

CONSIDERAÇÕES ACERCA DA "CONSIDERAÇÃO ESPECULATIVA" NO PÓS-ESCRITO ÀS MIGALHAS FILOSÓFICAS

FRANCISCO WILLIAM MENDES DAMASCENO - Doutorando em filosofia
pela Universidade Federal do Ceará (UFC),
Professor da Universidade Estadual do Ceará - UECE.

Kierkegaard é um pensador profundo e difícil, filósofo e teólogo. Uma das características marcantes do pensamento do filósofo dinamarquês é a centralidade das questões relativas à fé cristã. Mas devemos ter cuidado com estas afirmações, aqui surge já a primeira questão para aquele que busca compreender o pensamento de Kierkegaard: o que significa dizer que Kierkegaard é filósofo ou teólogo, ou os dois ao mesmo tempo? Significa dizer que é um pensador especulativo, primeiramente como filósofo e então como teólogo. A filosofia, como sabemos, é tradicionalmente entendida como uma forma de saber radical e sistemática que busca os fundamentos últimos, e que enquanto tal, não tem por objeto próprio os fenômenos – estes são propriamente do âmbito da ciência –, mas as condições de possibilidade de todo fenômeno. Filosofar não é experimentar, é especular, racionalizar, conceituar. A teologia, por sua vez, surge como estruturação e sistematização racional da fé cristã, como arma intelectual para combater a filosofia pagã, enquanto filosofia grega e romana, ao mesmo tempo em que assimila esta mesma filosofia. Enfim, a teologia¹ consiste na dogmática religiosa cristã revestida com a roupagem do pensamento racional grego. Isto fica claro ao se analisar a própria etimologia da palavra, que expressa a ideia de uma “explicação racional acerca de Deus”, o absoluto, condição da existência.

Aqui surge nossa primeira dificuldade: Considerando a teologia segundo o modo como acabamos de definir: Kierkegaard consideraria a si mesmo um teólogo? Em relação à filosofia, e ao papel que ela, por meio dos filósofos, dá a si mesma, nenhum problema há em afirmar ser Kierkegaard um filósofo enquanto trata dos mais diversos temas – como a angústia, ética, estética e religião – de forma rigorosa, radical, e claro, especulativa. Porém, em relação à teologia, a coisa muda de figura. Para o nosso filósofo, na forma de saber que conhecemos por teologia – toda teologia é crítica ou erudita, enquanto saber racional acerca de Deus –, o conteúdo e a forma do conhecimento estão em contradição, ou melhor, são incompatíveis. O objeto pretendido pela teologia, a fé, não pode ser analisado de forma objetiva e tratado no sentido de verdade ou falsidade. Um objeto que não se submete a análises lógicas ou empíricas, e que, portanto, não pode ser julgado objetivamente. Nenhuma certeza científica, histórica ou logico-filosófica pode determinar ou acrescentar nada às questões de fé, pois essa é do âmbito

¹ O termo teologia aqui refere-se à construção conceitual, racional e sistemática da fé cristã realizada no ocidente.

do subjetivo, daquilo que está para além das certezas e da comprovação, do âmbito do “significante” que fornece sentido para aquilo que é ilusório e não existe por si (o fenômeno).

No capítulo dois da obra *Pós-escrito às migalhas filosóficas*, intitulado *A consideração especulativa*, Kierkegaard analisa a relação do conhecimento especulativo com a fé cristã. Mas o que devemos entender por conhecimento especulativo neste caso? Provavelmente toda investigação racional acerca das questões de fé, toda tentativa de sistematizar os mistérios religiosos e as experiências interiores individuais fornecendo-lhes apoios histórico-científicos ou lógico-filosóficos. E não é isso o que faz a chamada “teologia crítica ou erudita”? Que aliás é um termo redundante, pois toda teologia é crítica, ou seja, é sempre uma racionalização da fé.

O problema em relação à fé cristã consiste no fato de historicamente alcançarmos o extremo do processo de racionalização iniciado na Grécia socrática e impulsionado pelo surgimento da **teologia**, processo que visa a busca de verdades objetivas, um conhecimento que nos dê certezas que possam dar sentido à existência e justificar o nosso sofrimento, mas a partir de fatos históricos contingentes, enquanto históricos. Porém, a primeira questão a ser colocada é se tal conhecimento pode realmente ser encontrado como verdade objetiva, se tais repostas podem ser encontradas objetivamente. O processo de racionalização, que se inicia com a filosofia grega e desemboca na ciência moderna, coloniza todas as formas de pensamento e todos os aspectos da vida humana, colocando como critério de verdade o conhecimento objetivo. Deste modo, também a religião cristã, em determinado momento histórico, para garantir seu espaço, para ser aceita pelo homem moderno, científico, tem agora que fornecer tais verdades objetivas, “a gente se tornou objetiva demais para ter uma felicidade eterna” (KIERKEGAARD, 2013, p. 33), nos diz Kierkegaard. E nisso consiste o problema, na exigência, “inútil”, de se cientificizar a experiência religiosa, de tornar objetivo aquilo que é exclusivamente subjetivo. Inútil porque, para Kierkegaard, quanto mais se tenta conhecer objetivamente a fé, ou seja, quanto mais se tenta fazer da fé algo passível de ser conhecido independentemente das paixões e do que é particular a cada sujeito, de modo a ser um conhecimento passível de julgamento objetivo a partir daquilo que todos pensam ser repartido igualmente entre todos os homens, a razão, mais a fé torna-se outra coisa que não a fé mesma.

A fé, realidade do âmbito subjetivo, passa a ser julgada a partir de critérios objetivos. Os critérios que determinam quem é ou não cristão, estão no mundo, aos olhos de todos, materializados em fronteiras políticas, práticas culturais, ritos religiosos, ética profissional, etc. Todas essas coisas são réguas a partir das quais podemos medir sem sombra de dúvidas quem é ou não um verdadeiro cristão.

Contudo, uma coisa se admite: o cristianismo como dado. Admiti-se que somos todos cristãos. Ai, ai, ai, a especulação é por demais gentil. Sim, como é estranho o curso do mundo! Houve um tempo em que era perigoso confessar ser cristão; agora, é temerário duvidar de que se seja. Especialmente se esta dúvida não significa que a gente se lance num ataque violento para abolir o cristianismo. Pois isso sim daria para entender. Não, se alguém fosse dizer, simples e singelamente que se preocupava consigo mesmo, mas que daí não decorria corretamente que ele se chamasse um cristão: aí ele não seria - perseguido e executado, mas as pessoas o olhariam com raiva e diriam: [VII 38] “É realmente aborrecido o caso deste homem, que ele faça tanto barulho por nada; porque ele não pode ser igual a nós outros, que somos todos cristãos? Ele é bem como fulano, que não consegue usar um chapéu como todos nós, mas tem sempre de se apartar”. Se fosse casado, sua esposa diria a ele: “Marido, de onde te veio está ideia? Como poderias não ser um cristão? Afinal de contas, tu és dinamarquês, o livro de geografia não diz que o cristianismo luterano é a religião predominante na Dinamarca? Porque um judeu tu não és, maometano de jeito nenhum, o que mais poderia ser, então? Já fazem mil anos que o paganismo foi desalojado; portanto, sei que tu não és um pagão. Não cuidas do teu trabalho no escritório como um bom funcionário público? Não és um bom súdito numa nação cristã, num Estado cristão-luterano? Então é claro que tu és um cristão”. (KIERKEGAARD, 2013, p. 55)

Algo que parecia angustiar a Kierkegaard era o fato de ter havido, na cristandade, um esvaziamento da subjetividade e uma substituição pela objetividade na relação com o sagrado. Para falar em termos religiosos, no relacionamento com Deus, o cristão substitui o sentimento, a paixão, o medo, a esperança, enfim, a fé, por conceitos.

Substitui todos aqueles “componentes internos”, subjetivos, que o constituem como singularidade, como pessoa, sentimentos que são só seus – porque somente ele os sente daquele modo – por representações abstratas universais e que retiram o que havia de pessoal na relação com a divindade. Há, então, uma burocratização da relação entre o homem e Deus que anula a dimensão pessoal e apaixonada da relação.

Prova disso é, segundo a citação mencionada acima, o critério de julgamento pelo qual se julga o que é ou não propriamente cristão: geografia, nacionalidade, cronologia, respeito às leis civis, etc. Objetividades que se colocam igualmente para qualquer “cidadão” como “prova” da fé do bom cristão, independentemente de quais sejam as paixões ou intenções ocultas daquele que é julgado pelos olhares alheios. É claro que ninguém tem acesso aos sentimentos e intenções de qualquer outra pessoa, mas apenas aos próprios, não se pode sentir na pele do outro nem se ter acesso às intenções de qualquer outro, obviamente. Mas o problema não é esse, o problema está em, mesmo com a impossibilidade da certeza acerca das intenções e sentimentos alheios, não considerar essa interioridade oculta como a única medida capaz de determinar o que é ser cristão. E daí se não podemos determinar com certeza que ação é ou não sincera? Que boa ação é ou não genuína? De qualquer modo, tais coisas interessam legitimamente apenas a cada indivíduo em particular e ao próprio Deus, com quem a relação de fé se estabelece. Se existe um critério acerca da fé, é somente esta realidade interna inacessível para todos que não o próprio indivíduo e Deus. O conhecimento *especulativo* acerca da fé cristã é justamente a tentativa de compreender as questões de fé a partir de critérios objetivos, ou seja a partir da objetividade científica e filosófica. Porém, será isso possível? Parece-nos que, para Kierkegaard, não.

O conhecimento especulativo toma a fé como “objeto”, vejam só, como “objeto”. Esse conceito diz respeito justamente àquilo que se coloca como exterior ao sujeito e o qual o sujeito toma consciência como algo diferente de si. Poderia a fé ser entendida assim? O que nosso filósofo discorda em relação ao método especulativo da fé não diz respeito propriamente às conclusões surgidas de análises lógica-filosófica ou histórico-científicas, mas antes disso a algo anterior, nega justamente o próprio procedimento. Nega que seja possível uma investigação objetiva das verdades da fé. Pois a fé é um tipo especial de “objeto”, que se constitui na própria subjetividade mesma, na própria interioridade.

Suponhamos que este empreendimento não passe de uma quimera, e que não possa ser realizado. Suponhamos que o cristianismo seja propriamente a subjetividade, seja a interiorização, suponhamos portanto que apenas dois tipos de pessoas possam saber algo sobre ele: as que, apaixonadamente, infinitamente interessadas em sua felicidade eterna, crendo, constroem essa felicidade baseando-a sobre sua relação de crença nele, e aquelas que, com a paixão oposta (mas ainda assim com paixão) o rejeitam – os amantes felizes e os amantes infelizes. Suponhamos que a indiferença objetiva não possa vir a conhecer absolutamente nada. (KIERKEGAARD, 2013, p. 57)

Partindo de tal pressuposto, a fé somente pode ser conhecida por uma via totalmente diversa da objetiva, somente por uma perspectiva subjetiva, interior. Por meio de uma “observação para a qual seja importante que o observador esteja em um determinado estado, vale que quando não está neste estado ele não conhece nada, pura e simplesmente” (KIERKEGAARD, 2013, p. 58). O que ocorre, portanto, é uma inadequação do método em relação ao objeto. Conhecer a fé exige um “mergulho” naquilo que há de mais concreto e de mais real para qualquer sujeito, que são suas paixões e sentimentos. Essas realidade interiores possuem mais peso e consistência para o indivíduo do que qualquer representação do mundo objetivo e mais ainda do que qualquer conceito, que são puras abstrações. O conhecimento do subjetivo exige, portanto, que o sujeito torne-se “tão subjetivamente pesado quanto possível” (2013, p. 62). Pelo contrário, uma investigação especulativa, ou seja, objetiva, exige que o especulante ou investigador torne-se mais “leve”, em outras palavras, esvazie de si seu conteúdo, que é, na verdade, toda paixão e “componentes interiores” para tornar-se indiferente ao objeto e enxergá-lo apenas como conceito, como puras abstrações, universalizações sem “peso”.

Conhecer as questões de fé, a interioridade do sujeito, portanto, exige que o sujeito esteja em um determinado estado que é incompatível com a perspectiva objetiva. Assim, quanto mais o sujeito se esforça para conhecer objetivamente a subjetividade mais ele se distancia dela. Relembremos no que consiste exatamente o conhecimento objetivo: conhecer objetivamente um objeto significa concebê-lo independentemente do que ele possa ser para mim ou para qualquer sujeito particularmente. Significa

considerá-lo desinteressadamente, desvinculado de qualquer relação com minhas paixões, apetites, desejos ou qualquer dimensão subjetiva, seja em relação à minha própria subjetividade ou de qualquer outro. Ora, se a fé se define justamente por uma relação apaixonada com Deus, e que implica toda essa dimensão subjetiva, fica claro a impossibilidade de concebê-la objetivamente, isenta da dimensão subjetiva que a define propriamente.

O especulante, aquele que busca conhecimento e verdades objetivas, “considera o cristianismo como um fenômeno histórico” (KIERKEGAARD, 2013, p. 58), nos diz o filósofo dinamarquês. Em relação a essa consideração, parece-nos que para Kierkegaard essa dimensão histórica do cristianismo, que é real, não é de modo algum a mais relevante de tal acontecimento. Vejamos a seguinte passagem:

Podemos utilizar uma analogia. Tomemos um casal de esposos. Vê, o casamento deles, claramente, deixa sua marca no mundo exterior; ele constitui um fenômeno na existência (em escala menor, tal como o cristianismo, pensado em sua faceta histórico-mundial, deixou sua marca na vida toda); mas o seu amor conjugal não é um fenômeno histórico; **o fenomênico é o insignificante**, tem significado para os cônjuges apenas através do amor de cada um, mas **observado de alguma outra maneira (isto é, objetivamente), o fenomênico é uma ilusão**. [VII 41] Assim é também com o cristianismo. Isso é assim tão original? Comparado à sentença hegeliana de que o interior é o exterior, isso, certamente, é extremamente original. (KIERKEGAARD, 2013, p. 59, grifo nosso)

Agora, a refutação kierkegaardiana de um conhecimento objetivo acerca da fé se expressa de modo axiológico. Kierkegaard parece realizar uma distinção entre perspectivas que se assemelha, de certa forma, ao que fizera por exemplo, Schopenhauer e em certa medida Kant, ao afirmar que os fenômenos nada significam por si mesmos, mas seu sentido e valor tem de ser buscado em algo mais que a pura representação objetiva, espaço-temporal. Os fatos ou acontecimentos, enquanto simplesmente “fenômenos”, objetos para um sujeito, vinculam seu significado em algo

mais que a sua mera materialidade ou objetividade. Segundo a analogia citada acima, e segundo o próprio autor, “não se nega que a consideração especulativa seja objetiva” (2013, p. 59), ou seja, não se nega a realidade fenomênica do cristianismo enquanto fato histórico, mas esta é apenas a perspectiva objetiva, científica, que nos fornece apenas quantificações, relações de mutua determinação entre os objetos, enfim, apenas quantidades, números, nada nos dizem sobre o mais importante, o significado de tal acontecimento, o seu sentido, que não é histórico, pois situa-se numa outra perspectiva, num outro plano.

Há dois pontos de vista a partir dos quais as coisas se colocam para qualquer sujeito, o objetivo e o subjetivo. O ponto de vista objetivo nos fornece o conhecimento propriamente dito acerca dos objetos, nos dá as relações espaço-temporais pelas quais todo objeto é percebido e quantificado em números pela ciência ou abstraído em conceitos pela filosofia. Isto é propriamente conhecer. O outro ponto de vista, o subjetivo, nos fornece o sentido daquilo que foi conhecido. Não as razões ou o fundamento de tal acontecimento – pois estes são a explicação do conhecimento objetivo –, mas o significado que tal acontecimento implica para um querer particular, para a paixão pessoal do existente. A perspectiva objetiva é justamente o conhecimento especulativo, que obviamente é de grande importância para a vida, no que diz respeito às questões práticas enquanto possibilita ao homem entender e manipular o mundo que o cerca. Mas quando se trata do sentido da vida mesma ou das coisas particularmente, tal conhecimento nada nos fornece além de quantificações.

Honra e glória à especulação, louvado seja todo aquele que se ocupa de verdade com ela. Negar valor à especulação (embora se possa desejar que os cambistas do pátio do templo etc., sejam afugentados como profanadores) seria, a meus olhos, prostituir a si mesmo, além de ser especialmente tolo da parte de alguém cuja vida, em grande medida, conforme suas humildes condições, está devotada a serviço dela; e especialmente tolo da parte de alguém que admira os gregos. (KIERKEGAARD, 2013, p. 61)

Como percebemos, não há uma negação do pensamento especulativo quando da sua aplicação legítima, quando o objeto é outro que não a *felicidade eterna* ou a fé. Trata-se na verdade, de reconhecer, à maneira do ceticismo kantiano, as limitações da razão e do pensamento lógico. As questões de fé, aquilo que realmente conta em relação à *felicidade eterna*, não podem ser observados objetivamente, como nos diz Kierkegaard, justamente por situarem-se no extremo da subjetividade.

Quando Kierkegaard critica a pretensão de um sujeito apoiar sua *felicidade eterna*, sua fé, em verdades objetivas, ou seja, em “verdades” histórico-científicas, tornando-se assim cômico aquele que pretende, o que ele faz é afirmar a impossibilidade de um conhecimento objetivo acerca da fé, e, portanto, expor o caráter paradoxal do cristianismo, que exige a crença no eterno por meio do histórico, mas, sem no entanto exigir o entendimento racional de tal paradoxo, pelo simples fato de ser um paradoxo: “o paradoxo do cristianismo consiste em continuamente fazer uso do tempo e do histórico em relação ao eterno” (KIERKEGAARD, 2013, p. 99). A fé, neste sentido, é um mistério inalcançável para os conceitos, não havendo, portanto, nenhuma mediação possível entre a fé e a razão. Sejamos claros, no que consiste o paradoxo cristão citado pelo filósofo de Copenhague? Consiste na impossibilidade de se encontrar uma explicação racional que possa ser suficientemente aceita pela inteligência humana de como minha *felicidade eterna* depende de acontecimentos temporalmente, historicamente, situados, como a morte e a ressurreição de Cristo. Consiste em que, por mais absurdos e inexplicáveis, que possam ser aos “olhos” da razão tais acontecimentos, neles é que está a origem de toda a doutrina e fé cristã, portanto deles dependem. O paradoxo em si mesmo não é o problema para o crente. A crença de que tais acontecimentos históricos estejam necessariamente ligados à minha *felicidade eterna*, que algo temporal determine algo do plano eterno, não se constitui necessariamente em um problema para fé, desde que se aceite que nenhuma sistematização conceitual acerca de tais coisas é possível, desde que se aceite que entre fé e razão não há sistema algum capaz de produzir uma síntese que concilie tais realidades subjetiva e objetiva.

Não há transição direta entre verdades históricas ou objetivas e a fé, não há ponte possível entre razão e fé, daí porque a decisão implicar um *salto* – termo utilizado por Lessing e Kierkegaard. “Lessing disse que verdades históricas contingentes nunca podem se tornar uma demonstração de verdades racionais eternas; e também (p.83)

que a transição, pela qual se quer construir sobre uma informação histórica uma verdade eterna, é um salto (KIERKEGAARD, 2013 p. 97)”. O salto a que se referem Kierkegaard e Lessing é o momento em que um homem “decide” crer. Nas palavras de Kierkegaard “o salto é a categoria da decisão” (KIERKEGAARD, 2013, p. 103.). Mas esse “decidir” nada tem a ver com a escolha deliberada, feita a partir das ponderações racionais. Como deixa claro nosso referido filósofo, em cada escolha a razão executa sua função, o de ponderar, pesar os prós e contras de cada possível opção, colocar, por meio da imaginação, diante dos olhos do sujeito, as possíveis vantagens e desvantagens de um caminho escolhido. Entretanto, quem é na verdade o juiz interno que decide entre as opções que são vislumbradas? Não a razão, pois sua função é calcular, pesar, quantificar as opções para que a subjetividade decida. Contudo, a decisão não diz respeito ao quantitativo, decidir não é realizar operações lógicas ou matemáticas, estas apenas auxiliam a decisão mas não decidem. A decisão é do âmbito do subjetivo, um plano completamente diferente do lógico. Decidir é passar a crer, e para tal não há nenhuma transição do quantitativo para o qualitativo. Entre “decidir” e “crer” não há uma relação de fundamento a consequência – como diria Schopenhauer em relação a “querer” e “agir” –, pois ambas são uma e a mesma coisa. Aquele que decide pela fé já crê no ato de decidir. O que o levou a isso pouco importa, que seja algo construído e reforçado dia a dia, pouco importa, o fato de que seja uma construção crescente por meio de esforço não implica que a fé seja um produto de cálculos e ponderações racionais, pois o que decide, sempre, é a subjetividade, aquilo que não se explica por meio de relações causais, que é, portanto, sem fundamento, sem sentido justamente por ser a instância a partir da qual tudo recebe seu sentido. A subjetividade é o significante que fornece sentido ao insignificante, para falar como Kierkegaard.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

SCHOPENHAUER, Arthur. **A arte de conhecer a si mesmo**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2009.

_____. **O mundo como vontade e como representação**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Unesp, 2005.

_____, **A arte de ser feliz**. Tradução Marion Fleischer. São Paulo: Martins Fontes, 2005a.

_____. **El mundo como voluntad y representación II**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Editorial Trota S.A., 2005b.

_____. **Fragmentos para a história da filosofia**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Iluminuras, 2003.

_____, Arthur. **Aforismos para a sabedoria de vida**. Tradução Jair Barbosa. São Paulo: Martins Fontes, 2002a.

_____. **Los dos problemas fundamentales de la ética**. Traducción Pilar Lopéz de Santa Maria. Madrid: Siglo XXI de España Editores S.A., 2002b.

_____. **O mundo como vontade e representação**. Rio de Janeiro: Contraponto, 2001a.

_____. **Sobre a filosofia universitária**. São Paulo: Martins Fontes, 2001b.

_____. **Metafísica do amor/metafísica da morte**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Crítica da filosofia kantiana**. Trad. Maria Lúcia M. O. Cacciola. São Paulo: Nova Cultural Ltda. 1999.

_____. **De la cuádruple raíz del principio de razón suficiente.** Traducción Leopoldo-Eulogio Palácios. Madrid: Editorial Gredos S.A., 1998.

_____. **Parerga y paralipomena II – Escritos filosóficos menores. Parte I- Volume II.** Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997.

_____. **Parerga y paralipomena I – Escritos filosóficos menores. Parte I Volume I.** Traducción Edmundo González Blanco. Granada: Editorial Agora, 1997a.

_____. **Sobre o fundamento da moral.** Tradução Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Martins Fontes, 1995.

BACELAR, Kleverton. Sobre a quarta motivação na psicologia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer.** João Pessoa: Ideia, 2010.

BARBOSA, Jair. **A decifração do enigma do mundo.** São Paulo: Moderna, 1997.

_____. **A metafísica do belo de Arthur Schopenhauer.** São Paulo: Humanitas, 2001.

BRUM, José Thomaz. **O pessimismo e suas vontades.** Rio de Janeiro: Editora Rocco Ltda, 1998.

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

CHEVITARESE, Leandro Pinheiro. **A ética em Schopenhauer: que “liberdade nos resta” para a prática de vida?** Rio de Janeiro, 2005. Doutorado em Filosofia, Pontifícia Universidade Católica do Rio de Janeiro.

KANT, Immanuel. **Crítica da Razão Pura.** São Paulo: Abril Cultural, 1980.

_____. **Fundamentação da metafísica dos costumes.** Tradução Paulo Quintela.

Lisboa: Edições 70, 1997.

KIERKEGAARD, Soren A. **Pós-escrito às migalhas filosóficas**. Petrópolis-RJ: Editora Vozes, 2013.

MATTOS, Andréia Andrezza Lopes. Schopenhauer e a metafísica da dor. In: **CADERNOS FILOSÓFICOS**. UECE, v.5, n.1. Fortaleza, 1990.

NIETZSCHE, Friedrich,. **Genealogia da moral**. Tradução Paulo Cesar de Souza. São Paulo: Companhia das letras, 1998.

PASCAL, Georges. **Compreender Kant**. Tradução Raimundo Vier. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

RAMOS, Flamarion Caldeira. Religião e crítica da religião na filosofia de Schopenhauer. In: REDYSON, Deyve. **Arthur Schopenhauer no Brasil: em memória dos 150 anos da morte de Schopenhauer**. João Pessoa: Ideia, 2010.

RODRIGUES JÚNIOR, Ruy de Carvalho. **Schopenhauer: uma filosofia do limite**. São Paulo, 2011. Doutorado em Filosofia, Universidade Católica de São Paulo.