

**O CRITICISMO E SEUS PROBLEMAS  
NA PASSAGEM DO *PÓS* AO *NEOKANTISMO***

**EL CRITICISMO Y SUS PROBLEMAS  
EN EL TRÁNSITO DEL *PÓS* AL *NEOKANTISMO***

**CRITICISM AND ITS PROBLEMS  
IN THE TRANSIT BETWEEN *POST* AND *NEO-KANTIANISM***

**Lindomar Rocha Mota**

Professor da PUC-Minas

E-mail: [lrocht@yahoo.com.br](mailto:lrocht@yahoo.com.br)

Natal (RN), v. 21, n. 35  
Janeiro/Junho de 2014, p. 261-285

**Princípios**  
Revista de filosofia

E-ISSN: 1983-2109

**Resumo:** Este artigo discute a pensamento kantiano a partir da compreensão de Liebmann e Cohen a respeito da evolução da *coisa-em-si*. A divisão da realidade entre fenômeno e noumeno marcou claramente uma preocupação posterior nos discípulos e seguidores de Kant. O modo como os ditos conceitos evoluíram é o tema principal na reelaboração constitutiva do Criticismo. Dois pontos são ressaltados no debate: a visão dos pós-kantianos, com seu aparato racional e crítica a Kant; e os *Neokantianos*, seguidores tardios que julgaram ser necessária uma adaptação à filosofia kantiana. Em todo caso, é possível perceber a pouca fidelidade de ambos ao pensamento do autor. Momento no qual a filosofia crítica deixa de ser o parâmetro de sua própria interpretação para entrar num projeto puramente evolutivo a respeito da ética, da metafísica e da história.

**Palavras-chave:** Kantismo, Pós-kantismo, Neokantismo, Coisa em si, Liberdade, Ideia

**Resumen:** Este artículo discute el pensamiento kantiano a partir de la comprensión de Liebmann y Cohen en lo que respecta a la evolución de la *cosa-en-sí*. La división de la realidad entre fenómeno y noumeno marcó claramente una preocupación posterior en los discípulos y seguidores de Kant. El modo en que esos conceptos evolucionaron es el tema principal de la reelaboración constitutiva del Criticismo. Dos puntos son ressaltados en el debate: la visión de los pos-kantiano, con su aparato racional y su crítica a Kant; y los neo-kantianos, seguidores tardíos que juzgaron necesaria una adaptación de la filosofía kantiana. En todo caso, es posible percibir la poca fidelidad de ambos al pensamiento del autor. Momento en el cual la filosofía crítica deja de ser el parámetro de su propia interpretación para entrar en un proyecto puramente evolutivo en relación a la ética, la metafísica y la historia.

**Palabras clave:** kantismo, pos-kantismo, neokantismo, cosa en sí, libertad, idea

**Abstract:** This article discusses the Kantian thought from the understanding of Liebmann and Cohen about evolution of the concept of thing-in-itself. The division of reality between phenomenon and noumenon clearly turns up to be a later concern among the disciples and followers of Kant. The way these concepts developed in various ways is the main theme in the constitutive reworking criticism of Kantian thought. Two points are emphasized in the debate: both the vision of the post-Kantian and its apparatus and rational critique of Kant, as well as the neo-Kantians, later followers who felt it necessary to adapt Kantian philosophy to new challenges. In any case, it is possible to notice the little fidelity of both tendencies to the author's thought. Moment in which critical philosophy ceases to be the parameter of their own interpretation to join in a project purely evolutionary about ethics, metaphysics and history.

**Keywords:** Kantianism. Post-Kantianism. Neo-Kantianism. Freedom. Idea

A tarefa de definir o que se entende por filosofia *Crítica* é aquela que requer um maior empenho para quem deseja penetrar o pensamento de Kant. A situação problemática na interpretação do Criticismo não é atenuada mediante a adesão em massa daqueles que se colocaram ao seu serviço, cujo efeito, ao contrário do que se pretendia, abriu um espiral crescente de problemas que se reproduzem de contínuo. Portanto, qualquer tema sobre o pensamento de Kant precisa considerar a história de seus interpretes. Separar, pois, Kant do Criticismo parece já não ser possível nem necessário, embora se possa pretender uma divisão metodológica para o esclarecimento de certas questões.

O primeiro passo consiste simplesmente em referendar o que se desenvolveu imediatamente após a *revolução copernicana* que Kant propôs à filosofia e que evoluiu no idealismo de Fichte, Schelling e Hegel, que desde o início executaram um caminho independente e de não raros conflitos com a filosofia de Kant. Os assim chamados “pós-kantianos” (*nachkantischen*)<sup>1</sup>, não representam um problema significativo por se tratar de uma tentativa consciente de desenvolver a filosofia crítica (Hartmann. 1923, p. 6-42).

---

<sup>1</sup> Foi do erro desses primeiros interpretes que Liebmann pretendeu liberar a interpretação do Criticismo (Liebmann, 1912, p. 204). A segunda investigação pode começar no período pós-Liebmann, (Bourel. 1991, p. 519), e compreende a interpretação dos neokantianos, e da crítica sempre crescente ao sistema dos pós-kantianos e do próprio Kant. (Poma. 1988, p. 11-27).

A inserção dos *Neokantianos* no já disputado domínio do *Criticismo* representa, no entanto, um problema bem mais significativo em relação ao primeiro grupo por dois motivos:

a) são inspirados pela construção filosófica dos pós-kantianos, sobre muitos aspectos independentes e antagônicos ao Criticismo de Kant<sup>2</sup>;

b) sugerem um *retorno* a Kant, sobre a pretensão de corrigir os pontos questionáveis naquela doutrina. (Dussort. 2002. p. 20-21).

Por outro lado, não é tarefa simples definir com exatidão o quadro completo do neokantismo<sup>3</sup>, por se tratar de uma doutrina heterogênea e disputada entre filósofos como Heidegger e Cassirer (Cassirer; Heidegger. 1972, p. 28). Daqui, deduzimos a necessidade de expor, ao menos de maneira emblemática, a influência dos *Neokantianos* a partir de Liebmann, com qualquer reserva<sup>4</sup>, para descobrirmos como andou se desenrolando a relação entre a filosofia crítica e o kantismo nos primeiros anos de sua inauguração.

A ideia de *Criticismo*, portanto, engloba em si não só o pensamento de Kant, mas concentra em si as diversas elaborações que nascem da tentativa e busca de suas correções. (Dussort. 2002,

---

<sup>2</sup> Segundo Poma, a condição que a filosofia se encontrava no século XIX era tal a propiciar o re-pensamento da inteira filosofia vigente. (Poma. 1988, p. 11). Mas o neokantismo de Cohen, muito bem apresentado por Poma, é também uma espécie de recensão do pensamento de Kant, bem como uma multiformidade de tendências que reclamam, cada uma a seu modo, o pensamento Crítico.

<sup>3</sup> Dentro do quadro interpretativo dos neokantianos, fora uma pequena parte considerada como endereço comum, pode se falar de uma impositação própria por parte dos autores. O panorama dessa variação é muito bem definido no livro de Dussort. (Dussort. 2002. p. 29-59).

<sup>4</sup> O caso Liebmann é de todo particular em referência aos neokantianos. Embora a sua proposta fundamental seja a necessidade de retornar a Kant a especificidade própria de sua preocupação está voltada muito mais para um debate com os pós-kantianos que propriamente interessado na evolução da doutrina crítica, como acontecerá em seguida. (Negri. 1975, p. 56-58).

p. 30). O complicador adicional dessa disputa permanece ainda a abertura de um espaço onde o próprio Kant possa se explicar frente a essas tantas interpretações<sup>5</sup>.

**O repensamento sobre a cisão noumeno/fenômeno.** A tendência de uma filosofia que estabelecesse limites críticos ao conhecimento começou a se deteriorar com o Idealismo e sua busca incessante para transformar os fenômenos em realidades *noumenicas*. A ideia de que a razão é predisposta a compor o mundo segundo suas próprias leis adentra de modo definitivo na filosofia de Hegel (Bertoline. 1986, p. 266-267) com um traço definitivo de superação do pensamento de Kant. Paralelo a essa tendência, entretanto, ninguém deseja confessar-se *ante-kantiano*, mas impõe-se uma necessidade de se voltar ao verdadeiro pensamento de Kant em todas as escolas modernas (Campo. 1959, p 3;11).

A proposta de um retorno fundamental ao pensamento *Crítico* de Kant esconde por trás um desejo, já há muito manifestado, de conciliação com o idealismo de Fichte e Hegel, que tentaram extinguir a reflexão sobre a “coisa em si” (*das Ding an sich*) (Weil. 1963, p. 40-43), mas que terminaram por estabelece-la como um espectro constante do pensamento Kant<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Se de um lado o pós-kantismo articulou muitas denúncias à filosofia de Kant o neokantismo não seguiu uma linha menos interessada aos problemas da filosofia de Kant, cujo aspecto dominante do retorno e a palavra de ordem é um retorno não dogmático a Kant. Entre as próprias tendências de escolas e pensamentos individuais, surgem as formas pertinentes de ouvir a voz do Criticismo de Kant. (Negri. 1975, p. 60-89).

<sup>6</sup> Esta nota começa especificamente com a filosofia de O. Liebmann, que não entra no discutido círculo dos neokantianos, mas cuja filosofia e principalmente o método, foi acolhido com muita veemência. Substancialmente podemos definir este método com uma expressão que depois o próprio Liebmann irá confirmar: *retornar ao espírito da filosofia kantiana!* Entretanto, o dilema entre a *coisa em si* e o fenômeno permanecerá o constante problema da filosofia de Kant na ótica dos novos intérpretes e ganhará, por assim dizer, um estatuto próprio. (cf. Gigliotti.

Quando Otto Liebmann inaugurou a necessidade de se voltar a Kant, também inseriu contemporaneamente uma série de condições, segundo as quais a interpretação kantiana deve superar os nexos dogmáticos dentro do próprio pensamento do autor. “Assim, é necessário um retorno” (*Also muß auf Kant zurückgegangen werden*) (Liebmann. 1912, p. 109). Entretanto, o caráter desse retorno deve ser imposto através de uma releitura do avanço que a filosofia fez através do tempo<sup>7</sup>.

Liebmann pensa que inteiro progresso dos kantianos não atingiu o ponto essencial da filosofia do mestre, pois terminaram muito mais como apologistas da filosofia de Kant que propriamente continuadores do seu método.

O principal problema, não resolvido por Kant, tornou-se a bandeira dos “pós-kantianos” (*nachkantischen*), e se funda com muita insistência sobre um falso conceito, ou precisamente como Liebmann chamou: um *não-conceito*<sup>8</sup>. Qualquer tratado de filosofia ver-se agora diante de uma urgência: resolver a incompreensão a respeito deste “não-conceito” (*Unbegriff*). Embora Liebmann prometa revelar futuramente a natureza desta problemática sabemos, desde já, que ela diz respeito à ideia da “coisa em si” (*das*

---

1989, p. 50-51; 287-303). Esta discussão, por sua vez, tenderia a superar os limites da *primeira Crítica* para se estender ao problema da filosofia prática (Philonenko. 1986, p. 13).

<sup>7</sup> Liebmann encontra quatro grupos principais de tendências filosóficas nas quais os pós-kantianos teriam se inserido: Os idealistas: *Fichte, Schelling e Hegel*; Os Realistas: *Herbart*; Os empiristas: *Fries* e os *transcendentalistas: Schopenhauer*. (Liebmann. 1912, p. 6). Nelas estão expostas as principais linhas de interpretação de Kant, segundo Liebmann, mas nenhuma foi capaz de colher a verdadeira incoerência no progresso do Criticismo.

<sup>8</sup> “Die *Kantianer*, im alten Sinne, erblickten darin die Hauptsache und achmückten ihre, ziemlich unbedeutenden Machwerke damit aus, in der Meinung, sich dadurch als echte Schüler des Meisters zu manifestiren. Vor dem Hauche des lebendigen Geistes ist diese Spreu längst zerstoßen” (Liebmann. 1912, p.10).

*Ding an sich*)<sup>9</sup>. Para tanto, Liebmann sugere uma análise e reinterpretação particularizada da doutrina Kantiana<sup>10</sup>, a fim de eliminar a nota desentoadada que entrou na exposição da filosofia crítica.

O convite de Liebmann está indiretamente ligado à interpretação neokantiana da filosofia crítica e expõe raiz maldita de todo o erro de Kant.

Esse erro consistiu fundamentalmente no excesso de concessões que Kant começou a fazer à filosofia dogmática: “em geral a inconsequência é esta” reconhecer a existência de um objeto emancipado da “forma do conhecimento” (*Erkenntnißformen*) (Liebmann, 1912, p. 24), ou seja, um substrato de toda a forma fenomênica que está à base dos fenômenos, e sustenta a totalidade das representações sem ser ela mesma representável (Liebmann, 1912, p. 25), pois se encontra fora do espaço e do tempo.

A incoerência principal, nesse caso, está ligada ao valor excessivo que se conservou durante toda a constituição Crítica a respeito da *coisa em si*<sup>11</sup>, que doravante deverá desaparecer progressivamente do discurso filosófico, cedendo lugar a “representação” (*Vorstellung*) do sujeito<sup>12</sup>. É celebre e decisiva a exclamação de

---

<sup>9</sup> Este não-conceito –*Unbegriff*– foi a real traição não identificada no pensamento de Kant e, por isso, fortemente reforçado por seus sucessores (Liebmann, 1912, p. 10-11).

<sup>10</sup> Depois de prometer uma análise completa do pensamento de Kant, Liebmann introduz, quase de passagem seu verdadeiro objetivo eliminar o criticismo da ideia de coisa-em-si que será a preocupação do neokantismo futuro, ou seja livrar o pensamento de Kant de suas inconsequências (Inconsequenz) (Liebmann, 1912, p19).

<sup>11</sup> Desde a Estética transcendental que Kant abriu as portas para o dogmatismo (Liebmann, 1912, p. 26-27).

<sup>12</sup> Nesta passagem Liebmann condena o uso da divisão fundamental kantiana, que se refere ao conhecimento como fenômeno (*Erscheinungen*). Com esse procedimento Liebmann demonstra que Kant está somente perdendo uma verdade já constatada pelo método empírico, é por isso que se deve romper com a cisão entre *fenômeno* e *noumeno* (Liebmann, 1912, p.25).



Liebmann, segundo a qual, de Kant devemos executar uma interpretação coordenada pelas leis do espírito, evitando desse modo, uma reconstituição dogmática, contrária à própria decisão do método crítico (Liebmann. 1912, p. 215).

No todo da questão, Kant deixou um bom caminho iniciado com o seu Criticismo. Agora, Liebmann segue adiante, propondo o fim da *coisa em si* na filosofia. Ele considera que Kant, ao falar da *coisa em si* como o que está a fundamento dos fenômenos, terminou por sepultar sua filosofia no problema que deveria ser eliminado<sup>13</sup>.

A grande pergunta, entretanto, foi colhida por Liebmann desde o início, e consiste em saber como adentrou em Kant, um espírito refinado como era, um erro tão evidente? – Como ele chegou a admitir a teoria da *coisa em si*? (Liebmann. 1912, p.28).

Liebmann expõe brevemente o desenvolvimento deste erro e de suas duas tangentes principais, ou seja, o aspecto histórico e o aspecto psicológico (Liebmann. 1912, p. 28-29). Estas são duas questões proeminentes antes de dispor uma matéria para a investigação. Kant estava bem preparado ante a consequência persistente da *coisa em si* na filosofia, mas somente do ponto de vista histórico, por isso, a estética transcendental, como diz Liebmann, é uma parte inquestionável do seu sistema; entretanto, no tocante a psicologia, Kant não soube afrontar o problema, e, deste modo, a dita *coisa em si* colocou-se em movimento por outra estrada (Liebmann. 1912, p. 29). É a partir desta descoberta que o trabalho de Liebmann ganha força para interpretar a filosofia de Kant. Centrando-se na consideração psicológica de possibilidade da realidade *noumênica*, uma vez que do ponto de vista histórico é satisfatória a posição da estética transcendental.

Há ainda outro motivo que Liebmann aponta como causa do erro kantiano - o ambiente onde Kant ensinava, marcado principalmente

---

<sup>13</sup> Liebmann ironiza a insistência de Kant em manter em sua filosofia o parasita da coisa-em-si, algo que tornou-se indispensável ao longo do tempo. Na prática restará somente um caminho a seguir, liberar a qualquer custo Kant desta ideia estranha, mas é obvio que assim fazendo já não se tratará de Kant, mas apenas de uma interpretação do seu pensamento. (Liebmann. 1912, p. 27).

pela presença dos leibnizianos e wolfianos, para quem o *ens* (coisa) era tratado na ontologia. Assim, no início foi um simples fato de se fazer compreensível que conduziu Kant a falar de coisa (*ens*), que quando separado do sujeito, condição contrária ao conhecimento, foi designado como *coisa em si*. Um conceito sem relação com o seu sistema. Pouco a pouco, não se curando do fator psicológico, terminaria por introduzir com toda força o conceito de *coisa em si*, onde: “não apenas um conceito falso, impensável, vem acolhido em sua doutrina (*Nicht nur ein falscher, undenkbarer Begriff in seine Lehre*)” (Liebmann. 1912, p. 34-35). Também o modo de entender a necessidade e a universalidade, já adquiridas na estética transcendental, foi colocado em discussão e perdido (Liebmann. 1912, p. 33).

Doravante Liebmann se preocupa exclusivamente de como esse malfadado conceito atingiu a obra kantiana a ponto de englobar e induzir a erros cada vez mais graves todos os interpretes sucessivos, que ele chama indistintamente de pós-kantianos.

Liebmann passa a considerar cada um dos pós-kantianos dependentes da *coisa em si*, incapazes de confrontá-la diretamente e destrui-la de uma vez por todas, o que ele se propõe a fazer imediatamente, explicitando a contradição desta realidade com a filosofia Crítica.

Liebmann começa definindo que “a kantiana ‘coisa em si’ é uma tentativa falida do intelecto abstrato de encontrar uma resposta transcendental a uma pergunta que não se pode responder” (Liebmann. 1912, p. 68). Os idealistas tentaram simplesmente resolver o problema de como seria possível conhecer a *coisa em si*, sem perceber aquilo que já estava claro na crítica de Kant:

O intelecto cumprindo esta tentativa, pensando de realizar aquela ideia impensável (*undenkbare*) cai na contradição de querer representar (*vorstellen*) o irrepresentável (*Unvorstellbares*), pensar o impensável, ele comete uma *metabasis eis allo genos* em sentido forte. – este é o significado e o destino da kantiana coisa em si (Liebmann. 1912, p. 68) (*tradução nossa*).

Num passo depois do outro, segundo Liebmann, todos aceitaram a efetividade da *coisa em si*. Por diversos caminhos Fichte, Schelling

e Hegel embocaram pela estrada errada e começaram exatamente por onde deveriam ter concluído. Hegel, por exemplo, conheceu muito bem a *coisa em si* da filosofia de Kant, o que não foi suficiente para sua eliminação e, por isso, caiu no mesmo erro com o seu “espírito absoluto” (*absoluter Geist*), que, ao ser colocado fora do espaço e do tempo adentrou na mesma esfera da *coisa em si* (Liebmann. 1912, p. 109). E logo, “neste ponto ele [Hegel] não corrigiu a filosofia kantiana. Assim, é preciso retornar a Kant (Liebmann. 1912, p. 109)”<sup>14</sup>.

O erro de confundir a filosofia principal de Kant com a parte que precisava ser eliminada encontrou acolhimento não apenas no Idealismo, mas atingiu de forma generalizada e igualmente os idealistas, realistas e empiristas (Liebmann. 1912, p. 6-7). Uns segundo a matéria, outros segundo a posição do espírito, os demais quanto a relação dos objetos no espaço e no tempo, mas todos pressupõem para suas filosofias a necessidade da *coisa em si*.

É espantoso imaginar como Liebmann faz interagir este conceito com a filosofia pós-kantiana, insinuando mais de uma vez que esse é o maior erro já existente na história<sup>15</sup>.

Apresentada a necessidade do retorno à filosofia de Kant<sup>16</sup> é possível rastrear a essência do problema a ser superado nela. A ideia

---

<sup>14</sup> “Er hat also die Kantische Philosophie in diesem Punkte nicht corrigirt. Also muß auf Kant zurückgegangen werden”.

<sup>15</sup> No processo de Liebmann, o crime de todos os indicados foi a conservação de uma ideia que entrou acidentalmente na filosofia de Kant, isto é, a famigerada coisa em si -das *Ding an sich*-. Não faltam palavras e conceitos para demonstrar a culpabilidade dos acusados (Liebmann. 1912, p. 138).

<sup>16</sup> Sobre a essência do retorno empreendido por Liebmann, não devemos nos dar tanto trabalho para investigar, do momento que é ele mesmo definir (Liebmann. 1912, p. 214). Nos preocuparemos somente em mostrar aquela parte da filosofia de Kant que cogita sobre uma realidade extra-espacial, e extra-temporal, sem contudo cair no dogmatismo. Sendo possível esta tentativa poderemos facilmente relacionar a filosofia com a história, e ainda impor um outro modo de interpretação para a filosofia de

kantiana de resumir o saber de qualquer espécie em uma interpretação fundada sobre o *idealismo transcendental*, que busca, em toda sorte de aparecimento uma dupla raiz, como já sabemos, a intuição e o entendimento, liga-se ordinariamente fora da experiência a uma raiz comum sobre a qual Kant não desenvolveu nenhuma explicação posterior, mas que se tornou o ponto de partida para o Idealismo de Fichte e Hegel (Liebmann. 1912, p. 205-207). Para Liebmann, o exercício não dogmático da retomada ao pensamento de Kant passa, necessariamente pela extinção dessa ideia estranha ao criticismo (Liebmann. 1912, p. 68).

**Dos pós-kantianos aos Neokantianos.** Uma diferença basilar entre a interpretação dos pós-kantianos e a dos *Neokantianos* é aquela pertinente ao fato do segundo grupo já ter aceitado as críticas fundamentais do Idealismo. Se se pensa efetivamente a Escola de Marburgo se verá que a liberdade foi transformada em problema para ela. Principalmente porque Hermann Cohen, um de seus máximos representantes, intuiu que a primeira *Crítica* não permitia uma redução definitiva do conhecimento à liberdade, assim como Kant também não aceitava que a ética fosse um simples resultado das inserções da liberdade.

Embora o problema do conhecimento continue sendo a pedra de toque para a nova interpretação (Poma. 1988, p. 11-12), a ética é o que inspirará os *Neokantianos* a resolverem os “conflitos” da filosofia de Kant. Para eles, a *Crítica da razão pura*, a que mais se aprofundou na investigação do conhecimento, seria a pedra de tropeço contra a impositação definitiva da *razão prática*<sup>17</sup>. É a próprio interesse de Kant pela filosofia prática a orientar os *neokantianos* a considerá-la como aquela que realmente vale a pena

---

Kant, que não explica totalmente dentro da primeira *Crítica*, fator não tomado em consideração por Liebmann.

<sup>17</sup> A posição de Cohen em relação a filosofia de Kant, aparece clara em suas declarações (Cohen. 1921, p. 393). É obvio que é a liberdade a se transformar em problema para Cohen, principalmente porque a primeira *Crítica* não permite uma redução definitiva do conhecimento à liberdade.

investigar, porquanto confere um domínio concreto e diverso do que ocorre com conhecimento teórico<sup>18</sup>.

Da vantagem exercitada do prático sobre o teórico é que se entende a preferência de Cohen por fundar uma reflexão centrada sobre o uso prático da razão e menos sobre o teórico, que é simplesmente limitativo. O próprio Kant deixou indicação para isso ao afirmar que,

Deve haver em qualquer parte uma fonte de conhecimentos positivos que pertencem ao domínio da razão pura e que, talvez apenas por efeito de um mal-entendido, dão ocasião a erros, mas na realidade exprimem os objetivos que a razão pretende. Pois de outra maneira, a que causa atribuir o seu desejo indomável de firmar o pé em qualquer parte para além dos limites da experiência? Presentes objetos que têm para ela grandes interesses. Entra no caminho da especulação pura para se aproximar deles, mas eles fogem à sua frente. Possivelmente, será de se esperar mais sucesso no único caminho que lhe resta ainda, ou seja, o do uso *prático* (Kant. 1994, B823-824).

Mas, seguindo o raciocínio de Kant, quando o destino da filosofia espelha os domínios práticos da razão encontra fundamentalmente, dois problemas: a estrutura natural que encerra o homem, sujeito de liberdade (Cohen. 1921, p. 392-393); e, a dificuldade de justificar um ser natural capaz de produzir uma vontade pura<sup>19</sup>, razão pela qual o Criticismo impôs-se como um sistema acabado que caminha entre o fenômeno e o *noumeno* (Weil,. 1963, p. 15-24). Espelhando o que acontece com o homem: um ser natural que mesmo assim permanece irreduzível à vontade alheia.

---

<sup>18</sup> Mas não basta recomeçar de novo com um outro plano filosófico, pois como já acenamos, o principal problema não é constituído imediatamente pela possibilidade de um novo recomeço, mas sim, pela impossibilidade de reduzir todos os objetos do conhecimento ao domínio da liberdade, como por fim, Cohen mesmo reconhece a respeito do uso da liberdade (Cohen. 1921, p. 292).

<sup>19</sup> No mais, Cohen aceita muito bem o fato da produção pura dos conhecimentos: “Ist er doch ein Naturwissen, welches zwar reine Erkenntnis zu erzeugen vermag; das beweist die Wissenschaft” (Cohen. 1921, p. 281).

Cohen mesmo percebe essa dificuldade, e “por isso a [sua] pergunta retorna para o conceito do homem” (Cohen. 1921, p. 323) e defende a discussão no âmbito jurídico (Cohen. 1921, p. 392), motivo pelo qual a ética derivada dos contornos *Neokantianos* seguirá sempre uma coordenada sociológica, ideia que reduz a indeterminação natural ao jogo direto da liberdade (Cohen. 1921, p. 392).<sup>20</sup>

É notável a pouca concordância com a filosofia de Kant no modo como Cohen afronta o problema da ética, pois a ética deverá ser dada sobre a totalidade dos outros objetos do conhecimento, sob o risco de se tornar apenas uma indicação priva de resultado (Poma. 1988, p. 25). Por isso mesmo a ética de Cohen deverá confrontar-se com a lógica se quiser permanecer como uma realidade aceitável para a existência do sujeito<sup>21</sup>. Digo aceitável, pois é o próprio Cohen a pensar que o uso regulativo das ideias, que seria a saída kantiana para a questão, não produz nenhum efeito para o conhecimento (Poma. 1988, p. 52).

Cohen continua pensando de modo negativo com relação ao *juízo reflexivo* (Cohen. 1921, p. 393). A grande tarefa da filosofia prática é precisamente aquela de livrar o homem, sobretudo, como sujeito ético, da falta de conteúdo que deriva de uma ordem

---

<sup>20</sup> Podemos fazer uma observação a esta interpretação de Cohen, afirmando que, de uma parte é válida e interessante a definição jurídica da pessoa, mas não pelo simples fato de que ela ‘valorize’ o conceito de indivíduo para o conhecimento, que *em si* possui uma irreducibilidade, como aliás se expressa Lacroix de que Kant nunca opôs natureza e liberdade - “Kant n’a jamais opposé nature et liberte” (Lacroix. 1962, p. 75).

<sup>21</sup> E aqui se sente a transposição sempre presente que os neokantianos operam passando da filosofia prática à filosofia teórica e sua pouca consideração pela separação entre o fenômeno e o noumeno feita por Kant. (Cohen. 1921, p. 393). Aqui se abre a porta para sustentar a relação determinada entre a lógica, parte pura da ciência, e a prática, como conteúdo dado a capacidade de agir do sujeito livre. Mas quando tudo se reduzirá à filosofia prática então estaremos novamente de frente ao idealismo.

meramente reguladora, capaz de provocar somente “sonho” (*Wahn*), “mistério” (*Dünkel*), e “ilusão” (*Illusion*) (Cohen. 1921, p. 393). São palavras já usadas por Kant nos prolegômenos contra o perigo do idealismo empírico e do espiritualismo, que agora parecem se voltar contra a falta de apercepção que encerra a existência de qualquer objeto não condicionado pela nossa razão. O problema, por ora, para a filosofia prática é somente o simples fato que o homem, sem referência direta ao sujeito jurídico, permanece *uma qualquer coisa de natural*, e, não reconhecer esta realidade seria um “falso idealismo” (*falscher Idealismus*) (Cohen. 1921, p. 394).

Mas se existe um falso Idealismo fatalmente existe um idealismo verdadeiro, que se põe como fundamento da filosofia de Cohen e que ele expressa sem nenhum constrangimento, muito embora pretenda conservar um resquício pertinente da realidade indeterminada (Poma. 1988, p. 59).

A diferença entre o idealismo falso e o verdadeiro aparece na fundação de uma ética pura da vontade e a necessidade de se admitir a existência de objetos fatuais. Isto é, uma realidade natural como aquela do homem, considerada em sua estrutura irreduzível como *pessoa-não-jurídica* (Poma. 1988, p. 55-58).

O verdadeiro Idealismo, nas palavras de Cohen, é consciente desta sobra efetiva e de sua problemática para elaboração de uma ética pura<sup>22</sup>. Cohen, portanto, desloca o debate para a *convivência* da vontade pura com o circunstante fatural, mas como “O verdadeiro Idealismo, certamente não aceita depender da realidade fatural e da experiência” (Cohen. 1921, p. 394)<sup>23</sup>, instaura-se o principal problema para a interpretação do pensamento da escola de Marburgo a respeito de Kant.

---

<sup>22</sup> O problema dominante para se interpretar o pensamento de Cohen na fundação da ética pura, além do constante recurso a uma série enorme de temáticas, permanece sempre entorna da diferença entre *Ser* (Sein) e dever-ser (sollen). (POMA. 1988, p. 130).

<sup>23</sup> “Der echte Idealismus macht sich zwar nicht abhängig, sondern durchaus unabhängig von der Wirklichkeit und von der Erfahrung”.

Cohen sabe que o seu “Idealismo verdadeiro” (*echte Idealismus*) não pode depender dos objetos da sensação nem tão pouco pode fazer a menos deles, por isso, a relação entre ambos entra em uma nova fase a ser considerada, mas o estatuto desta relação dado pela ética e se dirige para os objetos, mesmo sem ter recebido nada deles através da intuição.

O dirigir-se aqui é um “esforçar-se contra” (*Streben*), com aquele desejo que pretende: “com o sentido do idealismo autêntico abraçar a realidade para dominá-la, para apoderar-se, para transformá-la” (Cohen. 1921, p. 394)<sup>24</sup>. É obvio que não se pensa como em Fichte ou em Hegel, numa transformação no próprio pensamento, mas na capacidade de elaborar o conhecimento sem recursos à intuição (Poma. 1988, p. 27).

Deste modo, surgem os fundamentos do Idealismo autêntico de Cohen contra o falso idealismo (Cohen. 1921, p. 393-394), que como resulta, estava muito mais próximo de um espiritualismo que não do idealismo da tradição<sup>25</sup>. A problemática entre o homem natural e o sujeito de direito sobrepõe-se às demais questões kantianas. Entretanto, ao desconsiderar a *terceira Crítica e o justo valor* que Kant atribuiu à dialética transcendental, o neokantismo não aceitou que Kant mesmo houvesse tentado resolver os problemas de sua filosofia (Lebrun. 1993, p. 2-3).

Cohen, portanto, não reconhece a diferença que existe para Kant entre a condição de se pensar um objeto e a sua existência de fato. Considerando a separação entre “Ser” (*Sein*) e “dever-ser” (*Sollen*) como um erro, ele acaba dando efetividade aos dois. Por isso, o problema se alarga para fora da filosofia prática e alcança os limites da metafísica<sup>26</sup> e do domínio geral da crítica kantiana.

---

<sup>24</sup> “Sondern mit dem Wirklichkeitssin, der dem wahrhaften Idealismus eigen ist, die Wirklichkeit umklammern, um sie zu bändigen, zu meistern, zu verwandeln”.

<sup>25</sup> E aqui se pode pensar a nova apresentação que Platão recebe nas mãos neokantianas, especialmente de Cohen e Natorp. (GIGLIOTTI. 1989, p. 15).

<sup>26</sup> Cohen estabelece uma clara conexão entre Platão e Kant, indicando contemporaneamente a relação simétrica entre metafísica e ética. Aliás,



Se de um lado Liebmann anunciou que o maior erro de Kant e dos pós-kantianos foi de haver mantido a *coisa em si* na filosofia, os *Neokantianos*, especialmente Cohen, pensa que a falta de clareza na relação do *ser* como *dever ser* (COHEN. 1921, p. 394)<sup>27</sup> foi a questão que ficou aberta e suspensa pela *crítica da razão prática* que agora deverá ser respondida<sup>28</sup>.

Kant não definiu nenhuma formula restrita para anunciar a cisão entre o *ser* e o *dever ser*, logo, Cohen passa a interpretar diversamente a relação entre a concepção de um fim e a meta última do indivíduo, redimensionando, de modo eficiente, o contraste entre o *mecanicismo* e a *teleologia*<sup>29</sup>. Entretanto, onde as proposições realmente deveriam atuar na fundação pura da ética o espaço permaneceu vazio, impondo ao sujeito e as apreciações se sustentarem sobre a religião. O problema aqui se configura não porque a teleologia diz muito, como restou sempre para Kant na

---

esta conexão é o suporte fundamental do neokantismo de Cohen, de fato se lê já na prefação de 1907 (COHEN. 1921, p. IX; 90) Com isso se abre a porta para uma nova interpretação de Kant, que culminará com a identificação entre ética e lógica.

<sup>27</sup> (COHEN. 1921, p. 394): “Warum hat Kant es als Sollen scheinbach vom Sein unterschieden”? O comentário de Poma sobre esta posição kantiana demonstra os elogios e as reprovações de Cohen a este argumento (POMA. 1988, p. 120-123).

<sup>28</sup> Cohen tem uma ideia clara a este respeito, mas realmente não assume seriamente esta divisão, ainda que possa ser retirada do pensamento de Kant, quando fala da lei moral: “A razão exprime esta necessidade, não através de um *ser* (acontecer), mas sim de um *dever ser*”. (KANT. 1995, § 76). E é interessante observar a referência coheniana a esta precisa distinção (COHEN. 1921, p. 394-395) onde ele expõe o aspecto corretivo atribuído aos objetos apenas pensáveis que Kant instituiu quando separou o caráter meramente inteligível (*intelligibeln Charakter*) da possibilidade de se fazer uma proposição determinante sobre o fim (*Endzweck*).

<sup>29</sup> (COHEN. 1921, p. 397). O princípio dos fins, como é chamado por Cohen, é possivelmente a alusão ao conceito de juízo reflexivo de Kant. Entretanto ela foi reduzida à solução para o conflito tradicional entre *Mechanik und Teleologie*.

metafísica dogmática, mas porque diz pouco para Cohen. Isto é, fala apenas de um uso efetivo da liberdade do homem para depositar em uma região não efetiva do espaço a esperança de uma causalidade ética (Poma. 1988, p. 122-123). Agora a filosofia de Kant se transmuta inteiramente na filosofia neokantiana de Cohen, pois a liberdade não deve ser confinada dentro de uma suposta capacidade *causadora*<sup>30</sup> de objetos que escapam da sensação, e do método mecanicista, mas deve ser colocada como um “idealismo verdadeiro” (*echte Idealismus*), independente de toda experiência e com poder de determinar sobre ela<sup>31</sup>.

A questão proposta sobre o fundamento puro da ética se complica com Cohen mediante a extensão do seu domínio generalizado ao campo da filosofia teórica. De fato, diz ele: “nós tínhamos apreendido na *Lógica do conhecimento puro* que a realidade efetiva não é determinada absolutamente por meio da sensação<sup>32</sup>”, e é dessa proposição se delinea toda a atividade da ética. Como não se faz necessário um recurso à sensibilidade para conhecer a realidade efetiva, tanto menos agora, quando a especulação se organiza entorno da vontade.

O problema apontado por Kant sobre a *teleologia* e o *mecanicismo* volta a se complicar, pois Cohen não admite uma ordem puramente reflexiva para delinear o sistema do conhecimento. A liberdade não pode, doravante, permanecer como uma predisposição para *subsumir* o particular sobre o universal. Ela deve completar o campo da experiência. Esta insinuação,

---

<sup>30</sup> “Die Freiheit kann niemals ohne Rest in der Kausalität aufgehen; sie darf nicht in ihr untergehen” (Cohen. 1921, p. 399).

<sup>31</sup> (Cohen. 1921, p. 394) Fala-se do puro (reinen) e da pureza (Reinheit) como princípios constitutivos, que aparecem contra (gegen) a realidade factual (Wirklichkeit): “aber die Reinheit vollzieht dabei die Umwendung der Wirklichkeit”, que no fim do confronto permanece apenas a efetividade do pensamento puro.

<sup>32</sup> “Wir haben in der Logik der reinen Erkenntnis gelernt, daß die Wirklichkeit keineswegs durch die Empfindung zur Bestimmung gebracht wird” (Cohen. 1921, p. 399).

entretanto, funciona como um ulterior domínio da liberdade num campo que estava fora do seu respectivo alcance e não mais como ideia reguladora. Dentro desta perspectiva Cohen duvida que possa haver para a ética uma fundação baseada sobre postulados da imortalidade da alma e da existência de Deus (Cohen. 1921, p. 417).

Cohen parece, à primeira vista, jogar a favor dos postulados, porém, a confusão expressa no uso dos “princípios” (*Grundsätze*) alternados entre o uso da matemática e da ética, instaura um trocadilho que obriga à filosofia prática a necessidade de pensar a eternidade, quando a sua tarefa é somente aquela de percorrê-la fazendo uso da vontade pura. Deste modo o presente que a ética recebe dos postulados é semelhante a um presente de grego.

A dificuldade de solução do impasse está no fato de Cohen pretender a realização de uma ética pura, ou seja, sem a necessidade de recurso à experiência ou postulados (Poma. 1988, p. 27); uma eticidade capaz de se realizar totalmente na história, sob pena de produzir a ruptura definitiva com a política, encontrando sua única realização no Céu<sup>33</sup>. Não é conveniente ainda, sugerir se este pensamento corresponde a uma falha no Criticismo de Kant, o que precisa ser observado é a situação concreta da ética kantiana, pois sobre a obrigação moral, estabelecida sobre as coordenadas das máximas universais se abre a porta para uma esperança na realização da moralidade perfeita, que como sabemos, são postulados causais das ações efetivas, desde que estas sejam nascidas da própria impossibilidade de ser cumpridas no mundo da experiência. Mas Cohen entende que a ética pura não deve fazer recurso à experiência (Cohen. 1921, p. 393-394).

A esperança que Kant deixou para regular a eticidade no mundo da experiência é agora uma pedra a ser removida pela nova

---

<sup>33</sup> A preocupação de Cohen consiste em que a ética não se torne uma introdução à vida política, mas seja ela mesma capaz de se completar. (COHEN. 1921 p. 398).

reflexão, e igualmente a separação entre *fenômeno* e *coisa em si*<sup>34</sup>, pois a esperança aparece somente como uma confissão que declara a inutilidade de se esperar em um conteúdo futuro para a realização da eticidade. Aliás, já há muito tempo que se manifestou o absurdo de pensar a ética sem a possibilidade de sua plena realização aqui no mundo, segundo Cohen.

Como seria agora o ato de completar a eticidade com um recurso à esperança, pois em parte este é o efeito dos postulados postos por Kant. Uma frase insidiosa representa o pensamento de Cohen sobre o problema: “a esperança é para os gregos, e também para suas poesias, apenas um sentimento vazio, que não tem nada mais que o medo” (Cohen. 1921, p. 104), aliás, poder-se-ia dizer que é o seu oposto, e onde persiste uma relação desfigurada com o futuro a eticidade não pode desenvolver-se, pois, aqui tudo é remetido para o além-mar. A esperança como lugar do não realizado incomoda a construção pura da ética de Cohen, pois sua raiz está fortemente enraizada sobre a realidade fatural do “dever-ser” (*sollen*) com o mesmo estatuto do “ser” (*Sein*), sem separação entre condição do puramente pensável e do existente que se dá na experiência<sup>35</sup>. O resultado a que se chegará, quando se entra nesta concepção é a simples ideia de separar a ética de qualquer aspecto natural, infiltrando-a no pleno domínio da história.

O problema é que então já não se falará mais de moral nem de parte prática da filosofia, bem sim de toda a missão da metafísica, ora mais transmutada na interpretação ‘autêntica’ de Kant (Gigliotti. 1989, p. 74-75).

A predisposição do inventário idealista de Cohen conduz à convicção eminente onde a fundação pura da vontade explica e

---

<sup>34</sup> As muitas evidências que conduzem a esta constatação é coesamente exprimida no de Höffe (2005, p. 294). Entende-se o porquê da dificuldade de Cohen em aceitar o juízo regulador, ou que a ética possa subsistir sobre determinados postulados, sem prejudicar sua estrutura fundamental, pois uma vez negada a distinção entre fenômeno e noumeno, não resta que atribuir tudo aos conceitos formativos da razão.

<sup>35</sup> O erro de Cohen se estende para o neokantismo de modo geral. (Lacroix. 1966, p. 118).

completa a fundação lógica do conhecimento puro<sup>36</sup> como uma comprovação que coloca a produção da realidade no campo da efetividade possível para o conhecimento teórico e prático.

A distinção anterior entre o “ser” (*Sein*) e o “dever-ser” (*sollen*) desaparece, pois: “o dever-ser não pode estar contraposto ao ser no sentido geral [...], Adequadamente, nós chamamos o tipo do ser moral ideal, [...] o ideal é a imagem da perfeição” (Cohen. 1921, p. 426)<sup>37</sup>. Não cabe mais, portanto, especular sobre a possibilidade, por exemplo, de uma não realização de qualquer objeto da vontade ética, uma vez que se instituiu a equivalência entre *ser* e *dever-ser* (Cohen. 1921, p. 282; 304; 306-307).

O espaço aberto para a divisão entre o prático e o teórico é preenchido pelo valor lógico do idealismo real. Deste modo, passa-se a limpo três conceitos básico da proposta de Cohen: a primeira diz respeito a mutação do sujeito natural no sujeito ético; a capacidade de realização total dessa vontade pura, sem recurso a qualquer espécie de postulado, principalmente aqueles religiosos<sup>38</sup>; e; terceiro, deduzido dos dois anteriores, a impossibilidade de uma premissa reflexiva para completar sistematicamente a síntese entre liberdade e natureza (Lacroix. 1966, p. 25-26).

**Considerações finais.** O sentido principal da realidade sem fundamento necessário na representação não deve constituir, pois, nenhuma inclinação do pensamento. Não é somente a questão de se referir ao mundo como uma dupla realidade: *fenômeno* e *noumeno*,

---

<sup>36</sup> É este o clássico problema intercalado na devida linha divisória entre o método e o objeto: a identificação entre o método e o objeto que foi uma marca distintiva na Escola de Marburgo (GIGLIOTTI. 1989, p. 96).

<sup>37</sup> “Das Sollen darf dem Sein nicht in jedem Sine entgegengesetzt werden [...]. Demgemäß bezeichnen wir die Art des sittlichen Seins als Ideal [...]. das Ideal ist das Bild der Vollkommenheit”.

<sup>38</sup> Aliás, a penetração da religião no fundamento da ética é para Cohen um dos maiores problemas que a tradição filosófica ‘idealista’ enfrentou, e que sucumbiu muitos esforços de Platão a Kant incluso. (COHEN. 1921, p. 299).

mas sim de reelaborar a visão do mundo contra a filosofia do passado. Kant, contudo, de tudo aquilo que podemos intuir, não deixou muitas indicações para que se possa, juntamente com Liebmann, e agora com Cohen, sustentar essa posição como um estatuto fundamental de superação da filosofia Crítica<sup>39</sup>. Agora, pelo menos, é claro o porquê da Escola de Marburgo demonstrar sua afeição pela impostação das ideias platônicas (Poma. 1988, p. 39-40).

A Ideia platônica, na interpretação de Natorp, confirma a pretensão linear que se apresentou no *neocriticismo* das Escolas. Retornando ao problema da “coisa em si” (*das Ding an sich*)<sup>40</sup>, mediante a proposta de sua superação, foi fácil repropor o paralelo entre a ideia de Platão e o juízo regulador da Crítica do juízo de Kant. Os sintomas dessa comparação se manifestam de diversas maneiras, e a impostação acabada nos revela, bem mais, a leitura kantiana sobre a chave platônica que não o contrário como deveria ocorrer (Natorp. 1921, p. 217)<sup>41</sup>. Para se chegar a conclusão de que é possível comparar o conceito dos dois juízos precisamos considerar a existência de uma nova perspectiva para os juízos reguladores, que deverão se fundarem sobre um princípio de determinação. Em Platão a realidade substancial persiste no mundo das ideias; *eidos* se apresenta à mente quando essa superou os

---

<sup>39</sup> Cf. (WEIL. 1963, p. 22-23). Onde se desenvolve uma longa reflexão sobre a insuperabilidade do fenômeno e do noumeno, e do lugar ocupado pela filosofia prática, que de modo geral não resume a missão do Criticismo de Kant.

<sup>40</sup> Mediante a denúncia de Liebmann, o neocriticismo se fundou, todo ele, como uma tentativa de superação do dualismo kantiano. (Campo. 1959, p. 97-125).

<sup>41</sup> Poma (1988, p. 36) comenta diretamente essa pretensão de Natorp: “a nova interpretação de Platão in *Platons Ideenlehre und die Mathematik* é antes de tudo, uma nova colocação de Platão na história da filosofia, como fundador do idealismo crítico”

dados da sensibilidade<sup>42</sup>. Se essa realidade, contudo, pode ser colocada em paralelo à ideia reguladora do juízo temos que admitir a passagem para o mundo *eidético* como narração dialética que responde ao desejo da razão, sem, contudo, sermos capazes de gerar nenhum conteúdo real para o conhecimento.

A trajetória do *neocriticismo* estava consciente desta realidade, por isso, o ponto principal é o desaparecimento da *coisa em si*. Em seu lugar adentra novamente a ideia de representação absoluta da consciência, mas, melhor seria falar de uma construção absoluta, que gera todas as possibilidades para o conhecimento; poderíamos cogitar ainda, a partir daqui, que não somente o teórico perde seu significado, mas também a necessidade de haver na filosofia um juízo de caráter regulador, já que todas as atividades do pensamento se concretizam como determinativas.

As coordenadas do pensamento neokantiano estrutura-se, portanto, sobre essa proposta radical de kantismo, onde se perde uma parte consequente do discurso filosófico imposto sobre o método Crítico. É justo, por outro lado, admitir que ao interno das escolas de Marburgo e de Baden nunca se sustentou a pretensão de uma explicação dogmática do pensamento de Kant, o que aqui levantamos como problema é a conservação dos pontos fundamentais do pensamento que se desenvolveu progressivamente. Kant não deixa dúvida sobre a necessidade da existência de uma realidade que não se submeta às determinações do pensamento, se não como realidade antinômica<sup>43</sup>.

---

<sup>42</sup> Cohen, contudo não parece aceitar esta interpretação tradicional de Platão como alertou Poma (1988, p. 39-40): “Se le idee platoniche sono state considerate per tanto tempo e da tanti interpreti come enti separati, ciò è dovuto all’ingiusficata attendibilità riconosciuta su questo argomento ad Aristotele: egli è stato il primo responsabile della distorta interpretazione ontologica”.

<sup>43</sup> Existe, contudo, uma possibilidade que nos permitiria entrar em relação com um objeto dessa natureza sem incorrer no perigo da dialética ou de cair diante de uma antinomia, mas ela é possível apenas se formada sobre uma ideia priva de princípios e de leis, por isso mesmo, segura de não entrar em conflito consigo mesma: “Contudo a faculdade de juízo *reflexiva*

Portanto, se a separação entre estética e intelecto for superada como resultado de uma incoerência, a razão perde os seus limites e, doravante, bastará para a fundação legítima da verdade a ocorrência imanente a si mesma (Campo. 1959. p,49).

O Kant “neokantiano”, portanto, esteve muito próximo de fundar essa realidade, contudo não desceu até o fundo do problema, permanecendo atrelado à existência de um objeto fora da consciência, a famosa *coisa em si*. A lógica pura atingirá esse fundo e a consciência será o fundamento *valorativo* e real da filosofia. Não é de se estranhar que o pensamento dessa Escola tenderá se transformar em uma filosofia dos valores que subsistirá exclusivamente na consciência.

Artigo recebido em 29.07.2013, aprovado em 09.07.2014

---

deve subsumir sob uma lei que ainda não está dada e por isso é na verdade somente um princípio da reflexão sobre objetos, para os quais e de um modo objetivo nos falta totalmente uma lei ou conceito de objeto que fosse suficiente, como princípio, para os casos que ocorrem”. (Kant. 1995 § 69). Entretanto, esta compreensão não parece haver tocado Cohen e os neokantianos, como mostra Lebrun: “Se a leitura ‘epistemológica’ de Cohen nos preserva de todo contrassenso ‘psicologista’, poderia muito bem ser ao preço de um pressuposto de igual gravidade. Com efeito, quando Cohen insiste na impossibilidade de interpretar psicologicamente os conceitos *a priori*, quando ele vê nessa irreducibilidade à explicação psicologista o signo de que esses conceitos são momentos de ‘consciência’ ‘originais’, ele quer sobretudo, através disso, provar que os princípios da mecânica, se eles parecem nascer na história das ciências enraízam-se na verdade em um *logos* que incumbia à *Crítica* axiomizar” (Lebrun. 1993, p. 19-20).



### Referências

- BOUREL, D. Le retour des néo-kantiens, in **Archives de Philosophie**, 54 (1991) 519.
- CAMPO, Marino. **Schizzo storico della esegesi e critica kantiana** – Dal “ritorno a Kant” alla fine dell’ottocento, Magneta-Varese, Varese, 1959.
- CASSIRER, E; HEIDEGGER, M. Débat sur le Kantisme et la philosophie. in: **Bibliothèque des archives de philosophie**. vl. 12, Paris: Beauchesne, 1972.
- COHEN, H. Ethik des Reinen Willens. In: **System der Philosophie**, II. Teil, Berlin: Bruno Cassirer, 1921.
- DUSSORT, H. **L’École de Marbourg**. Paris: Presses Universitaires de France, 2002.
- GIGLIOTTI, G. **Avventure e disavventure del trascendentale**, Napoli: Guida, 1989.
- HARTMANN, N. **Die Philosophie des deutschen Idealismus**, Bd. I. Berlin-Leipzig: Walter de Gruyter & Co. 1923.
- HÖFFE, O. **Immanuel Kant**. São Paulo: Martins Fontes, 2005
- KANT, I. **Crítica da razão pura**. Lisboa: Colauste Gulbenkian, 1994.
- KANT. I. **Crítica da faculdade do juízo**. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 1995.
- LACROIX, J. **Kant e le kantisme**. Paris: Presses Universitaires de France, 1966.
- LEBRUN, G. **Kant e o fim da metafísica**. São Paulo: Martins Fontes, 1993.
- LIEBMANN, O. **Kant und die Epigonen. Eine Kritische Abhandlung**. Berlin: Reuther-Richard, 1912.
- NATORP, P. **Platos Ideenlehre**. Meiner, Leipzig, 1921.
- NEGRI, A. Il neoCriticismo. In: **Grande Antologia Filosofica**, vl. XXIII (1975) 56-58.
- PHILONENKO, A. **La Théorie kantienne de l’histoire**. Paris: Vrin, 1986.
- POMA, A. **La filosofia critica di Hermann Cohen**. Milano: Mursia, 1988.
- WEIL, E. **Problèmes Kantiens**. Paris: Vrin, 1963.

