



Sobre o problema da cognoscibilidade da coisa em si: a crítica de Schopenhauer a Kant

*About the problem of knowledge of the thing itself:
Schopenhauer's criticism of Kant*

Leandro Chevitarese*

Universidade Federal Rural do Rio de Janeiro (UFRRJ), Seropédica, RJ, Brasil

Resumo

O presente artigo aborda o problema do conhecimento da coisa em si, considerando a crítica de Schopenhauer a Kant. A partir de uma análise dos argumentos de Schopenhauer sobre o tema, pretende-se apresentar sua fundamentação para conceber a “vontade” como a essência dos fenômenos, investigando em que medida tal afirmação caracteriza um rompimento com sua herança kantiana.

Palavras-chave: Vontade. Representação. Coisa em si. Fenômeno. Ruptura.

*LC: Doutor em Filosofia, e-mail: leandrochevitarese@yahoo.com.br

Abstract

The present article addresses the problem of knowledge of the thing itself, considering Schopenhauer's critique of Kant. From an analysis of Schopenhauer's arguments on the theme, it is intended to present its foundation to conceive the "will" as the essence of the phenomena, investigating to what extent this affirmation characterizes a rupture with its Kantian inheritance.

Keywords: Will. Representation. Thing in itself. Phenomenon. Rupture.

Introdução

Arthur Schopenhauer afirma em relação a Kant, em sua *Crítica à Filosofia Kantiana*, que "a obra-prima acabada de um verdadeiro grande gênio terá sempre o efeito profundo e penetrante sobre o conjunto do gênero humano" (CFK, p. 85). Todavia, explica que seu propósito neste Apêndice a *O Mundo como Vontade e como Representação* (*Die Welt als Wille und Vorstellung*)¹ é "uma justificação da doutrina por mim exposta, na medida em que não concorda em muitos pontos com a filosofia kantiana e mesmo a contradiz" (CFK, p. 86). Para além de um conjunto de críticas, a obra em questão dedica-se a posicionar o pensamento de Schopenhauer em relação à herança kantiana que lhe é constitutiva. O autor procura explicitar suas divergências compreendendo-as como um esforço para "corrigir Kant", ou para "trilhar o caminho por ele iniciado".

Segundo Schopenhauer "o maior mérito de Kant é a distinção entre o fenômeno e a coisa em si" (CFK, p. 87). Tal legado kantiano evidencia-se já no título de sua principal obra, *O Mundo como Vontade e como Representação*.

¹ SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung. Sämtliche Werke*. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986. As abreviaturas utilizadas são: MVR I – *O Mundo como Vontade e como Representação*; MVR II – *O Mundo como Vontade e Representação*; CFK – *Crítica da Filosofia Kantiana*. As páginas referem-se às respectivas traduções em língua portuguesa: SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. T. I.; SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. (Suplementos). Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. PR: UFPR, 2014. T. II; SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. SP: Nova Cultural, 1988.

Em sintonia com a perspectiva do idealismo transcendental, sustenta uma dupla significação do mundo, que pode ser “tomado como” (*als*) representação, ou “tomado como” vontade (a coisa em si kantiana).

A proposta do Livro I é abordar a realidade fenomênica enquanto submetida à raiz quádrupla do princípio de razão suficiente — a leitura schopenhaueriana das condições transcendentais de possibilidade do conhecimento apresentadas por Kant² —, elaborando uma primeira consideração do mundo como (*als*) representação. O Livro II, por sua vez, propõe uma “inversão de perspectiva”: o mundo é tomado como vontade. Naturalmente, uma das primeiras questões que se apresenta refere-se às condições de cognoscibilidade da coisa em si. Em outras palavras, como é possível conhecer aquilo que escapa às condições de representação do fenômeno? O que leva Schopenhauer a afirmar a vontade como a essência íntima dos fenômenos, identificando-a com a coisa em si kantiana? Estaríamos aqui diante de um “parricídio”? Em caso afirmativo, em que medida?

No presente texto, pretende-se investigar o problema da cognoscibilidade da coisa-em-si, particularmente pela análise do argumento apresentado no início do Livro II, parágrafos 17 e 18, que procura viabilizar a “inversão de perspectiva” que toma o mundo como (*als*) vontade; considerando ainda o capítulo XVIII dos *Suplementos* ao MVR, dedicado ao parágrafo 18, bem como as formulações de Schopenhauer sobre o tema em questão presentes no mencionado Apêndice, intitulado *Crítica da Filosofia Kantiana*.

Sobre as condições de cognoscibilidade da coisa em si

Após a primeira consideração do mundo sob a forma da representação (Livro I), Schopenhauer propõe-se a questionar sua “significação verdadeira”. Um mundo que se reduzisse a mera representação não pareceria digno de uma consideração mais atenta:

² Cf. também SCHOPENHAUER, A. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Edition complète, 1991.

Queremos conhecer a significação dessas representações. Perguntamos se este mundo não é nada além de representações, caso em que teria de desfilas diante de nós como um sonho inessencial ou um fantasma vaporoso, sem merecer nossa atenção. Ou ainda se é algo outro, que o complemento, qual sua natureza (MVR § 17, p. 155).

A “significação verdadeira” do universo das representações não poderia ser algo que se encontre submetido ao princípio de razão suficiente, não poderia ser, de modo algum, mais uma representação. Mas o que escapa a representação? Como encontrar o caminho que permitiria uma consideração sobre o que há em-si? Schopenhauer enfatiza que para uma tal investigação não se pode partir de fora se a pretensão é chegar à essência das coisas, como teriam feito os filósofos antes dele. Deste modo agiríamos como “alguém girando em torno a um castelo, debalde procurando sua entrada e que vez em quando desenha as fachadas” (MVR § 17, p. 156).

Nos *Suplementos* a MVR, capítulo XVIII, o filósofo dedica ao parágrafo 18 um ensaio intitulado *Sobre a possibilidade do conhecimento da coisa em si*. Ele retoma aqui o mesmo argumento, enfatizando que “no caminho do conhecimento objetivo, portanto, a partir da representação, nunca se pode ir além da representação, isto é, do fenômeno” (MVR II, p. 298/299). Por esta via não nos é possível penetrar no interior das coisas, desvendar-lhes sua essência, tal como havia demonstrado Kant — a quem concede, neste aspecto, toda concordância. Todavia, cabe destacar que:

[...] não somos apenas o *sujeito que conhece*, mas que *nós mesmos* também estamos entre aquelas realidades ou entidades que necessitamos conhecer, que *nós mesmos somos a coisa em si*. Consequentemente, um caminho interior está aberto para nós para a natureza própria e interna das coisas em que não podemos penetrar *a partir de fora* (MVR II, p. 299).

Se não podemos conhecer a coisa em si como representação, isto ainda não nos põe de mãos atadas, pois seria possível uma outra via. Aquilo que não é representação só pode ser descoberto por uma “passagem subterrânea”, uma “conexão secreta”, que pode nos colocar de uma só vez no castelo da representação. Mas sem dúvida, o conhecimento da coisa em si seria impossível “se o investigador, ele mesmo,

nada mais fosse do que um puro sujeito que conhece (cabeça de anjo alada destituída de corpo)” (MVR § 18, p. 156).

O *corpo* é o ponto de articulação entre o mundo como representação e o mundo como vontade. Tal singularidade, que é própria ao corpo, justifica-se pelo fato de que somente ele pode ser tomado pelo sujeito do conhecimento de duas maneiras inteiramente distintas: como representação fenomênica — de modo similar a quaisquer outros objetos — e como vontade. Dessa última maneira, o corpo surge como um algo imediatamente conhecido por qualquer indivíduo, pois “todo ato verdadeiro de sua vontade é simultânea e inevitavelmente também um movimento de seu corpo” (MVR § 18, p. 157). Isto não significa, de modo algum, que haja aqui uma relação de causalidade, os movimentos corporais não são o efeito cuja causa encontraríamos na vontade: “a ação do corpo nada mais é senão o ato de vontade objetivado” (MVR § 18, p. 157), ou seja, percebido como representação. Vontade e corpo são a mesma coisa tomada de modos diferentes: no primeiro caso, por uma autoconsciência imediata, no segundo, mediadamente, por meio das condições de representação do fenômeno. Se o mundo pode ser tomado como representação, também pode ser tomado como vontade. São os dois lados da mesma moeda.

Para chegar ao em-si é pois necessário deslocar o ponto de vista (*denstandpunktverlegen*), partindo do que é representado (*wasvorgestellt wird*) e não do que representa (*wasvorstellt*). Ora, isto “só é possível numa única coisa”, o próprio corpo, que se apresenta ao mesmo tempo sob dois pontos de vista, do mundo objetivo como (*als*) Representação e na autoconsciência como (*als*) Vontade (CACCIOLA, 1994, p. 48).

Nessa inversão de ponto de vista, Schopenhauer considera que temos um acesso direto ao nosso corpo, pelo qual se percebe que ele “é” vontade. Seguindo a perspectiva kantiana, afirma que para além da representação, só há vontade, tomada então como a coisa em si. A vontade constitui, portanto, o “outro lado do mundo”. No desenvolvimento de sua argumentação, Schopenhauer procura ampliar essa investigação, decifrando os “diferentes graus de objetivação da vontade”,

estendendo-a a todos os corpos dos quais temos representações, por meio de um procedimento analógico.

Para Alain Roger (1995, *prefácio*), é neste momento da obra, no início do Livro II de MVR, que Schopenhauer realizaria seu *parricídio*. Por analogia com a consagrada expressão platônica (*Sofista*, 241d), Roger usa o termo por entender que aqui se configura a ruptura definitiva de Schopenhauer com Kant: a cognoscibilidade da coisa em si. Parece razoável supor que Kant acusaria Schopenhauer, nos termos da *Crítica*, de transgredir os limites do conhecimento. Estaríamos então diante de um *parricídio*, como sustenta Roger? Mas até que ponto, ao identificar a coisa em si com a vontade, Schopenhauer rompe, de fato, com Kant? Pernin (1995, p. 77,78) formula esta questão e identifica a possibilidade de uma dupla resposta. Por um lado, afirmar a vontade como essência do mundo, certamente nos oferece algo muito mais conhecido e significativo do que a incógnita kantiana; mas, por outro lado, a acusação volta-se contra Kant, pois, tendo em vista que não há objeto sem sujeito, mesmo ao nomear “coisa em si” não estaria já ele tornando cognoscível o que não poderia ser?

Como se sabe, Schopenhauer “acusa Kant de não ter ‘ousado saber’ algo mais sobre o ‘outro lado do mundo’, por ter conservado o pressuposto dogmático que define a metafísica como um saber do supra-sensível” (CACCIOLA, 1994, p. 44). Isso teria impedido Kant de levar a frente o que seria a tarefa fundamental da filosofia, em relação a qual Schopenhauer não pretende renunciar. Para tanto, pretende demonstrar que “a solução do enigma do mundo tem que provir do próprio mundo; que, portanto, a tarefa da metafísica não é sobrevoar a experiência na qual o mundo se apresenta, mas entendê-la a partir de seu fundamento” (CFK, p. 95). Não é o caso, portanto, de abandonar a metafísica, mas de redefini-la. A metafísica de Schopenhauer é resultado desse esforço de “decifração do enigma do mundo” a partir de seu fundamento. Mas de que forma o filósofo pretende realizar tal empreitada? Sua resposta é precisa:

[...] só é possível a solução do enigma do mundo através do entrelaçamento, adequado e executado no ponto certo (*rechten Punkt*), da

experiência externa com a interna e pela ligação, obtida através disso, dessas duas fontes de conhecimento tão heterogêneas [...] (CFK, p. 95).

Como vimos, esse “ponto de entrelaçamento” é o corpo, que possibilita duas formas de consideração acerca do mundo. É a partir dele que se torna possível, nos termos de Schopenhauer, a solução deste enigma, que depende da articulação dessas “duas fontes de conhecimento tão heterogêneas”: a experiência externa (aquela que se constitui na relação sujeito-objeto) e a experiência interna (aquela que o sujeito tem com seu próprio corpo). A interdição kantiana a tal empreitada adviria de seu desinteresse por investigar esta mencionada percepção interna, e de sua conseqüente redução do campo do conhecimento, compreendido necessariamente como construção do intelecto³. É a partir da experiência do corpo que se torna viável sustentar a perspectiva de uma metafísica que, certamente, não poderia deixar de ser uma *metafísica imanente*. Vale lembrar que, ao elaborar algumas considerações sobre sua própria obra em *Fragments para a História da Filosofia*, Schopenhauer, destacando que o antigo dogmatismo derrubado por Kant é transcendente, afirma que seu sistema poderia ser chamado de “*dogmatismo imanente*, pois, embora seus princípios doutrinários sejam de fato dogmáticos, não ultrapassam, todavia, o mundo dado na experiência, mas apenas esclarecem *o que ele é*, já que o decompõe em suas partes componentes” (SCHOPENHAUER, 2003, § 14, p. 118).

Entretanto, como o conhecimento que temos da vontade, a partir do qual se ergue a metafísica de Schopenhauer, é indissociável do conhecimento que temos do corpo, cabe investigar melhor as condições de cognoscibilidade do que há em-si. Um elemento fundamental para Schopenhauer é estabelecer claramente que o conhecimento da coisa em si é necessariamente limitado. Seu limite é o corpo. É ele que nos introduz na fortaleza por uma via subterrânea.

³ Embora não seja propriamente nosso tema aqui, vale lembrar que, em CFK, Schopenhauer retoma e desenvolve sua crítica à teoria do conhecimento kantiana, enfatizando que sua principal divergência se relaciona com a primazia que concede ao conhecimento intuitivo. A depreciação kantiana do campo intuitivo teria como pressuposto, ainda que não propriamente declarado, o equívoco de considerar “que a reflexão seria o éctipo (*ektypos*) de toda a intuição, portanto, que todo o essencial da intuição estaria expresso na reflexão” (CFK, p. 115).

O conhecimento que tenho da minha vontade, embora imediato, não se separa do conhecimento que tenho do meu corpo. Conheço minha vontade não no todo, na totalidade, não perfeitamente conforme sua essência, mas só em seus atos isolados, portanto no tempo, que é a forma de meu corpo e de qualquer objeto. Por conseguinte, o corpo é condição de conhecimento de minha vontade (MVR § 18, p. 159).

Naturalmente, identificar a vontade, tal como podemos, com a atividade corporal, consiste em um conhecimento inteiramente *a posteriori* (MVR II, p. 299). A vontade que se manifesta imediatamente no corpo, em atos *sucessivos*, tem que estar *submetida ao tempo* (condição *a priori* desta experiência), constituindo, portanto, um conhecimento fenomênico. Schopenhauer rejeita, seguindo Kant, qualquer tipo de *intuição intelectual*, e admite, em sentido bastante diverso, uma percepção interna pela qual a vontade se revela à consciência. Esta é uma importante dificuldade, que não deve ser negligenciada: só podemos *conhecer* a vontade por sua objetivação fenomenal no corpo, através de uma experiência interna submetida ao tempo. Deste modo, fica evidente que a vontade “não é plenamente conhecida, desde que permanece uma última barreira: a temporalidade” (CACCIOLA, 1994, p. 58). Mas este é o único “caminho direto para o conhecimento daquilo que não é fenômeno, [...] mas que é aquilo que se manifesta, se torna cognoscível e se objetiva através do fenômeno, a vontade de vida (*Willen zum Leben*)” (CFK, p. 158).

Todavia, poder-se-ia perguntar ainda: por que dar o nome de “vontade”⁴ a isto que há em-si? Sem dúvida, para o filósofo, não se trata aqui de uma palavra vazia, pois nos remete a uma experiência inevitavelmente conhecida por todos, por nossa vivência do corpo. Ao nomear de “vontade” a essência de todos os fenômenos, Schopenhauer opera uma sinédoque, variante da metonímia, tomando não somente a parte pelo todo, mas a parte mais sofisticada pelo todo (Cf. MVR § 22). Todavia, enquanto *noumeno*, a vontade (ou ainda poder-se-ia dizer: isto

⁴ Vale lembrar aqui também que, para além das polêmicas sobre a tradução de *Willen zum Leben*, por “vontade de vida” ou por “vontade de viver”, filósofos como Clément Rosset, consideram mais adequado traduzir *Wille* por *vouloir* (querer), e não por *volonté* (vontade), como se tornou tradicional. Essa opção afastaria o leitor de uma concepção ordinária da ideia de vontade como um atributo da consciência – o que, de fato, não se aplica ao argumento de Schopenhauer. Cf. ROSSET, 1967, p. 26.

que há em-si a que chamamos de “vontade”) é pura liberdade incondicionada e, por isso mesmo, incognoscível em sua natureza íntima, que escapa a quaisquer condições de possibilidade do conhecimento.

Para Schopenhauer, o que precisa ser enfatizado é que “o ato de vontade é realmente apenas o fenômeno mais próximo e mais claro da coisa em si” (MVR II, p. 301). A concepção kantiana é então modificada: a coisa em si não é absolutamente incognoscível. Nesse conhecimento interior, a coisa em si está destituída de um grande número de seus véus, sem, contudo, revelar sua natureza em si. Deste modo, não poderia haver resposta para a questão: ‘o que seria a vontade fora do fenômeno?’

Mas a possibilidade desta questão mostra que a coisa em si, que conhecemos mais imediatamente como vontade, pode ter, totalmente fora de todo o fenômeno possível, determinações, qualidades que para nós são absolutamente incognoscíveis e incompreensíveis [...] (MVR II, p. 302).

Dito de outro modo: *não é possível conhecer o que a vontade é em si mesma*. Mas, se não é possível conhecer a coisa em si em sua natureza mais íntima, isto é, independentemente de seu fenômeno, então, pelo menos estritamente falando, *não é possível conhecer a coisa em si*.

Sendo assim, se retornarmos à formulação de Roger, pode-se formular que o mencionado “parricídio” precisa, no mínimo, ser tratado com bastante cuidado. Na verdade, pode-se saber algo acerca da coisa em si — sem dúvida algo muito importante — capaz de operar significativas mudanças, mas trata-se aqui muito mais de uma pista que Schopenhauer dedica-se a investigar. Partindo desta pista, põe-se a elaborar uma interpretação sobre este “outro lado do mundo” — sua decifração do enigma. Em tal percepção interna do corpo como vontade, “a coisa em si entra no fenômeno mais imediatamente, e é mais estreitamente examinada pelo sujeito cognitivo. Portanto, o processo assim intimamente reconhecido é o único que pode ser adequado para servir de base à interpretação de todos os outros” (MVR II, p. 301).

É interessante lembrar aqui da formulação de Safranski, que afirma que a filosofia de Schopenhauer deve ser compreendida como uma “hermenêutica da existência” (*Daseinhermeneutik*), entendimento sem o qual

[...] ficará anulado um dos aspectos mais importantes da filosofia de Schopenhauer – a saber, que a aproximação da realidade, tal como foi efetuada pela abordagem de Schopenhauer, ia *em busca de um significado* (*bedeutungssuchender*), ao invés de sair em busca de uma explicação (*erklärungssucheder*) (SAFRANSKI, 2011, p. 391, grifo meu).

Como vimos, esta foi a pergunta de Schopenhauer no início do Livro II: “queremos conhecer a significação destas representações”. Em seu esforço interpretativo da natureza íntima da representação, na elaboração de sua metafísica imanente, o filósofo tem como primeira estratégia a distinção da vontade enquanto coisa em si de seus fenômenos. Como afirma Vecchiotti (1990, p. 31): “a vontade como coisa em si é completamente distinta do seu fenômeno, cujas formas, ainda que se refiram à objetividade da vontade, são substancialmente estranhas à própria vontade”. A forma mais geral de todas as representações, ou seja, ser objeto para um sujeito, não pode adequar-se à vontade enquanto coisa em si, que não se encontra submetida à raiz quádrupla do princípio de razão suficiente. Naturalmente, a ela não se aplica o *principium individuationis*: não se encontra submetida a tempo e espaço — que além de serem condições de possibilidade da intuição empírica, constituem também aquilo que torna possível a multiplicidade. Pelo mesmo procedimento, tem-se que a vontade em si mesma não está submetida a qualquer *telos* ou propósito⁵, somente ela é absolutamente livre. Trata-se do caráter incondicional, sem fundamento (*grundlosigkeit*) — seja ele uma causa ou uma razão — que é próprio à vontade como coisa em si, visto que apenas os fenômenos podem ser pensados segundo relações de causalidade.

Se podemos afirmar que Schopenhauer tem uma estratégia, trata-se, acima de tudo, de depurar a vontade em si mesma de quaisquer elementos fenomenais, tendo em vista sua contraposição à representação. Por isso, pode-se dizer que “a distinção kantiana entre fenômeno e coisa em si adquire o caráter de contraprova da ausência de fundamento e da unidade e indivisibilidade da Vontade” (CACCIOLA, 1994, p. 56). É deste modo que se

⁵ A ausência de finalidade e causalidade – em última análise de qualquer Razão – própria à vontade em si mesma, está no fundamento da interpretação de Rosset sobre Schopenhauer: uma filosofia do absurdo. Cf. ROSSET, op. cit., 1967, cap. II.

torna possível afirmar que a vontade em si mesma apresentaria “atributos constitutivos”, elaborados ao modo de uma “ontologia negativa”.

Por fim, pode-se lembrar aqui que Hamlyn, em sua investigação crítica da obra de Schopenhauer, analisando a dupla significação do mundo em termos de vontade e representação, afirma que para aceitar tal argumento “precisamos, no mínimo, da premissa adicional de que qualquer coisa que não é representação é coisa em si” (HAMLIN, 1980, p. 93). Contudo, talvez não se trate propriamente de uma “premissa adicional”, mas de um pressuposto implícito ao idealismo transcendental do qual Schopenhauer se faz herdeiro, ou seja, da compreensão de que fenômeno e coisa em si são os dois lados da mesma moeda. Por outro lado, sua crítica poderia ser interessantemente encaminhada se modificássemos ligeiramente o argumento. Talvez possamos afirmar que para aceitar que seja possível configurar “atributos constitutivos” à vontade, por meio da contraposição ao fenômeno, é preciso se ter a premissa adicional de que a coisa em si, em sua natureza íntima incognoscível, é *necessariamente* distinta da representação em todos os seus aspectos, mesmo os mais profundos — o que parece constituir alguma dificuldade, tendo em vista que não se pode efetivamente conhecer a vontade em si mesma. Afinal, não poderia ter a vontade como coisa-em-si, alguma temporalidade, que não a nossa? Ou alguma espacialidade, que não a nossa? Ou mesmo, quem sabe, alguma sabedoria e propósito, que não os nossos?

Considerações finais

Schopenhauer, sem dúvida, afirmou a possibilidade de conhecer algo acerca da essência da representação, dedicou-se firmemente a refundar a metafísica de modo imanente por meio da descoberta da vontade e promoveu uma interpretação de todos os demais fenômenos a partir dela. Todavia, para pensar sua relação com Kant vale, por fim, recuperar aqui sua afirmação de que a vontade “*pode ter, totalmente fora de todo o fenômeno possível, determinações, qualidades e modos de existência que para nós são absolutamente incognoscíveis e incompreensíveis*” (MVR II, p. 302, grifo meu). Deste modo, pela análise dos argumentos aqui apresentados,

talvez seja mais adequado interrogar se, de fato, trata-se de uma boa formulação afirmar que Schopenhauer tenha cometido um “parricídio” ao modificar interdição kantiana acerca da cognoscibilidade da coisa em si.

Para Schopenhauer, Kant foi ao mesmo tempo um grande gênio e alguém a ser corrigido, foi um grande “pai” e não trilhou o caminho que ele mesmo abriu. Sua crítica a Kant é atravessada por estes tencionamentos e oscilações. Mas seja como for, para Schopenhauer nunca foi possível fazer filosofia *sem* Kant, por vezes *com* ele, por vezes *contra* ele, mas jamais em sua ausência. Parece-me difícil conceber que um filósofo com esta trajetória teria cometido “parricídio”.

Referências

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

HAMLIN, D. W. *Schopenhauer*. London/Boston/Melbourne/Henley: Routledge & Kegan Paul, 1980.

PERNIN, M.-J. *Schopenhauer*. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1995.

ROGER, A. “A atualidade de Schopenhauer” (prefácio). In: SCHOPENHAUER, A. *Sobre o fundamento da moral*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

ROSSET, C. *Schopenhauer: philosophe de l’absurde*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967.

SAFRANSKI, R. *Schopenhauer e os anos mais selvagens da filosofia*. São Paulo: Geração Editorial, 2011.

SCHOPENHAUER, A. *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Sämtliche Werke. Textkritisch bearbeitet und herausgegeben von Wolfgang Frhr. von Löhneysen. Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1986.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e como Representação*. Trad. Jair Barboza. São Paulo: UNESP, 2005. T. I.

SCHOPENHAUER, A. *O Mundo como Vontade e Representação*. (Suplementos). Trad. Eduardo Ribeiro da Fonseca. Curitiba: Editora UFPR, 2014. v.1. T. II.

SCHOPENHAUER, A. *Crítica da Filosofia Kantiana*. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

SCHOPENHAUER, A. *De la Quadruple Racine du Principe de Raison Suffisante*. Trad. F.X. Chenet. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin, Edition complète, 1991.

SCHOPENHAUER, A. *Fragmentos para a história da filosofia*. Trad. M. L. M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

VECCHIOTTI, I. *Schopenhauer*. Lisboa: Edições 70, 1990.

Recebido: 02/03/2018

Received: 03/02/2018

Aprovado: 16/03/2018

Approved: 03/16/2018