontade, está sujeito a apetites, é continuamente tentado a satisfazer sua ganância individual e subjetiva. Contra esta tendência prático-subjetiva do intelecto, contra as inclinações naturais do retorcido lenho humano³³, que manifesta sua própria ganância através dos apetites do corpo, Kant opõe uma ética do dever fundada na forma universal do imperativo categórico, uma ética que se baseia na pureza do uso prático da razão e coloca a liberdade além dos fenômenos, no domínio do incondicionado. Ao fazê-lo, no seu aspecto formal, mesmo as máximas da lei moral preservam seu caráter “incondicionado” na qualidade de imperativos categóricos, uma vez que são válidos para a legislação universal ou para todos os homens dotados de razão.

Para o nosso exame, não é mais necessário seguir o texto kantiano nas suas articulações internas nem investigar os efeitos do conceito de incondicionado sobre a terceira crítica. É suficiente notar que, por um lado, recorrendo ao método racionalista de Spinoza, o uso teórico da razão só permite que se defina o *Unbedingt*: 1) num sentido negativo,

³² KANT, I. *Crítica da razão prática*, cit. primeira parte, A 96: “Mas além da relação em que o *entendimento* se encontra com os objetos (no conhecimento teórico), ele também tem uma *relação* com a faculdade de desejar, que por isso se chama *vontade*, e *que se chama* vontade pura na medida em que o entendimento puro (que neste caso se chama de razão) é prático mediante a mera representação da lei”. [KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016, p. 81.] Idem, A 128-129: “O essencial de toda determinação da vontade pela lei moral consiste em ela ser, como vontade livre, determinada meramente pela lei, por conseguinte, como livre vontade, portanto, não apenas sem a cooperação de impulsos sensíveis, mas mesmo com rejeição de todos eles e em prejuízo de todas as inclinações na medida em que elas poderiam ser contrárias àquela lei. [...] Por conseguinte, nós podemos discernir a priori que a lei moral, enquanto fundamento de determinação da vontade, tem de provocar, ao prejudicar todas as nossas inclinações, um sentimento que pode para ser chamado de dor [...]. KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 123.

³³ KANT, I. *Di un'idea della storia universale dal punto di vista cosmopolitico* [1784], in Id., *Per la pace perpetua*, Armando Editore, 2004, Tesi sesta, p. 131-168: 140, “da un legno storto, come è quello di cui l'uomo è fatto, non può uscire nulla di interamente dritto”. Em português: “De um lenho tão retorcido, de que o homem é feito, nada de inteiramente direito se pode fazer”. KANT, I. *Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita*. Lisboa: Edições 70, versão digital. p. 11.

como o que não pode ser condicionado, ou, 2) postulando-o como o fundamento necessário para o mundo contingente de fenômenos em relação à ideia de totalidade. Além disso, o uso prático da razão permite, em vez disso, definir positivamente o incondicionado como liberdade, dotado de realidade objetiva evidente. Esta necessidade decorre da exigência de pensar como uma unidade, na sua totalidade e integridade, incondicionada na série de relações causais. Assim constituído, ao lado do mundo dos fenômenos, dominado pela necessidade, Kant coloca o reino dos fins, colocando-o na dimensão inteligível da liberdade, que teoricamente se define de maneira neutra (incondicionado) e que apenas a razão prática conota de valor moral (liberdade).

Schopenhauer e a definição de *Wille* como a essência irracional do mundo

Tão espinhosa quanto estabelecer de maneira unívoca o conceito de coisa em si em Kant, é a questão de como Schopenhauer chega à definição de *Wille* como a essência irracional do mundo. Nas obras impressas é possível falar de uma coincidência entre a essência do mundo e a vontade, de fato, ao menos no que tange à primeira edição de *O mundo como vontade e representação*, de 1818. No entanto, devemos excluir de nosso exame o ponto de viragem “naturalista”, a partir dos anos trinta, a partir do qual Schopenhauer enfatiza mais a *objetivação* gradual da vontade na natureza; tanto na segunda edição de *Welt als Wille und Vorstellung* quanto a relativa discussão da vontade como *Urphaenomen* (fenômeno originário) na *Epifilosofia*.

A dificuldade de uma discussão sistemática sobre o conceito de *Wille* deriva, em parte, da gênese do filosofema. O conceito sistemático de vontade aparece pela primeira vez nas notas da juventude de 1814, na conclusão de uma gestação complexa do sistema metafísico, quando Schopenhauer, deixando Weimar, mudou-se para Dresden para escrever sua obra-prima. Um primeiro “*sistemuccio*”³⁴, “*Ein Systemchen*” [um “sisteminha”], como o

³⁴ De acordo com Paul Deussen (Prefácio às *Obras [Werke]*), uma primeira formulação do sistema deve ser datada de 1811. “Um pequeno sistema” é o título que Schopenhauer dá a um fragmento juvenil escrito em Berlim em 1812 (A. Schopenhauer,

próprio filósofo escreve em um sentido irônico, no título de um fragmento de 1812; no entanto, ainda não há a vontade como a essência irracional do mundo. Na verdade, o filósofo de Gdansk chegou ao sistema apenas em 1818, quase no limiar da publicação de *O mundo como vontade e representação* que será impresso em dezembro de 1818, com data de 1819.

Desde muito jovem, Schopenhauer é assediado pelo problema do mal, para ele a verdadeira questão filosófica fundamental, em relação à qual ele não aceita nenhuma justificativa, nem em um sentido racional, teleológico ou teológico. Além disso, impulsionado pelo debate pós-kantiano que domina seu tempo e livre (por causa da morte de seu pai) da imposição de uma carreira comercial, ele decide se dedicar de corpo e alma à filosofia, para resolver a questão da coisa em si. É por isso que, antes do período de Dresden, ele começou seus estudos filosóficos e, em busca de uma resposta ao problema de *Ding an sich*, seguiu as lições do céptico Gottlob Ernst Schulze em Göttingen (semestre de inverno 1810-1811). Sob o magistério de Schulze, ele é fortemente influenciado pela filosofia de Platão e pela interpretação das críticas de Kant em uma chave idealista proposta pela *Filosofia Elementar* de Reinhold, que Schulze discute em aula e sobre a qual nos concentraremos mais neste ensaio. Desiludido com os resultados cépticos de Schulze, Schopenhauer se inscreveu na *Freie Universität* em Berlim para ouvir as lições de Fichte³⁵, que afirma ter resolvido o problema do númeno kantiano (e com o qual Schopenhauer, contudo, ficará desapontado). É no período de Berlim que Schopenhauer formula a tese de um “*bessers Bewusstsein*” (1812-1814), a *consciência melhor*, um filosofema que mais tarde abandonará, mas que, no entanto, continuará a intervir no seu sistema realizado sob outro aspecto: o do gênio artístico e do santo³⁶.

Scritti postumi, 2 voll., a c. di A. Hübscher, ed. italiana diretta da Franco Volpi, Adelphi, 1996, vol. I “*I manoscritti giovanili*” 1804-1818, a c. di Sandro Barbera, pp. 28-29, frammento 34) em que o conceito de *Wille* aparece, mesmo que aqui a vontade ainda não tenha a conotação irracional que assumirá no sistema completo, mas corresponde grosso modo ao conceito kantiano de liberdade.

³⁵ De Fichte, escuta a introdução de “Sobre o estudo da filosofia”; posteriormente (de outubro de 1811 a março de 1812), ele frequentou os cursos fichtianos do semestre de inverno “Sobre os fatos da consciência” e sobre “Sobre a doutrina da ciência”.

³⁶ Sobre a influência do pensamento de Fichte sobre Schopenhauer, veja o recente A. Novembre, *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*, Mimesis, Milano/Udine 2017. Si veda anche M. d'Alfonso, *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik- und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze (Göttingen 1810-11)*, Würzburg, 2008.

O conceito de vontade, portanto, é formado na virada dessas duas instâncias filosóficas iniciais fundamentais: o problema do mal e a questão da coisa em si, na ordem um problema de natureza moral e uma questão de natureza teórica. Estes são dois pontos fundamentais para entender por que, na definição final do conceito de *Wille*, o aspecto moral tem um peso decisivo sobre os resultados de natureza teórica que Schopenhauer obtém a partir da identificação da vontade com a coisa em si.

Mas aqui está um ponto central da nossa discussão: De que forma Schopenhauer identifica a vontade com a coisa em si? Como isso acontece?

Para chegar à identificação entre a coisa em si (entendida como a essência do mundo) e a vontade metafísica universal, Schopenhauer propõe diferentes soluções ao longo do tempo. De modo extremamente simplificado, podemos dizer que, do ponto de vista teórico, Schopenhauer usa pelo menos duas soluções para explicar a identidade da vontade metafísica com a *Ding an sich*: um “procedimento indutivo”³⁷ e uma “dedução metafísica”, o segundo consiste em duas fases internas. O processo indutivo é utilizado pela primeira vez na regra quádrupla do princípio de razão suficiente. Aqui Schopenhauer analisa a quarta e última classe de representações do princípio da razão, a razão do agir. Esta classe “inclui para todos apenas um objeto, isto é, o objeto imediato do sentido interno, o *sujeito do querer*, que é o objeto para o sujeito que conhece”³⁸. Note que a vontade é um objeto imediato [*unmittelbares*] capturado pelo sentido interno, ao longo do tempo (não no espaço). Aqui aparece um “sujeito da vontade” [*Subjekt des Willens*] — que na segunda edição de 1847 se torna “sujeito do querer” [*Subjekt des Wollens*] — que é entendido através do tempo, o sentido interno, (ver § 21, p. 129) como a origem dos motivos. O meio entre motivos e sujeito da vontade é representado pelo conhecimento (§ 20) produzido pelo intelecto.

³⁷ Aqui podemos distinguir a “dedução transcendental” das categorias propostas por Kant — essa é a explicação da maneira pela qual os conceitos podem se referir *a priori* aos objetos (Idem, *Crítica da Razão Pura*, cit., A 85, B 117) e, portanto, em referência às condições formais que presidem o processo cognitivo — do que Rudolf Malter chamou de “*induktive Verfahren*”. Na tradução “procedimento indutivo”, de modo paralelo a Kant, a terminologia jurídica a que se refere a formulação kantiana de dedução transcendental como *quid juris*. Ver Rudolf Malter, *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchhandlung, Darmstadt, 1988, cap. „*Die Dissertation von 1813*”, p. 17-18.

³⁸ SCHOPENHAUER, A. *Sulla quadruplici radice del principio di ragion sufficiente* [1847], a. c. di Sossio Giametta, BUR, Milano 2000III, cap. VII, § 40, p. 200.

Muito brevemente, o processo indutivo é constituído por inferência: na base dos motivos deve haver uma entidade metafísica, o *Wille*; Kantianamente, poderíamos dizer que essa entidade deve ser capaz de acompanhar todas as motivações do sujeito da vontade e deve ser uma e idêntica para todos; Além disso, esta instituição deve ser uma causa, mas não causada, por isso deve ser sem um princípio de razão, deve ser um princípio irracional. Esta tese é desenvolvida por Schopenhauer também no mundo (livro II, § 18), onde o ato de vontade capturado no sentido interno é o corpo, que é o objeto da vontade [*Objektivität des Willens*]. Neste sentido, “a vontade é o conhecimento a priori do corpo, e o corpo o conhecimento a posteriori da vontade”³⁹. A partir dos motivos, isto é, a partir do conhecimento a posteriori da vontade como uma modificação dos órgãos dos sentidos através do intelecto, Schopenhauer infere uma causa para o agir, a vontade, provada de acordo com um “procedimento indutivo”.

Gênese da dedução metafísica da vontade no mundo. K. L. Reinhold: predicados negativos e oposição entre coisa em si e pensamento

Para os propósitos de nossa pesquisa, maior importância assume a dedução metafísica da vontade universal que ocorre no segundo livro do mundo. É dividido em duas fases: 1. A intuição da vontade pelo sentido interno como uma manifestação do corpo (o homem não é apenas o sujeito do conhecimento, mas também o sujeito da vontade); 2. A extensão da vontade individual à vontade universal através do método da analogia.

No entanto, antes de examinar a dedução metafísica da vontade, é necessário analisar, com o método histórico-genético, como Schopenhauer vem a usar essa solução. Em primeiro lugar, deve-se notar que, através de Schulze (e, portanto, Reinhold) e Fichte, Schopenhauer atinge a noção de *Ding an sich* como uma “essência do mundo”, que difere substancialmente do conceito kantiano de *númeno* como um ente

³⁹ A. Schopenhauer, *Il mondo come volontà e rappresentazione*, a c. di S. Giametta, Milano 2006 (=WWV), Libro II, § 18, p. 222-223.

inteligível e conceito-limite. Na verdade, como a razão humana poderia entender por meio do pensamento algo que é *toto coelo* diferente do pensamento? O *Wille* metafísico não é, em caso algum, uma entidade racional criada pelo uso lógico (e prático) da razão, mas há um antagonismo insolúvel entre vontade e razão que Schopenhauer repetidamente reafirma e, também, se reflete em graus na objetivação da vontade como uma oposição entre o cérebro e as gônadas.

No esquema idealista schulziano (e depois no fichtiano), há uma mudança de paradigma do critério da verdade: se de fato, antes de Kant, a verdade deriva da *adaequatio rei et intellectus* (correspondência entre pensamento e realidade), para Kant ela é o que corresponde às formas transcendentais do sujeito. Desta maneira, o Eu é o legislador do mundo, já que “é o objeto [Gegenstand] entendido como um objeto [Objekt] dos sentidos” a se “regular pela constituição de nossa faculdade intuitiva” (B XVII)⁴⁰, com base nas formas transcendentais do sujeito. Com o idealismo, o critério de verdade volta a ser supraindividual, torna-se o Absoluto como totalidade: o Eu de Fichte, o Espírito como história para Hegel, ou como Espírito e Natureza para Schelling. Para Schopenhauer, este absoluto é a Vontade, em si mesma e objetivada, que coincide com a totalidade do que existe e do que não existe como um mundo. De fato, o mundo é apenas uma parte, por assim dizer, da vontade em si e da vontade objetivada: *o mundo como vontade e representação*.

Nos anos de seu aprendizado com Schulze, Schopenhauer toma para si a lição de Karl Leonhard Reinhold, assumindo o chamado *princípio de representação* segundo o qual “a representação [Vorstellung] existe na consciência [Bewußtsein] através da distinção entre sujeito e objeto e se refere a ambos”⁴¹.

Por isso, não é possível, como ao contrário sustentava Kant, distinguir unidade transcendental da autoconsciência, ou a apercepção pura ou *originária* que deve acompanhar todas as representações, e que é uma

⁴⁰ KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 30.

⁴¹ REINHOLD, K. L. *Neue Darstellung der Hauptmomente der Elementarphilosophie* (1790), erste Theile, *Der Satz des Umbewusstseyns*. In: Id., *Beyträge zur Berechtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, hrsg. v. Mauke, J.M., Jena 1790. p. 168: «§1. Im Bewußtseyn wird die Vorstellung durch das Subjekt und Objekt unterschieden und auf beyden besogen».

e idêntica em todas as consciências (B133 - B 134)⁴². Sujeito e objeto são, de acordo com Schopenhauer, que segue Reinhold aqui, apenas algo interno à representação, e, portanto, também o *eu penso* kantiano está contido na representação. A consequência direta da posição de Schopenhauer é a impossibilidade de autoconsciência do sujeito, uma vez que, como escreve o filósofo de Gdansk na *Quádrupla raiz*, na polêmica contra Fichte, “não se dá nenhum conhecer do conhecer [*kein erkennen des Erkennens*]; para que isso ocorresse, seria necessário que o sujeito se separasse do conhecer e depois conhecesse o conhecimento, o que é impossível”⁴³.

Além disso, Schopenhauer reitera novamente a ideia de Reinhold de que os predicados da coisa em si podem ser deduzidos *ex contrario* dos predicados do fenômeno. Esta é uma passagem importante que precisa ser explicada em seus elementos genéticos. Na sua tentativa de explicar a filosofia crítica no sentido “elementar” (como *philosophia prima*) e com a intenção de defendê-la das interpretações erradas, Reinhold muitas vezes muda não apenas a letra, mas também o espírito. Referindo-se de fato à ideia dialética (e, portanto, ilusória) da coisa em si⁴⁴, Reinhold escreve:

Apesar de que em cada objeto determinado a forma da representação deve ter um material [*Stoff*] determinado através do objeto, que, conseqüentemente, os predicados peculiares do objeto são referidos ao objeto com a representação, mas apenas sob a forma de representação, que, portanto, cada objeto dado não é de modo algum apresentado através de predicados simples da representação, mas é, no entanto, representado e representável somente na medida em que os predicados de representação simples podem e devem ser atribuídos a ele. Como uma coisa em si, é pensável apenas pelo fato de que os predicados da representação simples que o têm como objeto são negados (grifo nosso); é,

⁴² KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes, 2016. p. 130.

⁴³ SCHOPENHAUER, A. *Sulla quadruplice radice del principio di ragione sufficiente*, cit., § 41, p. 201.

⁴⁴ Para Reinhold, na verdade, não pode haver nenhuma *Ding an sich*, uma vez que ela não pode ser dada à consciência. Id., *Ueber das Verhältniss der Theorie des Vorstellungsvermögens zur Kritik der reinen Vernunft*, in Id., *Beyträge zur Berechtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophen*, vol. I, cit., p. 531: “Mas podemos e devemos permanecer na teoria da razão: pois, por meio da razão não é possível conhecer nem representar nenhuma coisa em si em geral como tal: Não podem nem a alma, nem o mundo, nem a divindade, até ao ponto em que podem ser representados pela razão, serem representados como coisas em si, ou serem conhecidos”.

portanto, igualmente concebível apenas por meio desses predicados, mas tomado de forma negativa. O objeto de uma representação, isto é, a coisa em geral, pode, portanto, ser representado tanto como representativo como por algo em si mesmo, através dos predicados da representação, de forma positiva e negativa⁴⁵.

Como se vê, Reinhold vai muito além das possibilidades abertas por Kant, para quem a própria coisa pode ser pensada, mas permanece indeterminada e indeterminável. Em vez disso, Reinhold estabelece o modo de obter os predicados da coisa em si: basta *negar os predicados* da representação simples que a têm como objeto.

Em seguida, Reinhold vai ainda mais longe: é o caso da distinção kantiana entre saber (do intelecto como síntese a priori) e pensar em segundo (o uso lógico da razão propriamente dito). Reinhold atribui à própria coisa um estatuto metafísico completamente estranho ao pensamento humano: se para Kant a *Ding an sich* é uma entidade inteligível de acordo com o uso puro da razão, para Reinhold (pelo menos em várias etapas de sua obra) a coisa em si *não é pensável*:

Mesmo na sua melhor formulação, em que Kant afirmou – ‘a nenhuma das quais há notas contraditórias’ - este princípio ainda está exposto, ao equívoco do termo, ao mesmo abuso. [...] O que significa, em geral, o que é pensativo, esse não é um pensamento, ao qual, no entanto, um pensamento é atribuível. Esse significado universal, no entanto, abrange duas coisas muito diferentes: pode significar a coisa lógica, isto é, o que é pensativo na medida em que é impensável, na medida em que o pensamento real possível não está relacionado a ele, e, portanto, não depende do pensamento. Do primeiro, nos tornamos conscientes [32] pelo fato de que nos referimos a ele como pensamento; do segundo pelo fato de que distinguimos do pensamento. O pensamento é uma nota positiva de um e negativo do outro; estes podem ser pensados como uma coisa em si mesma apenas na medida em que a nota de pensamento se separa dela, na medida em que ela a considera como aquilo que não é pensado, como o que é independente de ser pensado, como o que não tem em si mesmo, a impressão do pensamento, que, portanto, só pode

⁴⁵ REINHOLD, K. L. *Concetto e fondamento della filosofia*, editado por Faustino Fabbianelli, Ed. di Storia e Letteratura, 2002, sez. 3, p. 46. O volume traduz o capítulo «Das Fundament der Elementarphilosophie betreffend» do primeiro volume de *Beyträge zur Berichtigung bisheriger Missverständnisse der Philosophen*.

ser representada na medida em que temos um conceito da representação que lhe é negada.

Justamente onde Reinhold distingue e separa o pensado (a razão) do pensável (o que se refere à razão), uma fratura é inserida, um hiato, entre pensamento e a *Ding an sich*⁴⁶. Para Reinhold, a coisa em si não é pensada, porque escapa à razão teórica, confinada ao limite interno do uso especulativo. É uma tese de que Schopenhauer parece tomar para si e assimilar, ao ponto de compartilhar a crítica que Reinhold propõe ao conceito kantiano de *Unbedingte*, e que Kant deveria ter considerado como uma *Unding*⁴⁷, como Reinhold a chama, uma não-coisa⁴⁸.

Schopenhauer extrai assim as consequências lógicas das premissas reinholdianas. De fato, serão necessários alguns passos para que o autor de *O mundo* aplique a lógica negativa das atribuições da coisa em

⁴⁶ Sobre este hiato entre a coisa em si e pensamento, um papel importante é desempenhado também pela filosofia de Jacobi (Id., *Über die Lehre des Spinozas*, Breslau, 1785) e, acima de tudo, pela interpretação da filosofia platônica oferecida por Tennemann, especialmente em sua *Geschichte der Philosophie* (I-XI, Barth, Leipzig, 1798-1819), interpretação a partir da qual o jovem Schopenhauer é muito influenciado.

⁴⁷ O termo *Unding* já aparece nos escritos de Kant, mas não tem um significado técnico como parece ter em Reinhold. Já está presente na *Kritik der reinen Vernunft* (1787), no Capítulo "Widerlegung des Idealismus" [Akademie-Ausgabe, 274u.]; e no capítulo da "Dialektik", 1. Abschn. *Von den Ideen überhaupt*, B 370. Particularmente significativa é a citação na *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* (1785), Capítulo III. "Übergang von der Metaphysik der Sitten zur Kritik der reinen praktischen Vernunft", IV, p. 446: «so ist die Freiheit, ob sie zwar nicht eine Eigenschaft des Willens nach Naturgesetzen ist, darum doch nicht gar gesetzlos, sondern muß vielmehr eine Causalität nach unwandelbaren Gesetzen, aber von besonderer Art sein; denn sonst wäre ein freier Wille ein Unding [Assim, a liberdade, quer não seja uma propriedade da vontade de acordo com as leis da natureza, não é, portanto, sem lei, mas deve ser uma causalidade de acordo com leis imutáveis, mas de um tipo especial; caso contrário, um livre arbítrio seria um absurdo]». Numerosas outras citações, que devemos, no entanto, negligenciar aqui, estão presentes na *Crítica do Juízo*.

⁴⁸ WWV, I, § 1, pp. 43-46: "[...] A vontade, a qual sozinha constitui o outro lado do mundo. Pois, uma vez que este é, de um lado, em tudo e por tudo representação, e de outro, em tudo e por tudo a vontade. Uma realidade que não fosse nenhuma dessas duas coisas, mas sim um objeto em si (como a coisa em si de Kant, que infelizmente degenerou nas suas mãos), é uma não-coisa fantasmática e sua admissão é um fogo fátuo da filosofia". Ver K. L. Reinhold, *Beyträge zur leichtern Uebersicht des Zustandes der Philosophie bey den Anfängen des 19. Jahrhunderts*, Dritte Hefte, Hamburg 1802, "III. Neue Darstellung der Elemente des rationalen Realismus", Zusatz 6, p. 162, em que o autor define a Metafísica (no sentido tradicional) como uma não-coisa; "No entanto, uma não-coisa é, sobretudo, uma *filosofia transcendental* que busca encontrar a verdade além e fora do pensamento, como pensamento em sua aplicação, e encontrá-lo". Cfr. Margit Ruffing, 2.7 » Kritik der Kantischen Philosophie«, in *Schopenhauer-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. M. Koblser u. D. Schubbe, Metzler 2014, sez. II. Werk, pp. 86-91: 90. No âmbito dessa discussão, também terá peso para Schopenhauer a leitura dos escritos de Schelling, *Vom Ich als Prinzip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen*, e le *Philosophische Untersuchungen über das Wesen der menschlichen Freiheit*, a chamada *Freiheitsschrift*, que Schopenhauer comenta em seus fragmentos juvenis, entre 1795 e 1908.

si mesma à *Wille*. Em primeiro lugar, Schopenhauer deve demonstrar que a vontade é a coisa em si mesma entendida como a essência do mundo. Para fazer isto, além do “procedimento indutivo” mencionado anteriormente, o filósofo de *O mundo* utiliza uma dedução metafísica, que apresenta duas fases: a intuição da vontade através do sentido interno e a extensão do princípio através do método de analogia. No parágrafo dezoito do segundo livro, de fato, Schopenhauer argumenta que

ao sujeito do conhecimento, que pela sua identidade com o corpo se apresenta como indivíduo, este corpo é dado de duas maneiras em tudo diversas: de um lado como representação na intuição intelectual [do entendimento]⁴⁹, como objeto entre objetos e submetidos a todas as suas leis; mas por outro lado, ao mesmo tempo, de um modo totalmente diferente, como aquilo que é por todos imediatamente conhecido [*unmittelbar Bekannte*] e que é indicado pela palavra *vontade* (WWV, I, § 18, p. 223).

É esse “duplo conhecimento” (§ 19) que revela o homem não apenas como um fenômeno, mas também como uma coisa em si, com toda a evidência imediata de que Kant já havia dotado o fato da razão, a liberdade numênica. A vontade é imediatamente reconhecida (*unmittelbar bekannt*), mas não conhecida (*erkannt*). A vontade *não é pensada*. Mas à intuição da vontade como a essência do indivíduo, Schopenhauer faz seguir a extensão ao princípio metafísico através do método da analogia, segundo o qual

precisamente em analogia com aquele corpo, todos os objetos que não são nosso corpo e, portanto, não são dados à nossa consciência de duas maneiras, mas apenas como representações na consciência, e admitir, portanto, nesse aspecto, que são, por um lado, representações exatamente iguais a ele, e com isso, de acordo com sua própria natureza, por outro, também, se sua existência é posta de lado

⁴⁹ Aqui a tradução de Giametta foi modificada, preferindo-se verter a expressão alemã “*Vorstellung in verständiger Anschauung*” (para a qual o tradutor utiliza “intuizione intellettuale”) para “intuizione intellettiva” [ou, “intuição do entendimento”]. Isso é feito para deixar mais clara a diferença semântica, que em Schopenhauer é fundamental, entre a intuição do intelecto (*Verstand* do qual deriva o adjetivo *verständlich* ou *intellektuale Anschauung*) da intuição intelectual, que se escreve *intellektuelle Anschauung*, e se refere à intuição intelectual de matriz schellingiana.

como uma representação do sujeito, o que ainda permanece deve ser, quanto à sua essência íntima, o mesmo que nós chamamos de vontade (WWV, I, § 19, p. 233).

Aqui não há possibilidade de continuar investigando as consequências dessa dedução metafísica, mas a atenção deve ser focada no silogismo que deriva dela. Se da coisa em si posso conhecer negativamente os seus atributos (Reinhold) e a vontade é a coisa em si mesma, então posso conhecer as atribuições da vontade de forma negativa, negando os atributos do fenômeno na sua forma mais geral, a representação. É precisamente com base nessas premissas que Schopenhauer pode afirmar:

A vontade como uma coisa em si é encontrada, de acordo com o que foi dito, *fora do domínio do princípio de Razão em todas as suas formas e, por conseguinte, é absolutamente sem fundamento*, embora cada um de seus fenômenos esteja em tudo e por tudo submetido ao princípio da razão; também é livre de toda *multiplicidade*, embora seus fenômenos no tempo e no espaço sejam inumeráveis; ela é uma: não de qualquer modo, como um objeto é uno, cuja unidade é conhecida apenas em contraste com uma possível multiplicidade; nem mesmo uma como um conceito é uno, já que esta unidade surge apenas pela abstração da multiplicidade: mas ela é uma *como aquilo que está fora do tempo e do espaço, do principium individuationis*, ou seja, da possibilidade de multiplicidade. Somente quando tudo isso se tornou claro para nós através das considerações que seguirão sobre os fenômenos e as diferentes manifestações da vontade, entenderemos completamente o significado da doutrina kantiana, segundo a qual o tempo, o espaço e a causalidade não pertencem ao próprio em si, mas são apenas formas do conhecer (WWV, I, § 23, p. 247, grifo nosso).

Assim como Kant recorreu ao princípio espinoziano, segundo o qual *omnis determinatio est negatio*, para fazer derivar — por meio do uso lógico da razão — o conceito de *Unbedingte*, Schopenhauer também usa o método Reinhold para deduzir os atributos da *Wille*: Schopenhauer, deste modo, obtém os predicados da vontade, negando os predicados do fenômeno, recorrendo a uma lógica *ex contrario*: se o fenômeno estiver no espaço e no tempo, a vontade não estará no espaço no tempo, ou seja, não será individual ou múltipla, mas será uma vontade metafísica supraindividual; se os fenômenos estão submetidos à forma quádrupla

do princípio de razão suficiente, então a vontade deve existir sem qualquer fundamento ou sem causa ou irracional.

Conclusão

Da evidência do mal iminente ao mal metafísico. O círculo entre instância moral e instância teórica

Até agora, Schopenhauer conduziu sua demonstração da identidade entre a coisa em si e *Wille* recorrendo à transformação idealista da filosofia crítica de Kant feita por Reinhold e Fichte⁵⁰. Além disso, através do uso prático da razão, Kant colocou uma liberdade numênica além dos limites da cognição do intelecto humano, uma liberdade que não só não pode ser entendida por um juízo determinante, mas que, subtraindo-se do condicionamento das formas transcendentais, é *incondicionada*. No entanto, é precisamente aqui que se situa, para Kant, o domínio dos fins no qual os homens podem ser considerados em suas qualidades morais como seres livres e autônomos: o que é moral está situado no âmbito do incondicionado.

Schopenhauer parece, nesse sentido, reverter completamente o discurso kantiano: além dos fenômenos ou além do véu de Maya, não há liberdade que, através da pureza da forma, se traduza em uma *boa vontade*, orientada para o bem pelo imperativo categórico. Em vez disso, há uma essência metafísica sem fundamento e, portanto, irracional, sem um *telos*, e que expressa um mundo governado pelas leis de ferro dos fenômenos, mas que em seu núcleo é gerado pelo caos.

Agora, aqui está outra passagem teórica fundamental: o que é subtraído do condicionamento de nossas formas, o que é sem fundamento, o que é irracional, em princípio não é necessariamente nem

⁵⁰ A relação fundamental existente entre Fichte e Schopenhauer – para a construção de seu sistema e a identificação da *Ding an sich* com a essência do mundo – não será discutida aqui por razões de espaço. No entanto, consulte o estudo monográfico de A. Novembre (2017) acima mencionado. Veja também, Y. Kamata, *Der Einfluster de G. E. Schulze e Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung von Schopenhauers Philosophie*, em: L. Hühn (Hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus* (Fichte / Schelling), Würzburg 2006, pp. 203-212. Id., *Der junge Schopenhauer. Genese des Grundgedankens der Welt als Wille und Vorstellung*, Freiburg / München 1988.

moral nem imoral, pois estes são conceitos que pertencem a dois gêneros diferentes e não podem ser sobrepostos por um lado metafísico e por outro ético. Além disso, um louco não é necessariamente ruim, assim como um homem com razão não é necessariamente bom. A história do mundo é prova disso: o cientista norte-americano Robert Oppenheimer era um homem de grandes qualidades intelectuais, de vasta cultura, mas isso não o impediu de inventar e implementar um instrumento de morte global como a bomba atômica; bem como a poeta Alda Merini, que durante muito tempo esteve internada em uma casa de repouso, era uma mulher de grandeza e generosidade, bem como de extrema sensibilidade, como evidenciado por seus maravilhosos poemas. Do ponto de vista teórico geral, para a coisa em si, os julgamentos morais do homem não devem ser válidos, portanto, não devemos considerá-la nem orientada para o bem (a liberdade de Kant) nem orientado para o mal (o *Wille* de Schopenhauer)⁵¹. Mas nem Kant nem Schopenhauer aplicam este princípio, contrariando a proibição de poder afirmar qualquer coisa do *Ding an sich*, tanto a sua existência como a sua inexistência.

Por sua parte, Schopenhauer usa um processo indutivo para extrair uma equivalência entre a vontade de vida e o mal metafísico. O mundo imanente é dominado pela dor, sofrimento, injustiça, do qual o homem experimenta continuamente empírica, contingente. Os produtos da inteligência são instrumentos nas mãos do orador cego ou com fome de *Wille* que, através do intelecto, forneceu-se com um meio formidável de ampliar seu domínio no espaço e no tempo. Mas se o *Wille* é universal e metafísico, se “o microcosmo é igual ao macrocosmo”, então toda a natureza reina a luta pela existência: da luta pela matéria fruto do antagonismo entre ser e não ser (afirmação e negação de vontade) para a luta dos motivos de que a consciência humana é apenas uma fosforescência superficial, do egoísmo individual do indivíduo à luta pela afirmação

⁵¹ Para uma interpretação que inverte as conclusões do presente ensaio, ver Dax Moraes, *O pessimismo moral schopenhaueriano, em Étic@* - Florianópolis, Santa Catarina, Brasil, v. 16, n. 2, p. 347-374. Novembro de 2017a. Id., p. 369: “O mal não é atributo da Vontade – ou melhor, da coisa-em-si ela mesma –, mas remissível à sua cegueira originária. A culpabilidade advém da faticidade de um livre querer que se efetiva produzido um mal que igualmente poderia não existir. Poderia porque, sendo livre, a Vontade não pode ser dita compelida a se afirmar, como o prova a possibilidade de autonegação.”

social, da luta entre as nações ao universal entre os mundos gerados pelo Wille. O mal é imanente, não deve ser provocado: ele existe.

Portanto, para Schopenhauer, o mal é evidente e é irreduzível a qualquer explicação, tem uma natureza antidialética. Nada pode justificar o mal imanente que surge diante do homem com todo o poder de sua realidade. Desde os seus primeiros manuscritos juvenis esta é a primeira verdadeira preocupação filosófica de Schopenhauer:

Não é apenas a razão, do ponto de vista da especulação a que ressurgiu através dos silogismos, mas é um sentimento animado e sóbrio, muito mais próximo de nós, para nos dizer que toda nossa miséria, mesmo a mais assustadora, não é nada, uma vez que é de todo condicionada e fácil de dissolver (pelo menos, em qualquer caso, com a morte), mas é apenas a imagem de *um mal real presente na eternidade* e não (como a imagem) no tempo, um mal que conhecemos ou *lembramos* com intuição interna, *vulgo* fantasia. Mas quando uma sentença terrena nos ataca, trabalhamos duro, carrascos de nós mesmos, para substituí-la pela imagem *desse mal verdadeiro e assustador*, e então sentimos uma vocação para cedermos aos desvarios e às queixas. O exercício da razão nos faz reconhecer e evitar essa ilusão; é o que os estoicos queriam, e uma vez que toda a poesia é a imagem da eternidade no tempo, com a imagem da infelicidade terrena, *a ideia desse mal verdadeiro, insolúvel e incondicionado* é despertada, assim como a consciência da eternidade: esta é a tragédia (1996, p. 12)⁵².

É precisamente a evidência do mal real que, desde o início, distancia Schopenhauer das soluções religiosas quietísticas e, mais tarde, da solução moral kantiana, bem como rejeita também a solução panteísta de Spinoza ou qualquer explicação racional ou dialética.

Por conseguinte, pode-se falar de uma circularidade entre as duas principais instâncias iniciais a partir das quais Schopenhauer promove as primeiras reflexões e com base nas quais ele desenvolve mais tarde seu sistema filosófico: em sequência, a instância moral e a instância teórica. O jovem filósofo começa a se questionar sobre o mundo por causa

⁵² A. Schopenhauer, *Scritti postumi*, a c. di A. Hübscher, ed. italiana a c. di Franco Volpi, 2 voll. Adelphi, 1996, vol. I, "I manoscritti giovanili (1804-1818)", a c. di Sandro Barbera, "Prime annotazioni", [12] p. 12.

do problema do mal, que ele não pode justificar de forma alguma; mais tarde, ele pretende entender *o que é*⁵³ esse mundo, através da filosofia de Kant e dos pós-Kantianos. A partir daqui ele está interessado na questão da coisa em si, entendida como a essência do mundo e busca uma resposta pessoal a partir dela. A solução teórica ou a descoberta da vontade metafísica universal, no entanto, não pode permanecer neutra: se existe um mundo *torturado*, governado pelo sofrimento, deve haver um *torturador*. Então, o que é irracional é imoral, a vontade de vida é má.

Há, certamente, um condicionamento de uma natureza moral que remete ao estatuto metafísico do *Wille*, ao qual Schopenhauer chegou teoricamente. A vontade não é “inocente”⁵⁴, isto é, não pode permanecer incontaminada em sua neutralidade metafísica, não está *além do bem e do mal*, para falar como Nietzsche. O mundo é um *macranthropos* e, como Schopenhauer observa em *Die Welt*, ele deve ser julgado humanamente⁵⁵, a partir de seus efeitos, fazendo um uso transcendente do princípio de causa, uma vez que o *Wille* é, como Schopenhauer escreve com Spinoza, *causa sui*, constituindo assim não só a origem e a essência do mundo, mas também o princípio do (pré) julgamento moral. No entanto, embora reconhecendo no *Wille* o autor da culpa da existência, ao mesmo tempo que representa uma queda (*Verfall*) da própria vontade no mundo da representação, Schopenhauer esvaziou o mundo de todos os fins e de todos os sentidos, deixando ao homem poucas e efêmeras maneiras de se redimir do mal da vida, apresentando na negação da vontade e na compaixão um remédio contra o desespero gerado pela dor e pelo absurdo.

⁵³ WWV, I, § 15: “[...] a filosofia não pode ir em busca de uma *causa efficiens* ou uma *causa finalis* do mundo inteiro. A minha filosofia, ao menos, não investiga *de onde [woher]* ou para que *[wozu]* existe o mundo; mas apenas *o que [was]* o mundo é”.

⁵⁴ Conforme Dax Moraes, *A inocência da Vontade*, in *Hegel e Schopenhauer*, ANPOF, 2017b (artigo no prelo).

⁵⁵ WWV, II, § 50, Epifilosofia: “Inverti esta proposição e mostrei o mundo como um *macranthropos*, de forma vontade e representação esgotam a definição da verdadeira natureza do mundo e do homem. Mas, obviamente, é mais correto aprender a compreender o mundo a partir do homem do que o homem a partir do mundo, pois temos que explicar o que é indiretamente dado, portanto, a percepção externa, a partir do que é diretamente dado, na autoconsciência, e não vice-versa” (2014, 2, p. 387).

Referências

- SPINOZA, B. *Tutte le Opere*, organizadas por A. Sangiacomo, Bompiani, 2014.
- D'ALFONSO, M. V. *Schopenhauers Kollegnachschriften der Metaphysik – und Psychologievorlesungen von G. E. Schulze*, [Göttingen 1810-11], Würzbur: Königshausen & Neumann, 2008.
- FINSTER, R. *Spontaneität, Freiheit und unbedingte Kausalität bei Leibniz, Crusius und Kant*. «Studia Leibnitiana», Bd. XIV, Hefte 2, 1982. p. 267-277.
- KAMATA, Y. Der Einfluster de G. E. Schulze e Schelling auf Schopenhauers Theorie der Willensverneinung. Zur Standortbestimmung von Schopenhauers Philosophie, In: L. Hühn (Hrsg.), *Die Ethik Arthur Schopenhauers im Ausgang vom Deutschen Idealismus*. Fichte/Schelling: Würzburg, 2006.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Manuela P. Dos Santos e Alexandre F. Morujão. Lisboa: Gulbekian, 2001.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Tradução e notas de Fernando Costa Mattos. Petrópolis: Vozes: 2016a.
- KANT, I. *Crítica da razão prática*. Tradução e notas de Monique Hulshof. Petrópolis: Vozes: 2016b.
- KANT, I. Ideia de uma história universal com um propósito cosmopolita. In: *A paz perpétua e outros opúsculos*. Lisboa: Edições 70, 2004.
- MALTER, R. *Der eine Gedanke, Hinführung zur Philosophie Arthur Schopenhauers*, Wissenschaftliche Buchhandlung: Darmstadt, 1988.
- MARCOLUNGO, F. L. *Kant e l'essere necessario: un confronto con la tradizione wolffiana*. In: «Philosophical Readings», 2001, n. 3. p. 3-10. (Edição especial sobre “The sources of the Kritik der Reinen Vernunft”).
- MARCUCCI, S. *Guida alla lettura della Critica della ragion pura di Kant*, Bari, Roma: Laterza, [1997] 2a ed. 1999.
- MORAES, D. *O pessimismo moral schopenhaueriano, em Ética*. Florianópolis, v. 16, n. 2, p. 347-374, nov. 2017a.

MORAES, D. A inocência da Vontade. In: *Hegel e Schopenhauer*. Aracajú: ANPOF, 2017b.

NOVEMBRE, A. *Il giovane Schopenhauer. L'origine della metafisica della volontà*, Mimesis: Milano/Udine, 2017.

OMRI, B. Kant's idea of the unconditioned and Spinoza's: the fourth Antinomy and the Ideal of Pure Reason. In: Eckart F.-Yitzhak Y. M., *Spinoza and German Idealism*, Cambridge University Press, 2012. p. 27-43.

REINHOLD, K. L. *Beyträge zur Berechtigung bisherigen Missverständnisse der Philosophen*, v. hrsg. v. Mauke, J.M., jen. 1790.

REINHOLD, K. L. *Concetto e fondamento della filosofia*, a c. Faustino Fabbianelli, Ed. di Storia e Letteratura, 2002.

RUFFING, M. 2.7 »Kritik der Kantischen Philosophie«. In: *Schopenhauer-Handbuch. Leben, Werk, Wirkung*, hrsg. v. M. Koßler u. D. Schubbe: Metzler, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *O mundo como vontade e representação: Complementos*. Em dois volumes. Tradução e notas de Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014.

SCHOPENHAUER, A. *Scritti postumi*, 2 voll., a c. di A. Hübscher, ed. italiana diretta da Franco Volpi, Adelphi, 1996.

Recebido: 08/02/2018

Ricevuto: 08/02/2018

Aprovado: 22/02/2018

Approvato: 22/02/2018