

Resposta de Schopenhauer a Jacobi

Schopenhauer's Answer to Jacobi

Maria Lúcia Cacciola

mcacciola@uol.com.br

(Universidade de São Paulo, São Paulo, Brasil)

Resumo: O texto analisa como o problema da coisa em si em Kant, enquanto fundamento real ou não do fenômeno, foi reelaborado pelos filósofos pós-kantianos e como estes buscaram solucionar o possível dualismo da filosofia crítica. A investigação se concentra sobretudo na resposta de Schopenhauer ao problema, evidenciado pela primeira vez pelo filósofo Friedrich Heinrich Jacobi, um dos grandes críticos da filosofia transcendental e do idealismo.

Palavras-chave: Schopenhauer; Jacobi; Coisa em Si; Fenômeno.

Abstract: The text analyzes how the problem of the thing in itself in Kant (insofar it is a real foundation of the phenomenon) was considered by post-Kantian philosophers and how they sought to solve the possible dualism of critical philosophy. This investigation focuses mainly on Schopenhauer's response to such a problem, evidenced for the first time by the philosopher Friedrich Heinrich Jacobi, who was one of the great critics of transcendental philosophy and idealism.

Keywords: Schopenhauer; Jacobi; Thing in Itself; Phenomenon.

DOI: <http://dx.doi.org/10.11606/issn.2318-9800.v28i2p.23-31>

O desafio lançado por Jacobi aos idealistas se encontra no texto *Sobre o idealismo transcendental* e se refere à exigência de adoção do “idealismo mais vigoroso” diante da ameaça de se tomar algo como causa das representações do sujeito, que viesse a manchar de impureza o sistema do conhecimento transcendental (Jacobi, 2,1, p. 114, 229). É a afirmação da impossibilidade de um realismo empírico conivente com um idealismo transcendental no projeto crítico kantiano: arma de Kant não só para limitar os poderes da razão, mas sobretudo para tornar possível a moral e a liberdade.

Em suma, trata-se de admitir - como Kant o faz literalmente no prefácio da segunda edição da *Crítica* - uma coisa em si como real, ao mesmo tempo em que se busca estabelecer a objetividade do fenômeno, que não é, como vemos nos comentários à estética transcendental, nenhuma ilusão (Kant, 2010, p. 22, B69).

Schopenhauer, como discípulo de Kant, responde de certa maneira à questão candente da impossibilidade do dualismo em Kant com sua filosofia sobre o mundo e seus dois lados: como (*als*) vontade e como (*als*) representação. A explicação do

mundo se esgota nesses dois aspectos, não sendo possível ir além deles para algum fator transcendente.¹

Em primeiro lugar, resumiremos esta mesma questão, tal como vista pelos herdeiros de Kant e, a seguir, tentaremos formular qual seria a resposta de Schopenhauer ao crítico mor do idealismo, o automeado antifilósofo Jacobi, na oposição contumaz ao idealismo e à abstração. A “resposta” schopenhaueriana será apresentada de modo resumido pois, a meu ver, ela é dada por sua inteira filosofia da representação e da vontade, que, se não “salvou” o dualismo kantiano, manteve o legado crítico numa outra chave.

No que se convencionou chamar de revolução copernicana, Kant propõe uma mudança do modo de pensar que possibilite conhecer os objetos a priori a partir da mente. Diz seguir nisso o procedimento das outras ciências da razão, matemática e física, aplicando-o agora à filosofia. É posta a possibilidade de que os objetos se regulem tanto pela nossa capacidade de intuição quanto de entendimento, cujas regras determinam a experiência. A partir dessa forma de conhecimento a priori, impossível se os objetos regulassem nosso conhecimento, o que nos é dado a conhecer não são as coisas enquanto tais, mas as aparências ou fenômenos dessas mesmas coisas, fenômenos dispostos pelo sujeito num movimento reflexivo de sua capacidade cognitiva. Esse ponto de vista requerido pela revolução do modo de pensar trará consigo a necessidade de distinguir-se de um outro, o do conhecimento da própria coisa ou da coisa em si mesma (Kant, 2010). À medida que se muda de ponto de vista, o conhecimento da coisa em si torna-se impossível, pois o conhecimento se refere a algo que exige, no seu movimento de determinação, a participação do sujeito. Mas, na segunda edição da *Crítica*, Kant afirma: se não podemos conhecer a coisa em si, ela pode pelo menos ser pensada.

Vedado o acesso à própria coisa pela via do conhecimento, mesmo assim, ela continuará a ser visada no universo kantiano, e assim se estabelece a tão famosa distinção entre fenômeno e coisa-em-si. A pergunta é sobre o papel que desempenha na filosofia kantiana essa coisa-em-si, a saber, qual seu significado e as razões que teriam levado Kant a manter a sua formulação a despeito de sua impossibilidade cognitiva. Vista por muitos de seus sucessores como resto dogmático e por outros como referência necessária ao próprio conhecimento, a coisa em si diz-se no próprio texto de Kant de modos diversos; ou seja, há passagens que dão a entender que se trata de um ente distinto do fenômeno e outras em que ambos se expressam como dois aspectos do mesmo ente - causando dificuldades de interpretação de seu significado (cf. Lebrun, 2010). As interpretações de tal conceito, na posteridade

¹ Cf. *Dogmatismo e antidogmatismo, Kant na sala de aula* (Torres Filho, 2004, p.137-158), onde o autor propõe que coisas em si e fenômenos sejam as mesmas coisas vistas sob aspectos diversos, equivocando assim seu entendimento, ora como fenômenos, ora como coisa em si; o que permite, explicar a convivência do determinismo com a liberdade.

kantiana, foram decisivas nas tomadas de partido adotadas por tais filosofias.

Na sua crítica à metafísica clássica, Kant, ao propor a mudança de ponto de vista do objeto para o sujeito, elege este último como foco privilegiado do conhecimento do fenômeno, deixando, no entanto, um lugar vazio para poder pensar o Incondicionado, isto é, o que, sem ser moldado pelas condições do sujeito, tanto as formas da intuição, espaço e tempo, quanto os conceitos puros do entendimento ou categorias, não contradizem a coisa-em-si mesma (Kant, 2010, BXX-XXI).

Pensar o Incondicionado significa pensar a liberdade, quer como ideia transcendental no campo teórico, quer como lei no campo prático, sem deixar de lado a diferença entre ambas, já que a liberdade da ação humana requer a prova de sua eficácia, o que pode ser desconsiderado no campo teórico, onde basta poder pensá-la (Kant, 2010, BXX-XXI). Assim, mesmo se a possibilidade de uma moral racional for dada pelo mero pensamento da liberdade, para que esta ação moral não permaneça meramente ideal, é preciso tanto a lei moral como a sua efetividade. A coisa-em-si vem preencher ambos os requisitos, o da possibilidade de uma moral, ou seja, de ações realizadas fora do campo onde rege o determinismo natural e onde a liberdade é pensada sem contradição, e o da exigência de estabelecer por meio da reflexão um limite para o conhecimento das ciências (a experiência possível), descartando-se de todo modo o conhecimento do suprassensível. De onde vêm, pois, as críticas à admissão ou a inferência dessa coisa-em-si mesma, já que ela se justifica no campo teórico e no prático? Tanto o teor das críticas à coisa-em-si, como as interpretações que buscam resolver o problema, formulam-se de diferentes modos de acordo com a preocupação central de seus autores.

Buscando o teor das críticas que veem na coisa em si, para falar com Schopenhauer, “um resto dogmático”, examinemos sua configuração em Schulze e Jacobi. O que esses autores criticam é a questão da receptividade no domínio do conhecimento teórico, isto é, a afecção da qual parte o conhecimento. De fato, o primeiro parágrafo da Estética Transcendental da *Crítica da Razão Pura*, 2ª edição parece ter despertado os críticos para tal leitura da coisa-em-si: “a intuição só acontece na medida que o objeto nos for dado; a nós homens pelo menos, isto só é por sua vez possível pelo fato do objeto (*Gegenstand*) afetar a mente (*Gemut*) de uma certa maneira” (Kant, 2010, p. 61).

Tomar, pois, a coisa em si como causa, seria ir contra a *lectio* de Kant e introduzir a contradição em seu sistema. Fica claro, porém, que o que está em pauta não é o conceito de uma coisa em si mesma, mas sim o papel que ela desempenharia na esfera teórica ao imiscuir-se no próprio âmbito do conhecimento. Se assim for, fica incólume e resguardada a sua admissão no campo prático, ou melhor, num âmbito extra teórico. Apesar disso, a crítica à coisa-em-si como causa extrapola esse domínio da receptividade, atingindo a sua própria concepção, não apenas porque o

próprio Kant em algumas passagens de seus textos dá margem a essa interpretação, mas também por uma aceção ampliada da crítica à mera receptividade que se dá tanto em Schulze como em Jacobi.

Schulze, no *Enesidemo*, retomando a defesa do cético, aponta um novo adversário a ser combatido: o idealismo crítico, que declara impossível o conhecimento das coisas em si “de que o dogmatismo anterior tanto se vangloriava” (Schulze, 1992, p. 259). Vejamos o porquê dessa nova acusação. Cita-se a proposição da *Crítica*: as nossas representações dos objetos objetivamente reais (*objektiv wirkliche Gegenstände*) em nada coincidem com estes, e a coisa-em-si é para nós =X. Se, de acordo com a Estética transcendental, os sentidos fornecem conhecimento das coisas em si, mas apenas dos fenômenos no espaço e tempo como formas de nossa sensibilidade, se o entendimento não pode fazer mais do que ligar as percepções dos sentidos e conectá-las numa consciência, e se a razão apenas se destina a fornecer a integralidade absoluta aos conhecimentos da experiência já elaborados pelo entendimento, elevando-os a um todo incondicionado, então por meio da crítica da nossa faculdade de conhecer podemos saber com certeza que o conhecimento da coisa-em-si é impossível. Mas contra o ceticismo, a crítica defende que a *essência* das representações humanas não é uma *aparência vazia* e que o conhecimento começa com a experiência, existindo, pois, fora de nós objetos que nos afetam e que suscitam representações, pondo em atividade o entendimento para elaborar a matéria bruta das impressões.² A experiência constitui-se assim de uma matéria e de uma forma que a ordena: se esta advém da intuição e do pensamento, a matéria, segundo a leitura de Schulze, pertence aos objetos *realiter* existentes. A refutação do ceticismo e do idealismo estaria, pois, assentada na realidade objetiva dos objetos exteriores a nós. Quanto ao primeiro, diz Schulze que os cétricos duvidam que a causação indique alguma coisa e possa ser atribuída como predicado às coisas para além de nossas representações. Ora, se as representações forem suscitadas pelos objetos exteriores a nós, é certo que se lhes atribua a causalidade; se isso não for demonstrado, não poderemos saber se as coisas em si ocasionam representações; essa proposição (os objetos exteriores a nós causam representações), cuja incerteza os cétricos pretendem ter demonstrado é, no entanto, admitida a modo de petição. O mesmo se passa com a refutação do idealismo. Admitir proposições a modo de petição é o que iguala o criticismo aos demais dogmatismos, mas Schulze vê no criticismo um vício ainda mais grave, qual seja, a contradição entre as premissas e o resultado (retomando aqui a crítica anteriormente formulada por Jacobi): “Segundo

² “A faculdade de conhecimento é despertada para o exercício através de objetos que toquem os nossos sentidos e em parte produzem por si próprios representações, em parte põem em movimento a atividade do nosso entendimento para conectá-las e, desse modo assimilar a matéria bruta das impressões sensíveis a um conhecimento dos objetos que se chama experiência...” (Kant, 2010, p. 36).

a dedução transcendental dos conceitos puros do entendimento que a crítica da razão apresentou, as categorias de causa e realidade poderão aplicar-se apenas a intuições empíricas, apenas a qualquer coisa que tenha sido percebida no tempo e, para além dessa aplicação, essas categorias não têm nem sentido, nem significado” (Kant, 2010, p. 36). Já que “a coisa em si deve ser algo distinto da intuição e da representação, não se pode aplicar a esse objeto nem o conceito de causa nem o de realidade” (Schulze, 1992, p. 262-263).

Concluindo com Schulze, se a crítica fosse um edifício sólido, teria de mostrar que a mente não é a única fonte de nossos conhecimentos, mas não o fez, e ainda afirma ter demonstrado que o pensamento de um objeto fora da experiência é apenas um pensamento, negando o que previamente afirmara, isto é, que o conhecimento começa com a ação de objetos objetivos na mente. Ao considerar que é a coisa em si que produz a afecção, Kant desestabiliza o edifício da *Crítica*, que, além de se apoiar numa petição de princípio, torna tal petição contraditória com seus resultados decorrentes da própria revolução no modo de pensar (Schulze, 1992, p.263-264).

A crítica de Jacobi, que precede a de Schulze, embora não parta de um ponto de vista cético, tem teor semelhante. Ele declara que é contrário ao espírito da filosofia kantiana dizer que os objetos impressionem nossos sentidos produzindo representações, embora não se possa ver como, sem essa pressuposição se possa encontrar uma entrada para a filosofia de Kant. Isso porque a própria palavra sensibilidade significa um meio efetivo de algo para algo, e implica o conceito de algo exterior ligado a outra coisa, de agir e sofrer, de causalidade e dependência, que já devem estar contidos como determinações objetivas (JWA 2,1, p. 223).

Jacobi confessa que essa constatação o levou a recomençar várias vezes a leitura da *Crítica*, confuso diante do fato de que sem aquela pressuposição da afecção por objetos exteriores não podia entrar naquele sistema e, com ela, não podia permanecer nele. Ou seja, “ficar com tal pressuposição era impossível, já que no seu fundamento está contida a convicção da validade objetiva de nossas percepções de objetos fora de nós como coisas-em-si e não como meros fenômenos subjetivos e também a convicção da validade objetiva de nossas representações das referências necessárias entre esses objetos e de *suas relações essenciais, como determinações reais* (JWA 2,1, p. 223).

Mas essa pressuposição é contraditória com o que demonstrou a filosofia kantiana de que tais objetos e suas relações são determinações de nosso próprio eu, seres meramente subjetivos, cujo princípio também é desconhecido, e do qual sabemos apenas que as primeiras exteriorizações são obra de uma faculdade cega de ligação: a imaginação (JWA 2,1, p. 305). Assim, segundo Jacobi, nada pode ser deduzido dos conceitos que surgem desse modo e dos juízos e proposições que daí surgem e só valem em relação às nossas impressões. A saber, nosso conhecimento

nada mais é que uma consciência de determinações ligadas do nosso próprio eu. Daí a conclusão de Jacobi de que todas as representações e conhecimentos apenas expressam a forma, a qual provém da constituição de nossa natureza, e, abstraída essa forma humana, perdem seu significado e validade e não dão qualquer indicação sobre as leis da natureza em-si-mesma. A sua verdade é apenas relativa, tendo apenas uma objetividade relativa. Não podemos pressupor objetos que nos afetem e produzam representações e, ao mesmo tempo, tirar todo fundamento para tal pressuposição. O pensamento de algo presente fora de nós no entendimento transcendental significaria a sensação de causa e efeito no entendimento que se referiria a coisas fora de nós. Essa admissão poria por terra todo o idealismo transcendental. Jacobi proíbe até mesmo a mera crença ou suposição em relação a tais coisas, pois afastariam de imediato a incerteza que é própria do Idealismo Transcendental e destruiriam sua vantagem principal que é “deixar a razão em paz” (JWA 2,1, p. 309). Recomenda ao idealista transcendental o mais forte idealismo e coragem de não temer a acusação de egoísmo especulativo, pois qualquer tentativa de afastá-lo, faria com que ele não mais pudesse firmar-se no seu sistema.

A questão central para Schopenhauer é como afastar a ameaça que ronda o kantismo e o idealismo sem cair no solipsismo ou, o que é o mesmo, no egoísmo teórico. Ao tomar o indivíduo como, ao mesmo tempo, sujeito de conhecimento e corpo, e ao ver o corpo, por um lado, como uma representação entre outras e, por outro, como manifestação direta da Vontade, Schopenhauer encontra uma saída para o solipsismo, pois, por analogia, considera que não apenas o indivíduo humano é mais que uma representação, sendo ainda vontade de viver, mas também os objetos que conhece partilham dessa dupla natureza. Sendo assim, não são meros fantasmas, representações dadas no tempo e no espaço, mas têm realidade conferida pela sua essência: a vontade. O que sobra, ao afastar a ameaça de um dogmatismo transcendente, que aponta para um si fora do conhecimento é o dogmatismo imanente, que Schopenhauer assume para sua própria filosofia (Schopenhauer, 2000, p. 118). Ora, negar a realidade do mundo exterior é para ele o próprio egoísmo teórico que toma o fenômeno exterior por um fantasma. Já que é impossível contradizer tal egoísmo por provas, ele é usado na filosofia como um sofisma cético. Schopenhauer iguala o egoísmo teórico ao egoísmo prático, que considera apenas a si mesmo como real, vê e trata os outros seres como fantasmas ou como não sendo ninguém (Schopenhauer, 2015, p. 156).

Para manter a realidade do mundo e lhe dar um significado moral que lhe é imprescindível, Schopenhauer tem que assumir um em si deste mundo, a Vontade que se manifesta no corpo. Tal como Kant, o filósofo de Danzig chama essa vontade de coisa em si, uma essência imanente ao mundo e à experiência, mas uma coisa em si de feitio muito especial, que se revela como atividade na experiência, sendo

conhecida na sucessão de seus atos que se dão no tempo, já que atos do corpo e atos da vontade são a mesma coisa (Schopenhauer, 2015, p. 156). Ele diz que Kant não errou ao admitir a coisa em si, mas apenas no modo de inferi-la. A saber, tal como Schulze e Jacobi, contesta que a coisa em si, a Vontade, possa ser causa, já que a causalidade faz parte do mundo da experiência e, portanto, é lei apenas para o fenômeno, ao passo que a Vontade é a essência que se manifesta (*sich darstellen*) neste, sendo-lhe assim imanente. Daí seu dogmatismo imanente, como ele próprio denomina sua metafísica. Estendendo a realidade do nosso corpo enquanto querer viver para o conhecimento dos outros corpos por analogia - já que são, tal como nosso corpo, também representações -, pode-se vencer a última fortaleza do ceticismo, o egoísmo teórico, enquanto limite do conhecimento, já que para nosso filósofo se trata de um tipo de fronteira, por certo inexpugnável, mas da qual a guarnição nunca sai (Schopenhauer, 2015, p.162).

A resposta de Schopenhauer ao desafio proposto por Jacobi ao afirmar que idealismo e egoísmo teórico se implicam vai no sentido de reconstituir a metafísica imanente que surge, segundo ele, da sua verdadeira e única fonte, a experiência, que Kant teria abandonado para lançar-se além dela. Melhor dizendo, a fonte da metafísica estaria situada para Schopenhauer no ponto certo do entrecruzamento entre a experiência externa e a interna, isto é, no corpo humano (Schopenhauer, 1999).

Perguntamos qual teria sido o ganho de Schopenhauer em relação ao idealismo pós kantiano ao se recusar a se entrincheirar no solipsismo, adotando uma forma mitigada de idealismo, que teria de admitir algo de real, a saber, o mundo como vontade (Schopenhauer, 2005, p. 44). O que Schopenhauer nos diz já no primeiro capítulo do *Mundo* e volta a insistir nos *Parerga* refere-se à resistência (*Widerstand*) que temos em aceitar que o mundo seja tão só uma fantasmagoria. *Esta* mão que toca, *este* olho que vê, uma mera representação sem qualquer realidade. Só um mergulho mais profundo nos levará a uma verdade muito mais difícil de atingir, a verdade de que o mundo, além de minha representação, é também vontade, um impulso ou ímpeto, sem finalidade é certo, mas que preenche o vazio em que nos abandona o mero conhecimento teórico (Schopenhauer, 2005, p. 44). Não se trata aqui propriamente de um argumento racional, mas de um sentimento que só pode ser preenchido por outro sentimento, o do querer viver. Daí o espanto diante da exigência incoercível de atribuirmos um sentido moral para o mundo.

Nos *Parerga*, “Pensamentos isolados, porém sistematicamente ordenados”, diz o filósofo que a “pior perversidade de espírito”, a personificação do Anticristo, é não admitir nenhum sentido moral para o mundo (Schopenhauer, 1913, V220). A ética schopenhaueriana, tal como exposta no quarto livro, consiste numa moral não prescritiva que apenas descreve o comportamento humano, seus vícios e onde

as virtudes se originam no sentimento da compaixão, virtudes cuja existência se constata, mas independem do arbítrio, podendo ou não estar presentes em cada um. Os sentimentos morais, compaixão, justiça, caridade, independentes das decisões racionais, devem ter uma fundamentação metafísica e essa, mais uma vez, se encontra na vontade que unifica todos os seres, permitindo que se reconheçam como um e o mesmo num sentimento de união para, desta vez, ultrapassar não apenas o egoísmo teórico, mas também o prático.³ A fonte da ética, reitera Schopenhauer, está na Metafísica da vontade, que dá a cada um o direito de ser todos os seres do mundo, ao mesmo tempo que é um si mesmo. No cimo da ética se põe a proposta extrema e radical de negação da vontade, onde o mundo fenomênico, com todos os seus sóis e suas vias lácteas, não é mais nada. À pergunta que o discípulo Frauenstädt faz para o mestre Schopenhauer sobre como a Vontade, sendo coisa em si, poderia ser negada, este lhe responde dizendo que sua filosofia não vem da “Cucolândia das nuvens” e que só se pode falar deste em si ou vontade desde que se pressuponham os fenômenos, ou seja, onde a própria coisa em si só se ponha de encontro a fenômenos.⁴ A resposta dada a Frauenstädt se propõe a garantir um fundamento imanente para a moral, a saber, a vontade que se manifesta nos fenômenos, e afasta a ideia de Deus, imortalidade da alma e liberdade.

Um tanto perplexos, perguntamos se, ao ser negada, esta coisa em si que se transforma em nada leva consigo suas aparências ou as deixa pairando na sua inconsistência vazia. É sem esta coisa em si que se pode tocar o nada? Sem ela, estamos condenados a silenciar a conversa filosófica? Uma pergunta que deixo aqui na borda do niilismo. Mas nessa última fronteira da moral filosófica, em que não se fala nem da fé no mundo nem na razão, nem mesmo na própria Vontade de viver, está ainda presente o sentido moral? Questões talvez sem resposta, já que ultrapassam a própria linguagem, só possível dentro dos limites da racionalidade. Onde viceja o niilismo talvez não haja mais lugar para qualquer altruísmo ou para qualquer alteridade. Ainda assim, é preciso lembrar que Schopenhauer, na negação da vontade, fala de um nada relativo (*nihil privativum*) e não do nada absoluto (*nihil negativum*) (Schopenhauer, 2015, p.516).

As respostas de Schopenhauer a Jacobi quanto ao solipsismo e a Frauenstädt quanto à impossibilidade de negação da coisa em si vêm confirmar sua metafísica como um dogmatismo imanente e a necessidade de buscarmos no próprio mundo a chave de sua explicação.

3 Cf. Schopenhauer, 2015, 4º livro e Fundamento da Moral.

4 Cf. Schopenhauer, 1978, p. 544, carta a Frauenstädt de 24/08/1852.

Referências

- Jacobi, F. H. (2004). [JWA] *Werke*. Vol. 2,1: *Schriften zum Transzendentalen Idealismus*. Hrsg. von Walter Jaeschke, Irmgard-Maria Piske, unter Mitarbeit von Catia Goretzki. Hamburg: Meiner, Stuttgart: Frommann-Holzboog.
- Kant, I. (2010). *Crítica da razão pura*. Lisboa: Calouste Gulbenkian.
- Lebrun, G. (2010). A aporética da coisa em si. In *Sobre Kant*. São Paulo: Iluminuras.
- Schopenhauer, A. (2000). Parerga e Paralipomena. In *Fragmentos para a História da filosofia*. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. São Paulo: Iluminuras.
- Schopenhauer, A. (1913). *Sämtliche Werke*. Herausgegeben von Paul Deussen. Band IV: Parerga und Paralipomena, Kleine philosophische Schriften. Munique: Piper.
- Schopenhauer, A. (2015) *O mundo como vontade e representação*, vol. 1. Tradução de Jair Barboza. São Paulo: UNESP.
- Schopenhauer, A. (1999). Crítica da filosofia kantiana. Tradução de Maria Lúcia Cacciola. *Coleção Os Pensadores*. São Paulo: Abril Cultural.
- Schopenhauer, A. (1978). *Gesammelte Briefe*. Herausgegeben von Arthur Hübscher. Bonn: Bouvier Verlag,
- Schulze, E. G. (1992). Excerto de Aenesidemus In Gil, Fernando [org.]. *A recepção da Crítica da razão pura. Antologia de escritos sobre Kant (1786-1844)*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian.
- Torres Filho, R. R. (2004). Dogmatismo e antidogmatismo, Kant na sala de aula. In *Ensaio de filosofia ilustrada*. São Paulo: Iluminuras.

Recebido em: 27.01.2023

Aceito em: 21.04.2023

Esta obra está licenciada com uma Licença Creative Commons Atribuição-NãoComercial-SemDerivações 4.0 Internacional.
<https://creativecommons.org/licenses/by-nc-nd/4.0/>

