

## SCHOPENHAUER CRÍTICO DE KANT<sup>1</sup>

William Caldwell

O que desejo intentar nesse artigo é filtrar qualquer coisa que deva parecer valiosa na crítica de Schopenhauer à filosofia kantiana. É tema de acordo comum que o lugar de um filósofo pós-kantiano deve ser mais ou menos determinado pela sua atitude frente a Kant, mas meu objetivo aqui é menos explicar Schopenhauer através de suas opiniões sobre Kant, do que o kantismo através de Schopenhauer, embora seja difícil buscar fazê-lo, do que esquecer que Schopenhauer aclamou ser o único verdadeiro sucessor de Kant na filosofia.

É importante lembrar que o primeiro ensaio publicado por Schopenhauer (1813) apareceu apenas sete anos depois da Fenomenologia do Espírito [*Phänomenologie des Geistes*] de Hegel, e sua obra principal (O mundo como vontade e representação, 1819) um ano depois que Hegel começou suas influentes lições em Berlim.

Schopenhauer, de fato, nasceu um pouco tarde para ter atualmente sentido a febre da agitação filosófica que caiu entre 1795, o ano de surgimento da Doutrina da Ciência [*Wissenschaftslehre*] de Fichte, e 1804, quando Hegel divergiu de Fichte e Schelling numa linha de pensamento própria, terminando na publicação de sua Fenomenologia.

Seu primeiro instrutor na filosofia foi G. E. Schulze, o crítico cético de Kant, de quem, talvez, ele possa ter parcialmente absorvido que de alguma forma a visão superficial da filosofia kantiana, prevaleceu entre seus primeiros críticos e defensores como principalmente uma nova espécie de idealismo, com um dogmatismo inconsequente na teoria da coisa em si; e sua primeira introdução formal ao movimento especulativo da primeira década desse século [XIX] foi através das lições de Fichte, que ele ouviu quando tinha vinte e três anos na Berlim de 1811 – a Doutrina da Ciência mostrou-se para ele lamentavelmente como colocou uma “*Wissenschaftsleere*”<sup>2</sup>, e a filosofia de Hegel “uma aplicação monstruosa da prova ontológica”.

<sup>1</sup> *Schopenhauer's criticism of Kant*, foi originalmente publicado em 1891 pela *Mind: a quarterly review of psychology and philosophy*. Vol. XVI, no. 63 [N. T].

<sup>2</sup> Trocadilho alemão com a palavra “*lehre*” [doutrina] e “*leere*” [vazio], significando, portanto, nesse contexto, “ciência [*Wissenschaft*] - vazia” [N. T].

Isso é mais do que o suficiente para criar em muitas mentes um profundo início preconceituoso contra Schopenhauer; mas quando por alguns, se tiver interesse nos outros dois filósofos oitocentistas que ficaram fora no sentido do longo rol do pensamento cuja influência foi o sistema de Hegel – digo Herbart – não é incomum procurar desvirar o lado teórico das raízes da filosofia schopenhaueriana.

1. Schopenhauer foi feito pela metade por Kant; a malha de sua filosofia é tecida através do kantismo, e amiúde, e novamente ao longo de seus escritos encontramos distintamente tais tópicos kantianos como a coisa em si, conhecimento *a priori*, idealismo, númeno, liberdade, etc., discutidos *in extenso* como partes de seu próprio sistema. Ele escreveu, além do mais, uma explícita “crítica da filosofia kantiana”, como imediato apêndice e necessária introdução de sua principal obra; e nos *Parerga e Paralipomena* [Ornamentos e suplementos] encontramos uma concisa e eminente legível seção chamada *Noch Einige Erläuterungen zur Kantischen Philosophie* [Algumas elucidaciones posteriores sobre a filosofia kantiana].

Seu ponto de cisão considerando a obra de Kant é, a primeira parte da *KrV* [Crítica da razão pura], a “Estética [transcendental]”; e ele prefere acessar Kant pela primeira edição da *KrV*, onde o idealismo de Kant é estabelecido mais sem reservas e de um só golpe do que na segunda edição. É sua convicção, ele diz forçado depois de anos e repetido estudo de Kant, que a única descoberta real de Kant foi que espaço e tempo são conhecidos por nós *a priori*; e que, gratificado por isso, desejou persuadir pelo mesmo veio de pensamento ulterior, seu amor pela simetria arquitetônica proporcionando-o a pista.

O único elemento de valor que Schopenhauer encontra na “Analítica” é o princípio de causalidade, o qual pensa Kant tê-lo dado mais simples consideração; tudo mais é para ele mera confusão e superficialidade.

A “dialética” representa para ele o lado negativo da filosofia crítica, que ele aceita como uma perfeitamente conclusiva parte da obra, apesar de não acreditar que as antinomias exibam uma dialética natural da razão, ou que as três ideias de Kant sejam de todo ao mesmo nível; também aqui, ele pensa que Kant devia ter provado este caso de forma mais simples. Com essas perspectivas não estamos surpresos em ouvir

Schopenhauer chamar os *Prolegomena* do mais belo e compreensível de todos os escritos de Kant.

Na ética ele acredita que Kant rendeu o serviço imortal de mostrar de “modo deveras especial” (que é pela atribuição da liberdade *numênica* para o homem, compensar sua determinação fenomênica necessária), “que o reino da virtude não é deste mundo”, embora na *KpV* [Crítica da razão prática] seja apenas a aplicação para a ética de princípios já alcançados na esfera da razão pura. Na *KU* [Crítica da faculdade do juízo] ele encontra contidos os defeitos característicos de toda filosofia de Kant – o começo pelo indireto ao invés do conhecimento direto; neste caso, o início do juízo do belo ao invés da percepção do mesmo.

Por último, a crítica do juízo teleológico só mostra que a *KrV* já mostrou – vale dizer, a subjetividade do que devemos chamar categorias ontológicas: teleologia comete o erro egrégio de primeiro tratar o mundo das coisas como um mundo das coisas-em-si-mesmas e depois de aplicar categorias (que são subjetivas) para sua determinação.

A estética de Schopenhauer tem sua raiz em Platão; a doutrina platônica das ideias constitui a outra metade da filosofia de Schopenhauer – a trama, de fato, da qual a teoria kantiana da forma e matéria do conhecimento deve ser ditos, constituírem a rede. Sua crítica, deste modo, da primeira metade da *KU* de Kant, até onde possa ser considerada como um resultado do platonismo, não me concerne aqui. Sua crítica da *KpV* é tão diretamente conectada com sua própria filosofia para ser inserida sumariamente. Procedo, portanto, para deslindar criticamente a caracterização geral de Schopenhauer dos temas da filosofia kantiana, e devo, por conseguinte examinar ao lume, em ordem, a “Estética”, a “Analítica”, e “Dialética”, e a descoberta mestra da *KrV*.

2. A principal tendência da filosofia kantiana, de acordo com Schopenhauer, é estabelecer “a total diversidade do real e do ideal”. O ideal, Schopenhauer explica<sup>3</sup>, é a “visível, aparência espacial com as qualidades que são percebidas nele; o real, ao contrário, é a coisa em si mesma, independente de ser representada na cabeça de outro ou de si mesmo”. O grande mérito de Kant é ter separado o fenômeno da coisa em si provando que entre nós e as coisas sempre fica o intelecto. A descoberta copernicana de

---

<sup>3</sup> *Werke* (1888), v. 91.

Kant é aptamente indicada por Schopenhauer nas palavras<sup>4</sup>: “Antes de Kant estávamos no tempo; agora o tempo está em nós”, e assim por diante.

Disto é óbvio que Schopenhauer aceita as consequências negativas da filosofia de Kant bem como a positiva; não podemos conhecer a coisa em si, porque como Kant mostrou, as leis que governam os fenômenos não podem ser usadas para deduzir e explicar a existência em si mesma. Schopenhauer não se dedica a crítica da noção de coisa em si; a coisa em si é para ele a realidade subjacente e determinando o mundo da experiência, e, enquanto tal, uma entidade real e não hipotética. Ele nunca permite a si mesmo a falar no plural, como Kant faz, e então mantém constantemente num ponto de vista monista.

O reconhecimento da coisa em si é parte do grande serviço de Kant à filosofia e Schopenhauer denuncia nos termos mais veementes a tentativa de Fichte para estabelecer uma filosofia sem a coisa em si, e também a tentativa de Schelling na *Identitätsphilosophie* [filosofia da identidade] em fundir o ideal junto ao real após a expressa separação de Kant dos dois. “Certamente de nenhum modo”, ele diz, “a admissão da coisa em si por trás das aparências, do núcleo real entre tão diversas cascas, é irreal; de fato a negação disto seria absurdo; apenas no modo pelo qual Kant introduz tal coisa em si e busca reconciliá-la com sua filosofia foi falho”. A última parte desta sentença é mais importante pelo propósito do que a primeira. Isso concerne ao método de Kant, contra o qual Schopenhauer direciona com força completa sua crítica.

Algumas palavras sobre essa declaração geral da obra de Kant. A tendência da filosofia de Kant é geralmente admitida por ser dúplice; por reivindicar ou justificar o conhecimento, e por limitá-lo. A representação que Schopenhauer se refere mais ao segundo ponto do que ao primeiro, deve amplamente ser dito por verdadeiro disto: Kant disse e mostrou que não temos conhecimento das coisas-em-si-mesmas, e ele numa declaração pública repudiou a proposta de Fichte de dispensar a função da coisa em si - embora fosse meramente limitativa.

O idealismo de Kant, Schopenhauer deveria ter lembrado, foi um meio para um fim, isto é, a justificação do conhecimento: estávamos impedidos de predicar a conexão necessária dos elementos da experiência, porque as formas do conhecimento (e também

---

<sup>4</sup> *Ib. i. 502*

as afecções dos sentidos) eram subjetivas. Assim pode ser duramente dito que Schopenhauer posicionou completamente o desvio da filosofia de Kant.

Claro que é importante ter o lado negativo da *KrV* enfatizado como Schopenhauer o fez, porque pode nos inclinar a procurar outras provas das entidades que são dispostas na “Dialética”; apenas, toda a força do lado negativo da *KrV*, e consequentemente de qualquer filosofia que é construída em cima, poderia ser nulificada se pudesse ser apresentado que a coisa em si não é uma parte integral da filosofia crítica; que, em particular, a limitação do conhecimento para a experiência pode ser colocada num sentido que não envolve a ideia da coisa em si.

Agora, penso poder ser mostrado que a coisa em si não é uma parte integral no sistema de Kant na maneira pela qual Schopenhauer pensava que era – um tipo de substrato incorporando a realidade num mundo fenomênico – embora ainda um elemento incidental para o sistema por outra razão. O que esta outra razão é, me parece não vir da solução de Schopenhauer para a coisa em si, como devemos esperar, mas de sua crítica do método no qual ele diz Kant ter sacado a coisa em si.

Passo, então, ao que Schopenhauer diz sobre o método de Kant, como mais importante para meu presente propósito do que suas opiniões sobre os atuais resultados de Kant. Só lembraremos que da “Estética” da *KrV* Schopenhauer apreende o idealismo/idealismo-subjetivo; era apenas natural, desta forma, que ele poderia desejar por uma coisa em si, pela qual ele poderia puxar a si mesmo para fora dessa filosofia parcial.

3. O princípio fundamental do método kantiano Schopenhauer considera ser o ponto de partida do conhecimento reflexivo indireto: filosofia é para Kant uma ciência de conceitos, enquanto para ele é uma ciência em conceitos. Isso expressa que Kant encontra nos conceitos a matéria da filosofia, enquanto ele encontra nos conceitos a forma da filosofia – filosofia sendo uma afirmação conceitualizada ou generalizada do conteúdo de nosso conhecimento. A senda seguida por Kant, começando pelo ponto de vista do conhecimento abstrato, para encontrar os elementos predominantes originados do conhecimento intuitivo também, foi errônea.

Esta é a primeira acusação de Schopenhauer contra Kant; a segunda é que Kant teve o princípio fundamental de seu método apenas muito imperfeitamente presente em seu espírito, e que consequentemente temos que chegar a isso somente por uma

conjectura até depois de um estudo minucioso de sua filosofia. Isso é realmente mais uma limitação da primeira acusação do que uma subtração dela, como parece ser num primeiro olhar; todos os estudantes, de fato, encontram dificuldade em adotar definitiva e persistentemente uma linha de interpretação de Kant. A importância da acusação principal de Schopenhauer, entretanto, interessa a alguém mais do que sua verdade ou erro parcial.

No prefácio da primeira edição da *KrV* Kant diz que sua tarefa é responder à questão do quão longe a razão<sup>5</sup> pode ir sem o material representado e o auxílio fornecido pela experiência. No ensaio *Vom dem Ersten Grunde des Unterschieds der Gedenken im Raume*<sup>6</sup> ele chama o espaço de conceito fundamental (*Grundbegriff*)<sup>7</sup>. Kant, assim, parece pensar que pode a partir de uma certa concepção formal ou abstrata produzida por ele de uma análise abstrata de nossas representações, e questões sobre o valor que tais *abstracta* [conceitos abstratos] tem para o conhecimento.

Na *KrV* ele fala das categorias como puros conceitos do entendimento que fazem o conhecimento possível: “se removo todo pensamento<sup>8</sup>” (através das categorias), ele diz, “do conhecimento empírico, não permanece absolutamente nenhum conhecimento de um objeto, mas através de meras intuições nada mesmo é pensado”, esse aforismo, de acordo com Schopenhauer, contém todos os erros de Kant numa casca de noz.

Kant coniventemente desviou o olhar da percepção e, considerando o lado abstrato do conhecimento ao lado dos conceitos abstratos, indica que uma *intuitus originarius* [intuição primitiva], uma inteligência que poderia prover de si mesma a matéria empírica para preencher seus conceitos, poderia ser uma explicação completa do conhecimento; só que, como ele não acreditava que poderia nos colocar no ponto de vista de tal inteligência, ele se recusou a usar um sujeito absoluto em sua filosofia, e declarou que o uso de Fichte de tal hipótese é contrário ao espírito da filosofia crítica. Igualmente menos, ele assegurou, podemos saber de um objeto absoluto, pois, do lado da percepção, um objeto deve ser condicionado por nossas faculdades, de modo que possamos conhecê-lo.

---

<sup>5</sup> *Werke (Hartenstein), ii. 67.*

<sup>6</sup> ‘Sobre o primeiro fundamento da distinção de direções no espaço’, é um escrito pré-crítico (1768) de Kant [N. T].

<sup>7</sup> *Ib. iii. 122. 3*

<sup>8</sup> *Ib. il 82.*

Kant, foi, todavia, deixado com a coisa em si. O que Schopenhauer diz sobre isto, é que Kant buscou a coisa em si – buscou a explicação final da experiência nas abstrações do conhecimento – procurou construir uma filosofia a partir de puros conceitos, e que, só porque ele adotou esse caminho de procedimento, ele falhou em resolver o problema da filosofia, tendo a coisa em si abandonada em suas mãos. O próprio fato que Kant deixou com a coisa em si – com uma incógnita, diz – provou para Schopenhauer que a senda da reflexão abstrata estava fechada como a senda da filosofia.

Outros em seu tempo, ele pensava, ensinavam ir além a tal caminho [“Não se conhece a coisa em si!” diz Hegel; “ao contrário, não há nada que conheçamos tão facilmente!”], e Schopenhauer absolutamente recusa a dar crédito para quaisquer resultados até mesmo com a possibilidade de verdade porque ele acreditava que o caminho seguido por eles “pairava no ar”.

Schelling ao invés de dizer que conhecia Deus pela “intuição intelectual” poderia ter feito melhor pelo público se tivesse dito que encontrou uma nova divindade; porém, na verdade, a divindade dos pós-kantianos geralmente é completamente diferente da divindade dispensada dos tribunais do conhecimento pela *Aufklärung* [Esclarecimento, iluminismo].

O problema atual de Kant na *KrV* é responder à indagação se a metafísica é possível como ciência. Por metafísica ele se refere, como nos diz nos *Prolegomena*, não ao conhecimento físico, mas o conhecimento além da experiência, a fonte e princípios do conhecimento jamais derivados da experiência, mas do puro entendimento e da razão pura. A possível analogia da filosofia com a matemática foi uma habitual e favorita de Kant: cada uma parecia basear-se em conceitos; só a matemática tinha a vantagem de construir seus próprios conceitos, e de constituir a si mesma uma ciência.

Poderia a tendência espiritual (*metaphysica naturalis*) ser justificada para um corpo de uma verdade especulativa real? Para resolver essa questão, Kant propôs a si mesmo a preliminar *KrV* para descobrir se há quaisquer conceitos puros válidos no espírito (ele já tinha razão para acreditar que havia), e, se sim, o que eram: ou seja, Kant esperou resolver sua questão ulterior ao mostrar o conhecimento *a priori* que o espírito poderia legitimamente vindicar.

É importante, como o Prof. Riehl (apesar do curso com um alvo ulterior bem diferente) em *Philosophischer Kriticismus*, associar o problema da *KrV* com o problema geral que está por trás dele na mente de Kant. Sabemos a solução da *KrV*. Categoricamente, é uma negativa: não há conhecimento fora de meros conceitos: temos, é verdade, certas formas puras e conceitos em nosso espírito, mas eles se referem apenas à experiência sensorial, a qual, pelo menos, não fazemos (mas que esperar por ela). A tábua dos conceitos puros do entendimento com seus apêndices, e o juízo como uma chave para o conhecimento, mensura a contribuição positiva de Kant para a filosofia.

A teoria da *KrV* como Riehl denota, é, antes de tudo, uma lógica. Schopenhauer praticamente entende isso, porque ele faz a *KrV* ser concernida principalmente com conceitos ou entidades lógicas. Ele poderia garantir também, que o método de Kant pode ser traçado até na “Estética”, a qual ele exalta tão elevadamente.

Mas de onde vêm esses puros conceitos? Conceitos, é evidente, devem residir no espírito; conseqüentemente, a doutrina kantiana da unidade transcendental da autoconsciência. Aqui se levanta de uma só vez a dificuldade, e daqui irradia diferentes linhas de interpretação de Kant. A autoconsciência da qual fala Kant, é o sujeito psicológico? Então Schopenhauer, por exemplo, diz a Kant que há experiência sem as funções do pensamento. Adiante, se as categorias são fornecidas pelo sujeito cognoscente para a experiência, não podem ser consideradas, exceto por alguma hipótese artificial ou outra, como determinações reais das coisas.

Se, por outro lado, a autoconsciência é o sujeito metafísico (como Green diz), o sujeito em geral correspondente ao objeto geral, então Kant simplesmente mostrou, só que de uma maneira infinitamente mais penetrante do que Berkeley, que o objeto implica um sujeito. Ele abre a porta para as especulações de Fichte, que fugiu com o sujeito transcendental e dele fez Deus; e para Hegel, que trata assim, as categorias como conceitos objetivos. Além disso, afirmar que o mundo, como objeto, implica um sujeito, é só um modo particular de declarar a verdade geral que um termo de uma relação implica a outra; diferença implica identidade, análise em síntese, e assim vai.

Mas esse tipo de análise não é explicação real de qualquer coisa; mostra, é verdade, o quanto o realismo dogmático é impossível, porque um gênero de dogmatismo — isto é, uma crença só no objeto — pode ir de encontro a um anti-dogmatismo, idealismo subjetivo.



O teórico que isola a relação do todo concreto do fato deve por habilidade dialética mostrar o quanto ele é compelido no pensamento a passar através de uma infinidade de outras relações abstratas para corrigir sua primeira abstração. Ao fazer isso, ele mostra, o caráter conectivo e conectado ao tecido do mundo, qualquer que seja, porém é eclipsado no desafio especulativo pelo panteísta com seu ponto móvel de indiferença (o *quaetenus consideratur* de Spinoza) como o centro do mundo, e sua negação de toda diferença e relação.

Hegel deve ter começado a lógica com qualquer categoria ao invés do puro ser – identidade e diferença, vale dizer, a qual Platão se inclina a considerar como a abstração culminante do pensamento e deduz assim todas as outras.

Mas, circundante a questão da fonte das categorias, deixe-nos simplesmente tomá-las como a descoberta da *KrV*, e nos concentrarmos mais com o que elas são do que de onde elas vieram; para assentar isso devemos assentar a questão da origem da fonte. Schopenhauer, na contenda contra a concepção abstrata de Kant, auxilia no desembaraço do véu da confusão que a natureza do conhecimento foi jogada pelo próprio Kant nas categorias do entendimento.

O principal desvio do criticismo, isto é, ataca as próprias raízes da ideia kantiana de metafísica como ciência dos primeiros princípios, e levanta uma questão anterior aquela mais geral de Kant. Kant perguntou a si mesmo se a ciência dos conceitos era possível. Schopenhauer nos propõe uma pausa antes da questão, com uma anterior – Que tipos de conhecimento podemos esperar, ou obter através de meros conceitos – e observa a natureza de alguns conceitos puros de Kant. Como essa acusação se aplica a diferentes seções principais da *KrV*?

4. Enquanto devemos concordar com Schopenhauer que a “Estética” é suficiente para imortalizar o nome de Kant, distinguimos objeção para assim chamada única descoberta de Kant. Kant professa ter sido acordado de seu sono dogmático por Hume, e, como a dificuldade principal de Hume era em referência a causalidade, é evidente que a descoberta do caráter *a priori* da causalidade – e, de fato, da sistemática tábua de categorias – deve pelo menos ter sido tão importante para o próprio Kant como sua tenra descoberta (provavelmente mais cedo que 1768) sobre tempo e espaço. Ainda, o modo como ele pensa o espaço e o tempo como inteiros *a priori* provavelmente teve alguma influência sobre sua argumentação sobre as categorias.

Pareço encontrar na “Estética” a mesma tendência para a abstração, a abstração conceitual, que ataca Schopenhauer tão especialmente no caso da “Analítica”, com a dedução das categorias. O ponto da “Estética” é, destarte, de extrema importância. É algo difícil, certamente, representar o sentido de Kant. Vimos acima que algures ele denomina o espaço um conceito fundamental; na *KrV* ele tende a chamá-lo percepção pura ou intuição. Essa vacilação é inevitável e bem fundada; em senso estrito, o espaço não é nem conceito puro ou intuição pura, embora seja em parte conceitual e em parte perceptual.

Espaço não é um conceito; apesar de, o espaço que pensamos ser um todo – uma esfera como Kant apontou – o espaço que vemos, ao contrário, não é um todo, pois não podemos falar em ver uma coisa quando não há a possibilidade de ver duas. O espaço não é uma percepção; para nunca vermos extensão de espaço além de, digamos, extensão de massa, extensão colorida e assim por diante.

Assim, podemos negar que o espaço é uma coisa em nossas cabeças ou fora delas. É uma forma — isto é, uma percepção abstrata; não pode ser localizado em nenhum lugar: por espaço queremos dizer extensão espacial. O espaço de Kant é, em geral, o espaço conceitual, uma esfera inteira – isto é, uma ficção de pensamento ou concepção. Longe de tornar possível o conhecimento, esse tipo de espaço torna impossível: pois, se nos permitirmos transformar, em concepção, as formas de experiência em coisas em si mesmas ou entidades absolutas, apresentamos vários universos para consideração em vez de uma.

Schopenhauer, por exemplo, tomou o espaço de Kant como o encontrou e se envolveu sem encontrar, logicamente, uma maneira de sair dele; e, verdadeiramente, se houver espaço na minha cabeça, não há como escapar minha cabeça: o mundo é, do primeiro ao último, um *Hirn-gepenst* [espectro cerebral].

As especulações da geometria transcendental também se baseiam na mesma visão errônea e impossível do espaço como uma coisa completa em si mesmo; são, de fato, uma peça dogmática do realismo físico em geral, que Kant – como sua duradoura contribuição para a soma do conhecimento humano – completamente destruído. Infelizmente, Kant, ao destruir o realismo físico, caiu no Cila do Realismo Idealista ou Idealismo dogmático.

Kant praticamente diz ao físico realista que em seus átomos, e seu vazio, e assim por diante, ele está manipulando muitas ficções mentais: apenas, é totalmente errado pensar que depois de Kant existia, sempre que apropriado, uma ideia metafísica ou concepção, no lugar da entidade física do cientista. O idealista é culpado de fazer abstrações tanto quanto o realista dogmático é – e, talvez, ele seja o culpado; ele, também, como o realista, povoa o mundo com coisas em si – uma espécie de deuses epicuristas, que podem ser deixados em segurança para desfrutar a serenidade de seu repouso além da *moenia mundi* [muralhas do mundo].

Não estou procurando aqui usar novamente o argumento de Locke contra os princípios inatos ou *a priori*, embora penso com Schopenhauer que, diz Fichte e Schelling, na interpretação de Kant em geral, mais uma vez e novamente falam como se Locke nunca tivesse escrito. Desejo protestar contra as categorias sendo tomadas por concepções ou puros conceitos (que entram na experiência para condicioná-la): Kant, isto é, não descreveu o espaço de uma percepção real, mas o espaço da abstração – puro espaço, que é puro nada.

5. É da “Lógica” da *KrV*, que a crítica de Schopenhauer é material e formalmente mais radical. Deixe-me sublinhar suas posições. Ele dá um trato nas funções do ânimo, rejeitando por completo as faculdades distintivas de Kant: ele associa faculdade do entendimento mais com o sentido e a categoria de causa com o espaço-temporal ou construção perceptual do mundo, e afirma das outras onze categorias serem mais janelas cegas colocadas em um esquema pelo amor de Kant à simetria; e, em segundo lugar, ele afirma do trato da razão de Kant ser completamente falso, e substitui sua própria doutrina da coisa em si pelas três ideias da razão pura de Kant.

Como para a psicologia kantiana das faculdades, poucas pessoas, certamente, vão procurar defendê-la. Schopenhauer não fomenta guerra contra psicologia das faculdades enquanto tal, como Herbart fez; ainda devemos considerar sua redução de todas essas faculdades para manifestações de um fato mental supremo como um passo nessa direção, para ser associada à redução de Herbart do processo mental a representações e relações de representações [*Vorstellungen*]. [A quádrupla raiz e o *Lehrbuch* [Livro-didático [de Herbart], surgidos no mesmo ano, 1813.] Schopenhauer, por exemplo, na Quádrupla raiz fala sobre entendimento, razão e sensibilidade como “correlatos subjetivos” de certas representações.

Claro, ele toma a licença ordinária para falar das funções anímicas sob nomes separados. O entendimento com ele diz respeito não ao pensamento, mas somente na construção espaço temporal do mundo como um objeto da percepção, e é comum aos homens e os brutos; sua função principal não é operar a “complicada maquinaria” das doze categorias, mas simplesmente de projetar e dispor os dados dos sentidos a uma ordem causal no tempo e espaço; Causalidade é a única categoria. A faculdade que pensa os objetos é a razão, a faculdade dos conceitos. Uma ou duas observações sobre esse trato do entendimento:

a) Parece de uma vantagem distinta ter a experiência sensorial marcada pelo conhecimento reflexivo. Não é fácil descobrir claramente o que Schopenhauer quer dizer por entendimento; seu equivalente na *KRV* poderia provavelmente ser a síntese da imaginação, uma construção esquemática dos dados da percepção para uma ordem objetiva. É assinalado por ele aos animais bem como ao humano, porque eles também têm um conhecimento perceptual do mundo, e deve, deste modo, ser creditado com a coordenação sintética dos dados dos sentidos que isto implica.

Assim para ajudar a trazer à tona o fato de que unidade sintética da apercepção de Kant não é necessariamente uma operação intelectual distintiva, mas, em primeira instância, uma coordenação de elementos da experiência sensorial em relação à unidade do sujeito psicológico. Ninguém sabe se Kant pensa o animal igual ao ‘eu penso’ de sua apercepção, mas alguém dificilmente pode imaginá-lo negando a eles o conhecimento perceptual, este último é certamente possível sem conceitos.

O ‘eu penso’, em resumo, é um fato de consciência maior da reflexão do que a apreensão sintética dos dados do sentido ou experiência orgânica; animais, por exemplo, certamente possuem o último, mas evidentemente não tem o primeiro. A síntese associativa de suas experiências comuns para todos os seres percipientes é a coordenação de elementos de um movimento orgânico em série com os elementos da afecção sensorial.

Isto é o que Schopenhauer no fundo quer dizer por construção espaço temporal dos dados da experiência efetuado pela ação do entendimento na sensibilidade.

b) Chamando essa síntese de obra do entendimento, Schopenhauer parece estar tanto indevidamente intelectualizando a percepção – uma coisa que objeta em Kant – quanto estar degradando o entendimento fazendo o subserviente à percepção.

Para a intelectualização da percepção, ele deve justificar seu uso da palavra entendimento ao manter que não temos razão para restringi-lo a doar meramente a coordenação consciente e segregação dos dados da experiência para a exclusão do processo inconsciente da relação que deve ter sido precedida; e quanto à degradação do entendimento um ser será encontrado ao final justamente naquele grau necessário e adequado ao desempenho de suas funções de preservação e longevidade da vida.

Kant é verdade, distinguiu três aspectos de sua síntese, e sua distinção tem valor. Ao apontar, em primeiro lugar a síntese da apreensão, que é simplesmente a combinação para um todo de elementos sucessivos da percepção; e, em segundo, a síntese da imaginação, que é associação por meio de um ato esquemático ou produtivo por parte de um sujeito cognoscente; e, em terceiro, a síntese intelectual da apercepção, que é a unificação em relação à autoconsciência, – Kant deve ser afirmado tendo distinguido três estágios de desenvolvimento da vida psíquica, que deve ser exemplificado em diferentes seres percipientes.

Os kantianos algumas vezes são ansiosos para salvar seu mestre da aparente inconsistência de admitir uma síntese empírica (no exemplo muito disputado da observação das partes de uma casa) para ser possível separar do funcionamento das categorias e o ego, do perigo de permitir a natureza ser possível separada da inteligência: tal apreensão, contudo, é infundada, pois a dependência do objeto sobre o sujeito não fica ou cai com a posição de que a experiência só é possível através da apercepção transcendental. Deve urgir, é claro, que o fim da experiência está implicado no começo, mas isso vai rumo à teleologia, que aqui quero evitar.

c) Outra falta no uso de Schopenhauer da palavra entendimento é que ele não permite em sua explanação sua conexão próxima com o que ele chama de razão. Em sua ansiedade de colocar razão em percepção em dois diferentes planos da experiência, ele não viu a conexão da razão que é latente na sensibilidade (de acordo com ele mesmo) com o desenvolvimento completo ou razão consciente que procede do primeiro ao último em e através de conceitos abstratos.

Entendimento é realmente um estágio médio entre sensibilidade e razão: começa detectando as conexões entre os elementos da percepção, e termina por ser capaz de descobrir essas conexões abstratamente. Schopenhauer restringe o entendimento bem perto à percepção sensorial; Kant ao contrário, para a razão. Para Kant o conhecimento

deve ser racional, ou quase não é digno do nome conhecimento; enquanto para Schopenhauer o conhecimento racional é apenas uma parte muito pequena da experiência, o conhecimento intuitivo é uma parte muito maior. Isto é enquanto poderia parecer haver graus na extensão para a qual o sujeito psicológico é capaz de discriminar, e efetuar uma redistribuição, dos elementos constitutivos da experiência, Kant tende a ver só o limite superior do conhecimento, Schopenhauer o inferior. É verdade que Kant na *KrV* diz, por exemplo, que a “mera intuição não fica em nenhuma necessidade sob as funções do pensamento” – categorias, diz uma frase que é frequentemente explicada com base no argumento de que Kant, superado pelo peso do dogmatismo antigo que ele realmente destruiu, ocasionalmente “assentido”. Schopenhauer deve ter visto muitos desses enunciados em Kant, e acrescentou a cláusula restritiva à sua acusação. Mas se as categorias não devem ser retidas para a percepção como “funções do pensamento” ou concepções puras, devemos simplesmente encontrar um nome melhor para as categorias que estão, sem dúvida, implícitas na percepção.

O que Schopenhauer rejeita, então, no “Analítico” é a afirmação de que, sem o pensamento, a percepção é impossível, e que apenas as concepções possibilitam o conhecimento. Ele considera a Dedução Transcendental das Categorias como uma tentativa de encontrar os últimos elementos da realidade nas concepções. Onze de as categorias que ele declara inúteis.

Os princípios do entendimento que ele não rejeita em tantas palavras como formal ou princípios esquemáticos do conhecimento, e devemos considerar sua tabela de *Predicabilia a priori* com a tabela dos juízos metalógicos como, em certo sentido, um substituto. H. Cohen em sua *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoria kantiana da experiência] acusa Schopenhauer de uma má compreensão grosseira do objetivo da Dedução, ao esquecer ou não ver o que Kant realmente ensina é que ambos o *a priori* da sensibilidade e o *a priori* do entendimento são necessários para constituir experiência, e que essas duas coisas devem ser tomadas juntas.

Não vejo exatamente que Schopenhauer prossegue no gosto desta verdade; pois, concedendo-o, ainda é desejável ter o *a priori* da sensibilidade marcada a partir do *a priori* do pensamento e a polêmica de Schopenhauer contra as categorias como conceitos é um passo negativo para o acertamento do que as categorias realmente são. Não é verdade que o ‘eu penso’ e as concepções puras de pensamento são necessárias

para a possibilidade de experiência. Kant tem razão ao apontar a unificação sintética que o sujeito faz de suas representações, mas sua unidade lógica é apenas uma forma típica da sintética “conjunção do múltiplo”.

6. Por razão, Schopenhauer quer significar o poder que o espírito possui de formar conceitos gerais e de saber por meio de concepção ou ideia, o conteúdo dos conceitos ou ideias sendo derivadas da percepção é claro. Dizer que a razão trás qualquer coisa para a experiência que já não tenha recebido da mesma é para ele um medievalismo remanescente que contradiz o fato, e amiúde nessa conexão ele fala com aprovação da crítica de Locke das ideias inatas e da História natural da religião de Hume.

A simplicidade disso é a simplicidade do fato. Schopenhauer rejeita em conjunto, deste modo, a concepção de Kant da razão como faculdade de buscar e conhecer o incondicionado; quando Kant diz que a razão demanda o acabamento das séries de condições, Schopenhauer denega que o espírito busque qualquer coisa a mais do que a próxima condição – a condição desta condição – a próxima ou a causa antecedente, por exemplo. Parece também, se refletirmos, que é o entendimento que investiga as relações do mundo e não a razão.

Razão é realmente só o segundo modo de conhecer, um poder de conhecer pelo viés da ideia ao invés da percepção. Razão é o poder que temos, através da abstração, da consideração da esfera do ser de qualquer ponto do campo perceptual como centro. Conhecimento racional é uma abstração do conhecimento percebido, e todo conhecimento, como Schopenhauer diz, é originalmente e em si mesmo perceptivo: conceitos não pode ser a raiz da realidade, fora dos conceitos nada se segue além de conceitos.

A “dialética” de Kant mostrou conclusivamente que das ideias nunca podemos provar as coisas. Schopenhauer tornou então o método “indireto” ou reflexivo ao direto ou método perceptivo; apenas, ao fazê-lo, esqueceu que é impossível ver o todo do mundo, que o mundo só pode ser percebido em seções, por assim dizer, o qual razão ou abstração pode nos ajudar a fazer. Ele esqueceu, isto é, em pensar a relação necessária da percepção com o conceito, e em consequência disso, ele posteriormente errou em tomar aquele lado do mundo que ele viu pelo mundo inteiro.

Embora seja verdade que os conceitos não façam a percepção possível, que as entidades conceituais não são coisas reais supremas, ainda é verdade que através da

razão somos capazes de focar a percepção. Desejo seguir afora as consequências dessa visão que a validade dos conceitos deva ser reivindicada pelas intuições. Kant, certamente, reiterou essa asserção, que sem intuições conceitos são vazios, mas ele não fez uma limpa varredura dos conceitos vazios. A “vacuidade” das categorias é instrutiva.

7. A confusão de Kant no trato dos elementos introduzidos ao conhecimento é, imagino, a razão de Schopenhauer assegurar que Kant só pôde ter o princípio fundamental de seu método imperfeitamente presente em seu espírito. É realmente quase impossível, como Schopenhauer demarca, dizer o que Kant considerou como o objeto da experiência. Na *KrV* ideias do sentido, objetos, coisas em si, sensações, conceitos, esquemas, todos jogam o papel de objetos do espírito.

As categorias, também, são definidas em vários sentidos. Em um lugar são chamadas “a mera regra de síntese daquilo no qual a apreensão empírica dá *a priori*”; em outro lugar é dito “diferem em nenhum aspecto dos atos formais do entendimento ao julgar”; e como um meio entre esses dois temos a definição mais geral citada delas como “noções de objetos gerais pelo qual os elementos sensíveis desses objetos são concebidos por serem determinados a respeito de uma ou mais das várias funções lógicas do juízo”.

A principal causa dessa confusão ou “princípio de acomodação” – para usar a frase de Schelling – me parece ser o fato que Kant não poderia livremente declarar o que era a percepção porque ele tinha a ideia de encontrar, como informa Schopenhauer, os últimos elementos do conhecimento intuitivo, de todo conhecimento, nos *abstracta* do pensamento; tendo essa ideia, ele sempre teve o receio secreto de naufragar a si mesmo com sua descoberta copernicana das categorias no “dado”, como ele o chamou, que sentiu de alguma forma depreender tão bem sem os conceitos puros.

Fichte e Schelling herdaram de Kant esse temor de tornar a Metafísica dependente de uma suposição, e assim, voltando ao realismo dogmático; e, de acordo, encontramos ambos buscando constituir para isso um primeiro princípio que acima de tudo prova, e que desenvolve diferença de si mesmo.

Mas tal explicação transcendente da experiência era apenas inventada para superar uma dificuldade irreal, pois o “dado” se apropriadamente entendido, não é dificuldade nem rechaço para a metafísica; ele realmente representa uma abstração



incidental para a reflexão filosófica, e não um elemento no, ou feição da consciência ingênua ou acrítica, pois tal consciência é um sentido da experiência indiferenciada na qual a distinção do sujeito e do objeto não existe. A única afirmação que a filosofia requer fazer é aquela de que há um mundo para explicar, se isto pode ser chamado de afirmação. A tentativa de Spinoza de provar a existência do universo, apesar da mais esplêndida peça do desafio especulativo na história da filosofia, é supérflua, e uma dificuldade artificial.

A questão de Kant, Schopenhauer corretamente diz, é a questão dos conceitos. Em verdade, o problema da *KrV* vem da relação dos conceitos com as percepções e vice versa, e Kant mais do que uma vez insiste que os dois são mutuamente relacionados; ainda, como sua teoria do conhecimento é uma lógica, ele tende a encontrar o racional do conhecimento em puros conceitos.

Sua inteira dificuldade em relacionar os elementos do conhecimento um com o outro se levantou do fato de ele ter pensado em conectar as categorias com os conceitos pela falta de um reconhecimento explícito e persistente da natureza das concepções. [Kant, como é dito, raramente definiu sua terminologia operante]. Se as categorias são concepções elas devem ser explicadas como advindas da experiência, a fonte de todos os conceitos.

As categorias são de fato necessárias para a experiência, mas para experiência em geral – cada estágio, isto é, da experiência é determinado pela categoria relevante; mas os estágios inferiores da experiência, por exemplo, não são determinados pelas categorias dos estágios superiores – percepção pelas categorias da reflexão, por exemplo – apesar dos estágios superiores abarcarem e transcenderem o inferior. O próprio Schopenhauer classifica as categorias de acordo com os planos ou estágios da experiência que caracterizam: o perceptual, o matemático, o lógico e o ético em ordem. Como na lógica dizemos que o sujeito das nossas proposições existe como real contínuo no qual acontece de estarmos por vez em movimento, destarte as categorias são reais, cada uma em sua esfera apropriada.

Não devemos buscar pela causa no mundo da percepção, por exemplo; nunca podemos ver uma causa que é uma causa completa e não parcialmente efeito e também totalmente distinta de seu próprio efeito; igualmente não poderia ser observado por aí uma liberdade ou identidade, apesar das pessoas terem feito ambas (como as damas da

corde procuram por duas flores exatamente similares ao escutar sobre o princípio da identidade dos indiscerníveis). O Prof. Laurie em algum lugar chama a causa de perceptivo dialético, e a expressão é muito boa, pois trás à tona o fato de podermos verificar ou perceber a causa por um esforço da abstração.

Schopenhauer nos ensinou que a realidade de um elemento do conhecimento pode ser vindicada por ter sido mostrada perceptual ou perceptível, embora em sua polêmica contra o método abstrato ele esqueça que certos elementos nas coisas e no conhecimento podem ser apenas averiguados ou percebidos pela abstração. Há algo, por exemplo, ideal e algo real sobre cada categoria; causa, afirma, é por sua vez um princípio do entendimento e realmente a energia ou movimento no mundo das coisas. Num sentido, é claro, nenhuma categoria representa a realidade ou coisa senão em minha mão ou fora dela; não há algo em qualquer lugar como o mero o espaço, ou mera causa, ou mera negação.

As categorias são, em resumo, todas as abstrações, mas não concepções ou noções. Conceitos são tipos particulares de abstrações, e assim são as categorias: para as concepções correspondem entidades materiais, mas para as categorias apenas relações ou formas. Como abstrações as categorias são de fatos ideais, mentais; e podemos dizer, todavia, que são supridas pelo espírito para experimentar em geral, se lembrarmos de não consubstanciá-las nessa concessão.

Uma categoria representa o aspecto formal da experiência que podemos pensar separada (podemos ter conceitos das categorias): como para a existência real, uma categoria é tão real como uma lei da natureza; ambas são perceptivos abstratos, que devemos escolher por um ato de atenção abstrata para ver. Conhecimento consiste na detecção das relações existentes entre diferentes planos ou seções do perceptual contínuo, a diferença é que algumas coisas são imediatamente percebidas e outras só mediatamente percebidas.

O psicólogo reconhece o fato de que todo conhecimento é em seu primeiro e último aspecto, como diz Schopenhauer, percepção, pela sua concepção de vários objetos [*objectiva*] mentais e por ele chamar todas as entidades mentais de representações; até as sensações por serem apreendidas são e tornam-se representações ou percepções. Ao pensar as categorias, o espírito de Kant deve ter sido influenciado

pela concepção escolástica de essência, como Hegel posteriormente foi quando falou do pensar, pelo poder do pensamento, através da dura casca das coisas.

8. A verdadeira razão da revolta de Schopenhauer contra o método dos conceitos será encontrada, me parece, nas dificuldades nas quais ele sentiu a si mesmo envolvido pela teoria do idealismo subjetivo. Que Kant distinguiu o ideal do real (veja acima) significa para Schopenhauer que a doutrina operante de Kant era idealismo subjetivo.

Não vou buscar aqui inquirir se pode ser feito bom caso da interpretação de Schopenhauer. O primeiro passo em direção ao idealismo subjetivo foi feito, ele diz, por Berkeley, um filósofo para quem Kant faz escassa justiça, e Schopenhauer toma o idealismo de Berkeley como matéria estabelecida na filosofia. O segundo e último passo em direção ao idealismo subjetivo foi tomado por Kant, que provou que as formas do conhecimento eram subjetivas, e este passo deve ser associado ao primeiro. Schopenhauer renovadamente declara e professa a doutrina do idealismo subjetivo com demarcável uniformidade de candor e convicção.

“O mundo é minha representação”, é a abertura enunciada de sua principal obra. “Se eu não sou, não há mais tempo”, ele diz algures; e ele consistentemente emprega as expressões “objetos” e “representações do sujeito” como convertíveis. Locke, Berkeley, Kant, e ele mesmo, assegurou, representaram os estágios no desenvolvimento de um pensamento singular; tendo sido reservado para ele mesmo dar a prova adequada da idealidade do mundo ao mostrá-lo por completo, isto é, formal e materialmente, uma criação do cérebro (!).

Ele não considera a inconsistência de assegurar que o cérebro como um “objeto” é certamente uma “representação” do sujeito, e ainda ao mesmo tempo a causa da experiência e do mundo. Devemos sacar a linha aqui, e recusar a proceder sobre uma contradição lógica, mas a exigência do sistema demanda permitirmos deslizar. É parcialmente satisfeito por ou pela explicação do fato que ele toma “O mundo é minha representação” ser verdadeira para cada ser percipiente, e deixa a questão da origem do mundo escorregar para a obscuridade da coisa em si.

Mas essa dificuldade é, e este é o principal ponto: garantir que o mundo é minha representação, no entanto como saio da representação ou subjetividade? Filosofia, ele diz – toda filosofia do hinduísmo à sua própria época – é uma busca pela coisa em si.

Devemos concordar com isso, se significar que a filosofia busca a unificação da experiência.

Ele diz então de Kant que da representação nada se segue senão a representação (ele faz aqui uma varredura inclusive de todas as representações: suas próprias “percepções” ou “objetos” e as representações de Kant – são todas representações, *Vorstellungen*), e isto, em suma, encerra a senda da reflexão ou conhecimento como o caminho da filosofia.

A coisa óbvia a dizer sobre a “Dialética” de Kant é que, claro, é verdade, poderia ter sido bem mais natural buscar o trato dos conceitos fora da percepção, e percepções da – algo mais, coisa em si, diz então percepções ou objetos fora de conceitos. Agora, Schopenhauer foi perfeitamente certo em dizer que o conhecimento é originalmente e em si mesmo percepção, mas ele deveria ter se mantido mais fiel a essa diligência própria. Teria ele feito aquilo então, não poderia ter mantido que o mundo é só minha representação, pois a percepção não nos ensina isso.

Quando Berkeley “manda um homem aos seus sentidos” para encontrar a matéria que é realmente um plexo das representações, ele esquece que está pedindo ao homem testar e satisfazer uma hipótese filosófica, e que a percepção, de fato, nunca é igual à distinção entre representação e coisa, por isso não rompe a unidade com a qual o mundo é para a intuição.

Na intuição ou percepção nunca perguntamos a nós mesmos o que os dados da experiência significam (p. ex. se são “coisas” ou “afecções” em nós, ou signos, etc.), pela própria razão forçosa que nós não, na simples forma da percepção, nos definimos como sobrepostos contra o mundo; nós próprios somos parte da grande ordem que é para a percepção uma esfera, cujo centro está em qualquer lugar. Uma vaca saudável percebe tão bem quanto um filósofo – melhor, possivelmente, porque nisso não há dificuldades sobre o ego e o não-ego.

A coisa em si é a sombra lançada pelo entendimento abstrato ou reflexivo; representa um paralogismo estrutural ou “ídolo” do intelecto: parece geralmente significar tanto a pseudo-realidade que destacamos para um perceptivo abstrato, tal como espaço, causa, identidade, ou o mundo que deixamos no momento fora da conta ao focar atenção exclusivamente em um de seus elementos.

Ambos os significados da palavra podem ser exemplificados em Kant e Schopenhauer. Ambos, por exemplo, tratam o espaço como todo indivisível; e ambos requerem uma coisa em si para determinar ou dar conta do que Kant chamou de “dado”: Kant, pela razão de não originarmos o elemento particular na experiência; Schopenhauer, porque sentiu o caráter insatisfatório do ensinamento do idealismo subjetivo.

Como, no último caso, com ambos os filósofos a coisa em si é primariamente inventada para contornar uma dificuldade gerada por uma crença na abstração ou irrealidade – “o dado”, vale dizer, na figura da mera representação sensorial ou afecção sensorial – e como, no original, a coisa em si é pura ficção mental, devemos seguramente negar que há tal coisa na realidade. A expressão de Von Hartmann para a coisa em si de Kant acerta perfeitamente o que ela realmente é; ele a chama de um conceito-limite negativo [*negativen Grenzbegriff*]<sup>9</sup>.

A abstração feita pelo idealismo subjetivo em sua falsa credencial é baseada na inverossímil e absurda suposição que a percepção dá com uma mão o que tira com a outra; isto é por sua vez: “Aqui lhe dou o fato”, e “Não, é só representação”. A verdade é que a percepção revela do primeiro ao último fato, e quaisquer “representações”, ficções ou negações que encontramos na percepção sensorial representam uma equação ou abstração subjetiva.

Isso pode parecer uma declaração desguarnecida na perspectiva do fato que a percepção algumas vezes é ilusória. Ilusão é um fator extremamente difícil e um fator extremamente importante para lidar, mas penso que será descoberto que a natureza corrige suas próprias ilusões por processos naturais – ou seja, o fato, se ilusório, não destrói para o espírito a objetividade e a realidade da percepção. “Todo conhecimento é em si mesmo e originalmente percepção”; a ciência repousa na validade objetiva da percepção.

Schopenhauer ajudou a trazer à tona – e de fato, por suas próprias falhas, ajudou a ilustrar as extravagâncias do método da reflexão indireta sobre a experiência quando se fiou mais ou menos exclusivamente para negligenciar ou descreditar o método da percepção direta. Em seu espelho (que de nenhum modo é sempre limpo) vemos o paralogismo incidental para uma análise imperfeita ou reconhecimento da natureza dos

---

<sup>9</sup> *Studien und Aufsätze* [Estudos e ensaios [de Eduard von Hartmann ], 556.

conceitos, e nele mesmo vemos os paralogismos incidentais para uma análise imperfeita ou reconhecimento da natureza das percepções.

Assim ele ajudou a trazer a filosofia à luz diurna do realismo, por trazer ao lume os elementos realistas na doutrina kantiana. Nesse escopo ele assinala ao entendimento e à razão – de alguma forma uma subordinação, deve parecer, porém não realmente – que ao interpretar os dados da experiência perceptual, alguém encontrará uma correção valiosa para as teorias fichte-schellingeanas de um conhecimento primário e absoluto residindo na razão pura. Várias questões podem ser respondidas devido ao erro radical que subjaz nelas enquanto questões: a questão da coisa em si é uma delas.

Tive de deixar muitos aspectos extremamente interessantes do criticismo de Schopenhauer fora de vista. Alguém poderia apreciar observar cuidadosamente através dos buracos por ele cavados as “janelas cegas” na lista das categorias, mas isso implicaria em um estudo separado.

*Tradução: Carlos Facirolli & Thiago Salvio<sup>10</sup>*

*Tradução recebida em: 15.04.2020*

*Tradução aprovada em: 27.08.2020*

---

<sup>10</sup> Carlos Eduardo Nogueira Facirolli, Mestrando pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da FFC-Unesp/Marília; Thiago de Souza Salvio, Mestrando pelo Programa de pós-graduação em Filosofia da FFC-Unesp/Marília. O presente trabalho de tradução foi realizado com apoio da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior - Brasil (CAPES) - Código de Financiamento 001.