

TRADUÇÃO

Unidade, sistema e método transcendental: o pensamento de Kant em movimento

Apresentação da tradução de Hermann Cohen e a
renovação da filosofia kantiana de Ernst Cassirer

Rafael Rodrigues Garcia

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> – E-mail: raroga@unicamp.br

Ivânio Lopes de Azevedo Júnior

<https://orcid.org/0000-0003-2548-3259> – E-mail: ivanio.azevedo@ufca.edu.br

Cassirer manifesta pela primeira vez e com grande clareza sua posição acerca das contribuições de Cohen para os estudos sobre Kant em *Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana*, publicado na *Kant-Studien* em 1912, que aqui apresentamos. Neste texto, produzido por ocasião da aposentadoria de Cohen da Universidade de Marburgo, momento que marca o fim da “era de ouro” desta escola (Cf. LUFT, 2015, p. 36), Cassirer fornece uma visão sinóptica da obra de seu antigo professor, destacando a dedicação conferida à interpretação do sistema kantiano, mas sobretudo na defesa de que Cohen sempre teve “posicionamento sistemático próprio”. Segundo ele, em Cohen temos uma síntese das investigações históricas e sistemáticas da filosofia, na qual encontramos a explicação para o impacto duradouro da leitura de Cohen sobre Kant. Assim, ainda que “na construção de seu próprio sistema, Cohen tenha se distanciado dos resultados de Kant em pontos particulares, a consciência metodológica que anima todas as suas realizações individuais só alcançou clareza e maturidade na perscrutação científica dos trabalhos fundamentais de Kant” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). Estas marcas podem ser encontradas mesmo nos trabalhos posteriores ao *Logik der reinen Erkenntnis*. De acordo com Cassirer, os esforços interpretativos de Cohen, ao renovarem o espírito da filosofia de Kant, colocavam o pensamento deste em movimento diante das novas exigências teóricas deflagradas pelos avanços científicos desde meados do século XIX.

Para Cassirer, Cohen figura ao mesmo tempo no decurso histórico da filosofia, da ciência e da interpretação do pensamento de Kant. No caso da história da filosofia alemã do século XIX,

Cohen é aquele que empreende uma *virada metodológica* (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120) que fornece o contraponto para superar de vez o “esquema geral do pensamento naturalista” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 121). Esse momento, para Cassirer, corresponde ao clímax do neokantismo. “No desenvolvimento da filosofia do século XIX, este pensamento fundamental da metodologia ‘transcendental’ provou ser particularmente eficaz e frutífero” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123). Ele passou de “um paradoxo diante do naturalismo e do psicologismo dominantes nos anos 1870” a um “bem comum do conhecimento científico” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 124). Que o método transcendental seja o eixo de articulação da Escola de Marburgo é largamente sabido. Bem menos sabido é que esse eixo se renova continuamente ao longo dos anos de atividade da Escola na direção da efetivação de uma filosofia da cultura como totalidade da experiência humana¹.

Cohen pretende captar o núcleo fundamental da filosofia crítica. Mas isso demanda algo além de repetir, meramente, a do texto kantiano; torna-se necessário sempre reatualizar a “conexão recíproca entre o momento lógico e o empírico do conhecimento” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 126), confrontando o núcleo da filosofia crítica com os avanços científicos especialmente no campo da Física. Destarte, por mais que a ciência partisse de um novo *faktum*, pressupondo assim novas condições lógicas de possibilidade, o método transcendental deveria ser novamente reivindicado enquanto princípio metodológico e programático para a filosofia.

Por conta disso, o sistema kantiano não pode ser tomado como “um material de pensamento morto e indiferente que deveria ser decomposto [...] em um jogo desinteressado de conceitos” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). O que se busca é reconstruí-lo a partir de suas “forças motrizes originais” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120). “As exposições de Cohen [...] não significam tanto uma simples reprodução como uma intensificação e prossecução consciente dos pensamentos fundamentais de Kant.” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 134) Nas palavras do próprio Cohen, vemos que o método transcendental serve

tanto para expandir de modo independente o fundamento outra vez descoberto e novamente estabelecido no espírito do precursor do método transcendental, quanto para levar a cabo a construção de acordo com o esboço básico do sistema, sob livre inspeção de cada bloco de construção individual; com exame irrestrito da suficiência de cada um deles; com o direito indiscutível de inserir quaisquer conceitos em falta, bem como de remover os falsos (COHEN, 1910 ANO, p. 245s. apud CASSIRER, 1998 [1912], p. 134s.).

A direção da investigação neokantiana se efetiva como estreitamento dos laços entre a filosofia e a ciência: o legado de Kant é uma “teoria da experiência”, e cabe à filosofia transcendental investigar as condições de possibilidade do fato da ciência, estabelecendo assim o método como relação recíproca entre os momentos lógico e empírico do conhecimento e demandando sua reatualização constante. Se é verdade que esta abordagem parte da configuração do problema segundo as ciências matemáticas da natureza, é também igualmente verdadeiro que ela progride continuamente para além desses limites.

Este método poderia ainda ser explicitado em seus pormenores procedimentais. Vale-nos ao menos levar em conta que ele acarreta uma virada para a objetividade na crítica do conhecimento (em certo sentido numa via próxima ao que fazia a fenomenologia de então) que faz

¹ Sobre a filosofia da Escola de Marburgo como filosofia da cultura, cf. Krois (2013), Renz (2002) e Luft (2015). Sobre o método transcendental, cf. Ferrari (2010), Amaral (2020).

dele uma abordagem eminentemente *lógica*, evitando qualquer recaída em psicologismo: ele “não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e ‘proposições’, que como tal devem ser estabelecidos independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123). É preciso mencionar o fator de que a concepção de ciência de Cohen aí, também em sua expressão histórica, é comumente reportada como estreita. Apesar de esta ser antes uma caricatura do que uma descrição acurada da filosofia coheniana, ela é a deixa para o argumento de que Cassirer “ampliaria” o programa de uma crítica do conhecimento para uma crítica da cultura (Cf. PORTA, 2011, p. 45-70).

A concepção do método também passa por atualizações segundo o desenvolvimento do programa – é justamente o que ocorre tanto na obra de Cohen após a publicação, em 1883, de *O método infinitesimal e sua história* como também na recepção e aplicação que Natorp e Cassirer farão dele. A este respeito, precisamos pelo menos destacar que no momento de maturidade da Escola de Marburgo, ele já não é tomado apenas como a expressão consagrada no livro inaugural de Cohen, como partir do *faktum* das ciências da natureza e buscar por suas condições de possibilidade, mas já internalizou e digeriu o aporte do método infinitesimal, a substituição do *faktum* pelo *fieri* e não supõe mais dois polos estáticos da subjetividade e da objetividade, mas uma correlação dinâmica entre subjetivação e objetivação. Todos esses elementos conferem maior dinamicidade para a realização da tarefa infinita da razão e a adequam melhor a campos novos de experiência.

A imagem da filosofia de Cohen fornecida por Cassirer neste artigo de 1912 crava decididamente o método transcendental como seu núcleo. É também o método transcendental que balizará a reconstrução histórico-sistemática do programa crítico levada a cabo de “um ponto de vista supremo unitário a partir do qual os detalhes do sistema devem ser esquadrihados e compreendidos como um verdadeiro todo” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 120). Nesta configuração, o sistema kantiano passa a ter o aspecto de um organismo dinâmico do que o de uma construção fixa. Visto por este ângulo, a filosofia neokantiana fornece um programa filosófico-acadêmico que propicia a interlocução contínua com as ciências, pois o método transcendental, uma vez renovado, torna-se apto a acompanhar os avanços científicos mais recentes. Em sua direção própria de investigação, Cohen faz da *crítica da razão* uma *crítica do conhecimento*; é justamente o método que permite o progresso contínuo da experiência (ou da relação entre a filosofia e a ciência empírica).

Vale ainda dizer que, no contexto em que escreve, Cassirer confronta a obra de Cohen com as correntes interpretativas em voga; afirma que “os trabalhos de Cohen se colocam fora do campo de interesse de qualquer mera ‘filologia kantiana’” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 119). É esta que conceberia o sistema kantiano como um “material de pensamento morto” e que, pela via trilhada, ameaçava reduzir o sistema a um agregado de contradições. Ainda que Cassirer consigne valor à empreitada da dita filologia kantiana e reconheça a exigência de se levar em conta seus resultados, há aqui uma incompatibilidade interpretativa insuperável. A abordagem genética, por outro lado, permite ver o processo de consolidação dos conceitos no sistema. Desse modo, o foco no método transcendental também é o recurso para superar as limitações impostas por uma leitura filológica seca e desprovida de dinamicidade; a primazia do método é, portanto, um recurso interpretativo e investigativo.

Nessa direção, passamos, mais especificamente, a uma breve apresentação dos aspectos estruturantes da interpretação de Cohen da filosofia de Kant arregimentados e articulados por Cassirer no texto de 1912. Antes, vale salientar, que a contribuição de Cohen consiste em tomar as três críticas de Kant, as quais podem ser entendidas como diferentes modos de manifestação

da consciência, a partir de um estreito entrelaçamento entre lógica e experiência, pois, afirma Cassirer: “em sua universalidade, o sistema transcendental não representa tanto uma interconexão fechada de conhecimentos, mas sim uma interconexão de modos de produção da consciência, cada um dos quais gerando seu próprio conteúdo peculiar” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 138). Para compreendermos sistematicamente as determinações do conhecimento da natureza, da ética e da estética, faz-se necessário um princípio metodológico e orientador, qual seja: o método transcendental.

Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana se divide em duas partes. A primeira é dedicada, principalmente, à dimensão especulativa do sistema kantiano, ao conhecimento da natureza. Cassirer reconstrói sumariamente o contexto da recepção da obra de Kant por parte de Cohen, destacando o esforço deste em superar os problemas da interpretação psicologista que ainda resistiam. A renovação coheniana vai na direção de uma virada objetiva da filosofia transcendental que, em outras palavras, significa interpretar logicamente o esforço teórico de Kant.

a crítica do conhecimento, precisamente em sua idealidade, sofre uma virada estritamente *objetiva*: ela não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e “proposições”, que como tal deve ser estabelecida independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento (CASSIRER, 1998 [1912], p. 123).

Não é por acaso, então, que uma virada objetiva da filosofia kantiana traz consigo a centralidade da matemática. A necessidade do juízo sintético da física não pode ser justificada a partir de si mesma e exige a certeza proveniente dos juízos sintéticos da matemática como fundamento válido. A cadeia de sínteses que Kant vai construindo na *CRP* busca explicitar os elementos apriorísticos, universais e necessários, que a razão coloca nos objetos, encaminhando o método transcendental, prioritariamente e não exclusivamente, na direção da “teoria matemática da natureza” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 122). Além disso, Kant nos leva ao reconhecimento da unidade sintética da consciência como expressão última da ligação dos juízos sintéticos da física, da matemática e da lógica geral, os quais, por sua vez, pressupõem uma unidade lógico-transcendental ineliminável ao processo do conhecimento, não uma unidade psicológica. Em última instância, a virada objetiva da interpretação coheniana consiste no reposicionamento da exposição de Kant nos termos de uma apresentação das condições lógicas das sínteses que operam nos juízos. Não se tratando, portanto, de uma investigação causal sobre a origem psicológica das representações produzidas pelo sujeito.

Ainda na parte I, reforçando a centralidade da matemática para a renovação promovida por Cohen, Cassirer acentua a importância da noção de *infinitesimal*, uma das principais contribuições de Cohen em sua apropriação dinâmica e sistemática do programa kantiano da filosofia transcendental. Sem ela “não seria possível nem mesmo designar estritamente o conceito de movimento, como a ciência matemática da natureza o pressupõe, quanto mais dominar conceitualmente a legalidade dos movimentos”. A noção do infinitamente pequeno é a expressão mesma do idealismo sem o qual o objeto científico não seria constituído objetivamente. Assim, a relação ontológica entre sensações e ideias, pressuposto recorrente na tradição empirista, dá lugar à unidade transcendental do pensamento que, por sua vez, atualiza o próprio programa idealista de justificação das ciências. O *infinitesimal* entendido enquanto idealidade, livre das supostas determinações intuitivas da sensibilidade, auxilia tanto na compreensão da física newtoniana, ciência da época de Kant, quanto na interpretação sistemática da nova ciência do século XIX.

Por outro lado, e ainda guiado pelo espírito do pensamento de Kant, a idealidade que Cohen assume como condição de possibilidade dos objetos da experiência não se limita às ciências matematizadas. Se considerarmos outros programas de pesquisa empírica tais como a biologia e a química, os quais não se reduzem às descrições causais e de tipo mecânico, notamos a necessidade de se alargar o escopo sistemático do método transcendental. A *Crítica da faculdade de julgar*, especialmente na noção de *finalidade*, é assumida também por Cohen como fundamental para demonstrar a forma apriorística das ciências não matemáticas. Alguns conceitos, como por exemplo o de *organismo*, exigem condições lógicas que extrapolam os limites das explicações causais, neste sentido, a compreensão da natureza como dimensão teleológica, que atua conforme a fins, é igualmente indispensável à unidade da crítica kantiana².

Na parte II do artigo, Cassirer trata das dimensões ética e estética, fechando assim a compreensão sistemática do pensamento de Kant legada por Cohen. A tarefa, em última análise, é saber se, nos âmbitos ético e estético, seria o caso de aplicar também o método transcendental que explicitaria, tal como na dimensão especulativa, as condições de validade objetiva de seus respectivos juízos. Sobre a ética, Cassirer afirma:

A fundamentação da filosofia teórica que é levada a cabo na questão transcendental criou uma disposição inteiramente nova para a justificação da ética. Pois por mais que se possa designar e decompor este mundo das coisas, o fenômeno do “dever” não tem lugar nele e não pode ser extraído dele por qualquer análise, por mais perspicaz que seja. Visto por este ponto de vista, portanto, este fenômeno continua sendo um estranho à filosofia. Portanto, o ceticismo precisa ser sempre repetido quanto a saber se o problema ético trata de uma questão significativa e objetivamente necessária ou antes de uma peculiar ilusão da representação (CASSIRER, 1998 [1912], p. 130).

É exatamente no ponto em que a “questão da legalidade do conhecimento é imediatamente acompanhada pela questão da legalidade da vontade” que podemos perceber que interpretação de Cohen aprofunda ainda mais o caráter lógico da reflexão transcendental no âmbito da ética. Não se trata, portanto, de fundamentar a lei moral a partir do caráter fático das ações humanas, das diferentes determinações da vontade, mas sim de demonstrar qual forma elas precisam assumir, constituindo então uma unidade teleológica para “determinar aquelas condições às quais a máxima do ato de vontade individual deve se conformar, na medida em que reivindica validade geral além da particularidade contingente respectiva do que se deseja” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 132). A liberdade, ao ser tomada por Cohen não como significando o conceito de causa, mas sim o conceito de finalidade, é reposicionada no interior do debate sobre a doutrina de Kant enquanto um ideal regulador das ações práticas. Diferentemente de Schopenhauer, assinala Cassirer, que simplesmente transfere a liberdade do eu empírico para o eu inteligível sem demonstrar como a sua forma universal e necessária pode ser capturada das contingências empíricas. Cohen, por sua vez, concebe a inteligibilidade do conceito de liberdade na medida em que a própria liberdade “não se dissolve em algum dado, mas preserva estritamente o caráter de *tarefa*”. É nestes termos que se deve entender que o problema ético está profundamente ligado à efetividade das ações temporais. A liberdade não consiste em ponto de partida das ações, ela é, entretanto, o ideal para o qual o agir humano se direciona.

² “O conceito de finalidade, como uma ‘ideia’, visa a conclusão sistemática do modo causal de observação e sua implementação irrisrita. Neste ponto, Cohen adere estritamente à concepção que a Crítica da faculdade de julgar levou a cabo. A conformidade a fins dos organismos representa um ‘limite’, mas não um ‘impedimento’ à causalidade mecânica: pois ela estabelece uma tarefa que é em si mesma interminável, mas cujo término deve ser progressivamente procurado por meio da própria explicação causal. Ela designa, portanto, uma nova e peculiar direção de pesquisa; um [princípio] regulativo do conhecimento, mas não um poder absoluto substancial [*dinglich*] que está por trás de uma causa fenomenal. Assim, a ‘virada’ que todo o trabalho crítico de Cohen almeja é levada um passo adiante e direto ao centro do trabalho das ciências da natureza da época” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 129).

Das ações fáticas e contingentes, a reflexão transcendental faz emergir a forma universal e necessária do agir ético. Dessa maneira, a ideia de liberdade não seria assumida acriticamente como um dado, mas, diferentemente, como um princípio de configuração “que a consciência descobre e revela” (CASSIRER, 1998 [1912], p. 138).

Acerca de interpretação de Cohen sobre a terceira crítica – *Kants Begründung der Aesthetik*, Cassirer indica duas direções independentes e complementares: por um lado, ela se interconecta sistematicamente com o problema da efetividade; por outro, ela demanda a passagem do âmbito estritamente epistemológico para o círculo amplo de interesses culturais do século XVIII. O problema da efetividade é indispensável para a elucidação conceitual do “ser” próprio da obra de arte, em que reaparece a questão sobre se o mundo da fantasia estética deve ser compreendido como sustentado por uma mera imitação da natureza, ou se lhe cabe um princípio próprio de construção e, assim, um modo próprio de produção da consciência. É precisamente isso o que tira a questão de seu isolamento epistemológico e a inscreve no contexto cultural do século XVIII. Para Cassirer, Cohen capta “o princípio espiritual” que interconecta “ideia” e “efetividade” e, destarte, justifica seu ponto de vista de reconstrução – o que nos traz de volta à centralidade do método.

Entre as três direções fundamentais da consciência há agora uma “homogeneidade” completa: o mundo da existência empírica espaço-temporal assim como o mundo dos valores morais, igualmente ao da arte, não são imediatamente “encontrados”, mas repousam sobre o princípio da configuração que a consciência [*Besinnung*] descobre e revela em sua validade (CASSIRER, 1998 [1912], p. 137 s.).

Com isso também se torna nítido o ideal geral ao qual se dirigem as obras sistemáticas de Cohen: o sistema transcendental não é tanto um conjunto fechado de conhecimentos, mas sim uma “interconexão de modos de produção da consciência”. É justamente o reconhecimento desse poder da consciência de estabelecer seus domínios e suas respectivas leis que possibilitou a Cohen uma recepção dinâmica da filosofia de Kant. A unidade sistemática possível de ser apreendida da obra kantiana, que impõe a tarefa de revelar as condições lógicas de possibilidade da efetividade nos âmbitos teórico, prático e estético, consiste propriamente nesta postura metodológica de encontrar a universalidade da forma na contingência empírica.

Referências

- AMARAL, L. “Método transcendental”: do legado kantiano à filosofia juvenil de Ernst Cassirer no contexto da Escola (neokantiana) de Marburgo. *Kant e-Prints*. Campinas, v. 14, n. 3, p. 93-118, 2020.
- CASSIRER, E. [1912]. Hermann Cohen und die Erneuerung der kantischen Philosophie. In: RECKI, B. (Ed.). *Ernst Cassirer Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. 26 v. Meiner: Hamburg 1998-2007. v. 9, p. 119-138.
- FERRARI, M. Is Cassirer a Neo-Kantian Methodologically Speaking? In: MAKKREEL, R.; LUFT, S. (Eds.). *Neokantianism in Contemporary Philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. p. 293-314.
- KROIS, J. *Kulturphilosophie in Weimar Modernism*. In: GORDON, P.; McCORMICK, J. (Eds.). *Weimar Thought*. New Jersey: Princeton University Press, 2013. p. 101-114.
- LUFT, S. *The space of culture: towards a Neo-kantian Philosophy of Culture*. Oxford: Oxford University Press, 2015.

PORTA, M. *Estudos Neokantianos*. São Paulo: Edições Loyola, 2011.

RENTZ, U. *Die Rationalität der Kultur: Zur Kulturphilosophie und ihrer transzendentalen Begründung bei Cohen, Natorp und Cassirer*. Hamburg: Meiner, 2002.

Hermann Cohen e a renovação da filosofia kantiana

Ernst Cassirer (1912)³

Rafael Garcia
(Tradução)

<https://orcid.org/0000-0002-4120-3205> - E-mail: raroga@unicamp.br

As três obras dedicadas à salvaguarda da fundamentação da doutrina de Kant estão indissolúvelmente ligadas ao trabalho filosófico da vida de Hermann Cohen. Pois não importa o quanto, na construção de seu próprio sistema, Cohen tenha se distanciado dos resultados de Kant em pontos particulares, a consciência metodológica que anima todas as suas realizações individuais só alcançou clareza e maturidade na perscrutação científica dos trabalhos fundamentais de Kant. Entre o historiador e o filósofo sistemático, portanto, não há aqui nenhuma separação ou divisória. O impacto que os livros de Cohen sobre Kant exerceram repousa sobretudo nesta conexão interna. O que constitui a força peculiar e, naturalmente, ao mesmo tempo, a dificuldade peculiar destes livros, é precisamente que a compreensão de Kant não é concebida aqui como um fator distinto de erudição histórica especializada, mas, sim, pressupõe a todo momento um posicionamento sistemático próprio em relação aos problemas fundamentais. O pensador se coloca no contexto maior da história da filosofia e da ciência: pois é preciso encontrar um fim para o “filosofar de próprio punho” [*Auf eigene Faust*] (COHEN, 1910, p. VII), em que cada indivíduo busca encontrar apenas numa reação contingente pessoal a resposta para o enigma do ser. Mas com isso inaugura-se, ao mesmo tempo, uma perspectiva histórica que não é alcançada por nenhuma descrição pragmática de uma mera sucessão de “sistemas”. Cada pensamento, cada motivo fundamental genuíno do filosofar, está situado numa comunidade ideal com todos os restantes: e só essa comunidade de ideias também confere sentido e vida ao exame histórico. Com essa concepção das tarefas da história, os trabalhos de Cohen se colocam fora do campo de interesse de qualquer mera “filologia kantiana”. A doutrina kantiana não é considerada aqui como um material de pensamento morto e indiferente que deveria ser decomposto em seus elementos individuais isolados, por assim dizer, num jogo desinteressado de conceitos para ser remontada a partir destes em combinações perspicazes e eruditas. Ao contrário, existe aqui desde o início um ponto de vista supremo unitário a partir do qual os detalhes do sistema devem ser esquadrihados e compreendidos como um verdadeiro todo. Para

³ N.T.: Publicado pela primeira vez em *Kant-Studien* 17 (1912) p. 252-273. Esta tradução é baseada no texto estabelecido na coleção de obras completas de Cassirer editada por Birgit Recki - Ernst Cassirer *Gesammelte Werke*. Hamburger Ausgabe. 26 v. 1998-2008. (ECW) Aqui, v. 9, p. 119-138.

Cohen, no sistema de Kant é decidida a genuína questão do destino da filosofia em geral: a questão da relação entre filosofia e ciência. A reconstrução deste sistema a partir de suas forças motrizes originais nos leva, portanto, ao seio da luta histórico-mundial pela existência da própria filosofia. O valor da doutrina de Kant reside no fato de que esta luta encontra nele sua expressão mais aguda e concisa: ela aparece como a expressão típica de um pensamento que, de acordo com seu significado fundamental, não está vinculado a nenhuma época ou escola.

Para sentir todo o peso desta problematização é preciso voltar à época em que os estudos kantianos de Cohen começaram. As questões fundamentais da filosofia pareciam estar aqui resolvidas ao terem sido repartidas e absorvidas pelo conjunto das disciplinas das ciências da natureza. Qualquer noção [*Besinnung*] metodológica independente sobre os pressupostos fundamentais do conhecimento seria a partir de então considerada como uma recaída na dialética, de cuja compulsão a ciência, que havia atingido a sua maturidade, acreditava-se finalmente liberta. Não era nas generalidades abstratas da observação especulativa, mas nos métodos empíricos especiais e nos resultados empíricos das ciências particulares que o significado e o conteúdo do conhecimento deveriam ser determinados. A totalidade do que o exame da natureza e da história fornecem no caminho dos dados positivos toma conseqüentemente o lugar, de acordo com a concepção fundamental desta época, de qualquer abordagem sistemática que procure abranger toda a realidade. A posição de Cohen quanto a esta concepção fundamental é característica desde o início, tanto em aspectos positivos quanto negativos. Ele aceita sem restrição o fato da ciência como um fundamento, mas ele, com Kant, transforma novamente este fato num problema. E agora parece que com esta simples virada metodológica o sentido do ideal predominante de conhecimento passa por uma transformação radical. Como visão *metafísica*, o “naturalismo” nunca havia atingido o domínio irrestrito, mesmo no período de sua difusão mais geral. Opunha-se a ele, nos círculos da filosofia especulativa, a doutrina idealista de Schopenhauer; nos círculos de pesquisa, as tentativas epistemológicas de Helmholtz, que por sua vez assumiram conscientemente Kant. Mas é precisamente nestes contrastes que se pode tornar visível o poder que o naturalismo exerceu em sua metodologia, mesmo onde se acreditava tê-lo superado no conteúdo genuíno da visão de mundo. De fato, Schopenhauer olha com nobreza das alturas de sua metafísica para “os senhores do cadinho e da retorta” (cf. SCHOPENHAUER, 1859, p. 198)⁴, mas, no entanto, ele usa em sua teoria do conhecimento de modo inteiramente ingênuo e sem exame crítico a *linguagem* que a ciência natural, e a fisiologia em particular, tinham criado. E Helmholtz, de fato, dá a esta linguagem uma acuidade e precisão incomparavelmente maiores, mas ele também a usa muito além do campo para o qual ela é válida no sentido estrito, e dentro do qual, somente, ela possui um significado genuíno mais do que meramente metafórico. Toda a doutrina da aprioridade aparece agora como uma mera ampliação de um determinado resultado particular da ciência natural: ela se torna a continuação e correlata da doutrina de Johannes Müller sobre as energias específicas do sentido. O poder do esquema geral do pensamento naturalista se prova de forma mais marcante no fato de que este esquema também lança imediatamente seu feitiço sobre a própria epistemologia kantiana, que é invocada contra ela. Enquanto Friedrich Albert Lange procura superar os dogmas do naturalismo, a “organização psicofísica” permanece para ele a última palavra, que reconhecidamente mais indica do que resolve o enigma do conhecimento. Os primeiros escritos de Otto Liebmann, por toda sua liberdade de pensamento, também avançam nesta di-

⁴ N.T.: “Die Leute aber, welche vermeynen, Tiegel und Retorte seien die wahre und einzige Quelle aller Weisheit, sind in ihrer Art genauso so verkehrt, wie es weiland ihre Antipoden, die Scholastiker waren.” [“Mas aqueles que acham que cadinho e retorta são a verdadeira e única fonte da sabedoria, estão à sua maneira tão equivocados quanto o estiveram seus antípodas, os escolásticos.” Trad. bras. de Jair Barboza. São Paulo: Ed. Unesp, 2015. p. 217. Modificado.]

reção. Seu escrito *Über den objektiven Anblick* (1869) procura elaborar as sugestões de Schopenhauer e Helmholtz, e sua apresentação da *Analysis der Wirklichkeit* também vê nas modernas teorias fisiológicas e em seus resultados a confirmação exata da doutrina de Kant sobre a fenomenalidade do espaço. Assim, todas essas tentativas assumem, por assim dizer, a cor desse sistema que combatem. Em vão, porém, tenta-se tirar criticamente do eixo o conjunto do conhecimento natural a partir de uma parte dele que se supõe ser fixa. As verdades a priori, concebidas como expressão da “organização de gêneros”, tornam-se uma classe especial de “realidades” psicofísicas, mas com isso são inevitavelmente subordinadas às condições de conhecimento da realidade, em vez de serem capazes de justificá-las e criticá-las a partir de si mesmas. Não importa se a realidade fenomenal é explicada como um “produto do cérebro” ou, num uso aparentemente mais refinado, como um “produto da representação” – no mero conceito de “produto” está antecipado o que constitui a verdadeira questão do ponto de vista da crítica do conhecimento [*Erkenntniskritik*].

É neste ponto que se inicia a virada original de Cohen na concepção e na crítica de Kant. Ela surge da simples meditação retrospectiva [*Rückbesinnung*] daquele pensamento que o próprio Kant enfatiza consistentemente como o cerne de sua doutrina. A “revolução do modo de pensar” que ocorre na crítica da razão está enraizada no problema transcendental; no entanto, “transcendental”, segundo Kant, significa aquele modo de considerar as coisas que não toma seu ponto de partida tanto nos objetos como em nosso *tipo de conhecimento* dos objetos em geral. À luz desta definição conceitual, o prvton q»eúdoV das derivações “naturalistas” desponta imediatamente com nitidez. Pois é sempre um certo círculo de objetos e uma certa forma de interação entre eles que deve ser pressuposto aqui para explicar o processo do conhecimento. Mas a questão do ser do objeto permanece indeterminada e insolúvel no sentido transcendental enquanto não for respondida a questão sobre o modo de conhecimento no qual o saber sobre o objeto é fundado. De acordo com isso, o verdadeiro objeto da *filosofia* não é a “organização” da natureza nem da “psique”; o que ela deve primeiro determinar e descobrir é somente a “organização” do *conhecimento da natureza*. A direção de todas as investigações subsequentes já está dada de forma nítida com este início. De agora em diante, de fato, não há mais mudanças insuspeitas ou paradoxais: o novo ponto de partida determina o progresso de uma forma unívoca e necessária. Os “*Fakta*” da ciência da natureza doravante se aplicam somente na medida em que se possa dar fé deles em *juízos* certos e exatos. Mas tal certeza só pode ser alcançada ancorando, por assim dizer, os *juízos* especiais da natureza nos *juízos* fundamentais gerais da matemática. A ordem da *certeza* vai da matemática à física; não o contrário. Assim, é prioritariamente para as *ciências matemáticas da natureza* que a questão transcendental deve ser dirigida. Com certeza, não é de forma alguma correto afirmar que a crítica do conhecimento de Cohen se volta de forma unilateral apenas para a teoria matemática da natureza. A gênese do pensamento fundamental por si só proíbe uma tal concepção, pois mostra que, de acordo com as condições gerais do problema que Cohen encontrou, ele não deve ter visado menos a uma crítica da *fisiologia* do que a uma da *física*. O conceito de sensação leva de volta ao conceito de “estímulo”, mas este último leva ao conceito geral de movimento. Assim, para o conhecimento, a “natureza” deve ser concebida como um sistema de processos de movimento que estão em conexão uns com os outros sob leis, antes que possamos contar com ela como com um dado fixo no interior da justificação. Se o materialismo dogmático procura derivar o pensamento como um caso especial da mecânica, esta abordagem só precisa ser continuada e pensada até sua conclusão para experimentar rapidamente uma reviravolta peculiar. Pois a própria mecânica, se seu conceito não for usado na nebulosidade de uma palavra de ordem popular, mas na nitidez de seu significado científico, leva de volta à matemática, ou seja, aos fatores fundamen-

tais *ideais*. O que o movimento “é” não pode ser afirmado de outra maneira que não seja em conceitos de grandeza: mas estes pressupõem para sua compreensão um sistema fundamental da doutrina pura da grandeza. Assim, os princípios e axiomas da matemática tornam-se o fundamento genuíno que deve ser considerado fixo para dar suporte e significado a qualquer declaração científica sobre a realidade.

Mas com isso, imediatamente e em estrita continuidade de pensamento, chega-se a um segundo momento. A análise do conhecimento não se move num campo no qual se fala de quaisquer realidades existentes e de sua interação causal, mas, antes de todas essas suposições sobre a realidade das coisas, ela desenvolve uma interconexão geral ideal de verdades e da relação de sua dependência mútua. O significado puro dessas relações de verdade deve ser assegurado antes que qualquer aplicação delas possa ser feita às coisas existentes. Assim, a crítica do conhecimento, precisamente em sua idealidade, sofre uma virada estritamente *objetiva*: ela não trata de representações e processos no indivíduo pensante, mas da conexão de validade entre princípios e “proposições”, que como tal deve ser estabelecida independentemente de qualquer consideração do exercício subjetivo-psicológico do pensamento. No desenvolvimento da filosofia do século XIX, este pensamento fundamental da metodologia “transcendental” provou ser particularmente eficaz e frutífero. Toda a lógica dos tempos atuais é dominada e permeada por ela. O pensamento [do método transcendental], que a princípio apareceu como um paradoxo diante do naturalismo e do psicologismo dominantes nos anos 1870, tem se tornado cada vez mais um bem comum do conhecimento científico. O desenvolvimento filosófico se aproximou novamente dele desde os mais diversos pontos de partida. A “lógica pura”, cuja tarefa Husserl desenvolveu segundo Bolzano, assim como as mais recentes investigações “objeto-teóricas”, que gradualmente se distanciaram da psicologia, estão na direção daquele ideal que as obras sobre Kant de Cohen haviam elaborado pela primeira vez com plena nitidez e veemência.

Esta necessidade de preservar o significado “objetivo” do idealismo de Kant explica a energia com que aqui se faz repetidamente referência à ciência como o correlato genuíno e imprescindível da metodologia transcendental. Onde esta correlação é afrouxada, o idealismo teórico carece de um guia seguro. Então, apesar de todos os seus esforços para alcançar um teor interpessoal, ele sempre acaba de novo na perigosa proximidade do idealismo psicológico da representação. Para Cohen, por outro lado, a “unidade da consciência” forma apenas outra expressão para a unidade dos princípios sintéticos sobre cuja validade repousa a possibilidade da experiência e, portanto, a possibilidade da objetividade em geral. A organização do “espírito” que o idealismo busca não pode ser lida em nenhum outro lugar senão no contexto estrutural da ciência natural tanto como da ética e da estética.

A crítica, portanto, significa antes de tudo a advertência: não colocar a filosofia como igual, ou no mesmo pé, com a matemática ou as ciências naturais. A filosofia não tem que produzir coisas, ou, como diz a provocante e notória expressão extraída da matemática, ‘construir’ coisas, mas apenas entender e verificar como os objetos e as leis da experiência matemática são construídos. Mas com esta advertência, a crítica traz ao mesmo tempo o discernimento e o consolo: que a ciência natural matemática não repousaria apenas na matemática e na experiência, mas seria ela mesma de caráter filosófico. A crítica ensina a reconhecer este caráter, e assim o filósofo, ao reexaminar o objeto de sua crítica, sente o espírito de seu espírito (COHEN, 1885, p. 578).

De acordo com as palavras de Kant, não podemos saber nada das coisas a priori, exceto o que “nós mesmos” colocamos nelas: mas o “si mesmo” de que aqui se fala não é apreendido em ponderações especulativas à parte da ciência, mas meramente na continuidade e legali-

dade de seu trabalho. Esta legalidade forma a primeira hipótese da investigação transcendental que, no entanto, na proporção em que ela mesma progride, se transforma cada vez mais em certeza assertiva. E a mesma relação se repete nos demais campos da filosofia. O especialista em ética também não é capaz de produzir o conteúdo da lei moral, mas apenas de estabelecer a “fórmula” desse conteúdo.

E também ao último membro do sistema, a Estética, a crítica afirma positiva e negativamente: o que se deve ao filósofo na descoberta da lei estética. Ele não tem de dar a regra e a lei, como se fosse o gênio, mas de aprender com as obras de arte e com a relação do interesse estético peculiar com a singeleza da natureza em que se baseia esta entrega aos graciosos encantos da ‘finalidade sem fins’, e como somos capazes de compreendê-la em geral e fixá-la conceitualmente. A lei do belo não deve ser filosoficamente inventada, mas, sim, deve-se determinar em que tal lei pode consistir e consiste (COHEN, 1885, p. 579).

Assim, também esta doutrina certamente reconhece um “dado” pelo qual a contemplação filosófica deve se orientar, mas é, por assim dizer, um dado de uma ordem superior, que não consiste na determinabilidade material das coisas, mas na estrutura lógica de princípios e ideias.

Esta transformação requer, ao mesmo tempo, uma formulação completamente modificada dos opostos a partir dos quais o problema do conhecimento tem sido visto e descrito até agora. Acima de tudo, é a própria oposição entre o “subjetivo” e o “objetivo” que deve agora recuar, pois ela não pode mais ser considerada de forma alguma como uma expressão inequívoca da relação que a abordagem “transcendental” estabelece entre o conhecimento e a realidade. Que esta oposição ainda domina completamente a *linguagem* de Kant é certamente inegável, mas o pensamento crítico fundamental, em princípio, superou-a. Pois o transcendental-“subjetivo” prova ser um fator necessário e universalmente válido em todo o conhecimento, mas é precisamente isto que constitui para nós o mais alto discernimento “objetivo” que podemos atingir. Antes de qualquer outro passo, portanto, deve ser entendido que “subjetivo” e “objetivo”, após ter sido realizada a “virada copernicana do problema”, não devem mais ser considerados como membros de uma disjunção, propriamente. Como o conhecimento transcendental nunca começa do objeto como tal, mas do modo de conhecimento dos objetos em geral, na medida em que isto é possível a priori, então a expressão de valor do a priori nunca pode ser atribuída como predicado diretamente a qualquer classe de objetos, mas apenas tomado como característica de um tipo de conhecimento determinado. “Esta união complementar dos dois conceitos retira o a priori do reino dos opostos: real – possível; objeto – conceito; coisa – ideia; objetivo – subjetivo” (COHEN, 1885, p. 135). A ideia estabelece a “coisidade” [*Sachheit*], mas reconhecidamente apenas como objetualidade [*Sachlichkeit*] e necessidade do juízo; o conceito torna-se o “fundamento” do “objeto” [*Gegenstand*], mas a objetividade [*Gegenständlichkeit*] deve ser entendida como nada mais do que a expressão de uma relação de coesão necessária do pensamento. O conceito geral que engloba todos esses diferentes pontos de vista e lhes dá sua unidade e seu significado relativo é a “possibilidade da experiência”. As “coisas” não nos são dadas senão como conteúdo de uma experiência possível, mas esta última em si nunca se esgota na matéria das percepções particulares, mas necessariamente inclui a referência a certos princípios formais de conexão. A oposição entre “empirismo” e “racionalismo” também é suprasumida em virtude deste discernimento, pois a “razão” da qual o idealismo teórico fala deve ser demonstrada no *próprio sistema da experiência*. Assim, na experiência, na medida em que deve ser pensada como uma unidade, enfatiza-se o momento da lógica e nas funções lógicas, por outro lado, enfatiza-se a relação necessária com a tarefa de configurar o empírico, criando assim uma correlação indissolúvel entre os dois elementos. Sem o conhecimento desta correlação, a

própria experiência permanece apenas uma obscura palavra de ordem e o defeito do “empirismo” histórico consiste precisamente no fato de ter

considerado e difundido esta palavra mais obscura e indeterminada, pela qual se é permitido pensar tudo o que há de certo, tanto como o que há de mais errado, [...] como a última conclusão de todas as perguntas acerca do fundamento e, não menos, sobre o valor do conhecimento (COHEN, 1885, p. 48).

A conexão recíproca entre o momento lógico e o empírico do conhecimento emerge mais claramente no desenvolvimento posterior que Cohen deu ao princípio de Kant das “antecipações da percepção”. Aqui está o caminho que, em sua continuação, levou a seu próprio projeto sistemático da *Logik der reinen Erkenntnis*. A linha de pensamento que começa aqui forma a conclusão final e consistente da tendência geral que guiou a renovação da doutrina de Kant por parte de Cohen. As “realidades” das ciências da natureza não devem mais ser consideradas como o início evidente e inquestionável da crítica do conhecimento. Elas mesmas se revelam antes da análise progressiva como construtos [*Gebilde*] *ideais*: como conteúdos cuja determinabilidade se baseia no teor lógico que elas abrigam dentro de si mesmas. A matéria e o movimento, a força e a massa são concebidas desta forma como instrumentos do conhecimento. O auge deste desenvolvimento, entretanto, só é alcançado quando voltamos ao motivo matemático fundamental que precede todas as construções conceituais particulares das ciências naturais. Este motivo está diante de nós na metodologia de pensamento do “infinitesimal”. Sem ele, não seria possível nem mesmo designar estritamente o conceito de movimento, como a ciência matemática da natureza o pressupõe, quanto mais dominar conceitualmente a legalidade dos movimentos. Assim, o círculo de investigações críticas se fecha aqui. Pois não há dúvida de que o conceito de infinitamente pequeno não designa uma “existência” que pode ser compreendida pelos sentidos, mas sim uma forma peculiar e uma direção fundamental do pensamento: nesta direção fundamental, no entanto, a condição prévia necessária para o próprio objeto científico natural está agora comprovada. Naturalmente, uma objeção pode ser levantada contra esta estreita filiação da lógica às configurações fundamentais das ciências matemáticas da natureza. A filosofia parece assim ser privada de sua independência e tornar-se indissolúvelmente vinculada às peculiaridades acidentais da respectiva ciência. Não estaria ela assim também enredada no destino desta ciência, em seu surgimento temporal e seu desaparecimento? Se é verdade que, como Cohen formula expressamente, “somente um newtoniano poderia se apresentar como Kant”, então qualquer mudança da mecânica de Newton ameaça o próprio núcleo do sistema de “princípios sintéticos”. Enquanto isso, o próprio desenvolvimento de Cohen refutou esta concepção de sua doutrina. Apesar de toda a energia com a qual ele coloca o sistema newtoniano no centro das considerações, ele tem, no entanto, seguido com precisão as transformações que esta sistemática sofreu na Física do século XIX com o interesse mais decidido e com uma apreciação imparcial. Assim como ele foi um dos primeiros a apontar o significado *filosófico* de Faraday, seguiu também os princípios da mecânica de Heinrich Hertz a fim de compreendê-los e justificá-los em seu teor cognitivo-crítico [*Erkenntniskritisch*]. Assim, a orientação para a ciência não significa para ele um compromisso com sua forma temporal contingente. O “dado” [*Gegebenheit*] que o filósofo reconhece nas ciências matemáticas da natureza significa, em última análise, apenas o dado do *problema*. Em sua forma atual, ele procura e reconhece uma forma ideal que ele escolhe para contrastar com as formas históricas em mudança – como um padrão de medida. Se há uma circularidade aparente nisso é, contudo, uma circularidade que é inevitável porque se baseia naquele movimento alternado da ideia à experiência pelo qual – de acordo com as palavras de Goethe – o mundo moral e científico é governado.

Por outro lado, o progresso além dos limites do problema das ciências matemáticas da natureza não só é permitido pelo próprio sistema de Cohen, mas exigido diretamente. O problema do organismo, o problema da vida, nunca se dissolve nas formas de movimento da mecânica pura. Ao reconhecer a idealidade dessas formas de movimento, é ao mesmo tempo discernido que as *formas de vida* reais, os indivíduos da biologia, estão sujeitos a elas sem restrições, mas ao mesmo tempo nunca podem ser esgotadas por elas em seu teor completo. Os pontos de massa que a mecânica pura subordina a seus movimentos como sujeitos constituem apenas a primeira *abordagem* abstrata do problema. A própria particularização das substâncias químicas confronta a ciência com uma nova tarefa, que se expande diante de nós cada vez mais ampla e imensamente, quanto mais levamos em consideração o conjunto completo da *história natural*. Além das unidades sintéticas dos princípios matemáticos-dinâmicos, o estabelecimento de “unidades sistemáticas”, como pressupõe toda ciência natural descritiva, não pode ser supérfluo, “pois o sistema da natureza, bem como o da experiência, também deve incluir aquela ciência da natureza que não é compelida ou disposta a proceder matematicamente”.

Mesmo assumindo que o ideal da ciência matemática da natureza fosse plenamente realizado e pudéssemos expressar todas as formas naturais em equações estáticas de movimento, a mecânica ainda não teria exaurido o interesse de descrever a natureza. Pois as formas naturais não querem ser determinadas meramente como relações de equilíbrio entre os processos de movimento; ao contrário, elas querem ser determinadas na qualidade de sua estrutura. Não basta fixar o sol como centro gravitacional; ele também deve ser descrito de acordo com a natureza das substâncias que nele ardem. E se agora mesmo os corpos vegetais e animais, que são alimentados por ele, são postos em questão, então torna-se evidente que assim as configurações e objetivações se tornam problemas, que de fato voltam às abstrações mecânicas dos pontos de movimento, mas não se fundem de forma alguma neles sem que haja remanescentes. No caso de reduções químicas, ainda pode parecer prevalecer a opinião como se, pelo menos de acordo com o ideal da pesquisa, toda a natureza fosse realizada no sistema de pontos de movimento. Mas se já na própria química a disposição e diferenciação dos elementos como tais torna necessário outro princípio além do do ponto material, então a urgência de tal princípio torna-se inequívoca no caso dos organismos, que afinal podem ser investigados como agregados mecânicos-químicos, mas que, no entanto, formam unidades que diferem daqueles pontos-unidades da mecânica de acordo com a tarefa e o interesse da pesquisa (COHEN, 1885, p. 508 ss).

Entretanto, esta ampliação de escopo não invalida o *conteúdo* do conceito de natureza como foi estabelecido até o momento. Pois o pensamento da *finalidade*, que agora entra como princípio fundamental para a peculiaridade dos fenômenos da vida, não significa uma oposição à explicação causal, mas quer apontar o caminho para a própria aplicação contínua deste modo de explicação. O conceito de finalidade, como uma “ideia”, visa a conclusão sistemática do modo causal de observação e sua implementação irrestrita. Neste ponto, Cohen adere estritamente à concepção que a *Crítica da faculdade de julgar* levou a cabo. A conformidade a fins dos organismos representa um “limite”, mas não um “impedimento” à causalidade mecânica: pois ela estabelece uma tarefa que é em si mesma interminável, mas cujo término deve ser progressivamente *procurado* por meio da própria explicação causal. Ela indica, portanto, uma nova e peculiar direção de pesquisa; um [princípio] regulativo do *conhecimento*, mas não um poder absoluto substancial [*Dinglich*] que está por trás de uma causa fenomenal. Assim, a “virada” que todo o trabalho crítico de Cohen almeja é levada um passo adiante e direto ao centro do trabalho das ciências da natureza da época. Torna-se agora evidente de novo que sempre que a visão popular acredita ter a ver diretamente com as coisas e suas forças atuantes, a análise filosófica é conduzida antes a conceitos e métodos de conhecimento que ela estabelece em sua validade específica e distingue entre si. Mas como desta forma o problema do *ser* é remetido de volta ao

problema da *verdade*, surge agora uma tarefa nova e mais ampla. É necessário estabelecer o sentido do conceito de verdade dentro de um abrangente *sistema de valor de validade* e, tal como as direções individuais da consciência teórica foram previamente separadas umas das outras, assim também determinar o todo, a direção fundamental da razão teórica em geral, contrastando-a com o modo de validade da consciência ética, bem como da estética.

II

A fundamentação da filosofia teórica que é levada a cabo na questão transcendental criou uma disposição inteiramente nova para a justificação da ética. Toda visão de mundo que parte de “coisas” e sua interação real e conta com elas como com dados absolutos fixos se vê diante de uma dificuldade peculiar quando se trata do problema da ética. Pois por mais que se possa designar e decompor este mundo das coisas, o fenômeno do “dever” não tem lugar nele e não pode ser extraído dele por qualquer análise, por mais perspicaz que seja. Visto por este ponto de vista, portanto, este fenômeno continua sendo um estranho à filosofia. Portanto, o ceticismo precisa ser sempre repetido quanto a saber se o problema ético trata de uma questão significativa e objetivamente necessária ou antes de uma peculiar ilusão da representação. No melhor dos casos, a ética aparece como um fenômeno colateral peculiar e paradoxal no mundo do existente e do real: como um epifenômeno que ocorre num determinado estágio individual do “ser”, mas não tem relação interna e necessária com a constituição do ser em geral.

A redução crítica do ser à validade dos princípios supremos, por outro lado, também dá à determinação da moralidade [*Sittlichkeit*] uma direção diferente desde o início. Agora as “máximas” e as “regras” não constituem algo novo por excelência para o qual seria primeiramente preciso encontrar um lugar lógico: ao contrário, elas eram o verdadeiro material de todas as considerações filosóficas, que já estava estabelecido desde a fundamentação da ciência teórica. A questão da legalidade do conhecimento é imediatamente acompanhada pela questão da legalidade da vontade. Em ambos os casos, entretanto, a lei não é pensada como um agente natural separado que poderia de alguma forma ser encontrado na organização de indivíduos. A norma ética não pode ser apresentada como uma espécie de *mediana* da ciência da natureza a ser abstraída da consideração das ações humanas de fato [*Tatsächlichen*]. Ainda mais acentuadamente do que no campo do conhecimento puro, evita-se neste ponto qualquer virada *antropológica*, em total concordância com Kant. Tal virada não resolve a questão, mas a elimina ao interpretar erroneamente seu significado e direção peculiares. O empiricamente “real” na história humana não pode se tornar a medida do moralmente “possível”, pois, contrariamente, toda produtividade do pensar ético consiste justamente em engenhar e estabelecer um “possível” que demanda de si uma nova “realidade” para além de todo o dado até agora. À “regra” antropológica nunca é inerente um tal significado revolucionário acerca do fatural [*Tatsächlichen*], pois ela precisa se contentar em descrever esse fatural mesmo em seu tipo histórico geral. Toda camuflagem em fórmulas metafísicas profundas que reivindicam expor e examinar a “essência” da moral não pode alterar esta relação. “Uma sabedoria metafísica que é capaz de trair o artifício psicológico do qual o em-si do mundo se serviria no assim chamado impulso moral não é capaz da centelha de conferir valor à ética como uma disciplina filosófica particular” (COHEN, 1910, p. 7).

Neste ponto entra na discussão uma distinção que Cohen já havia levado a cabo dentro da esfera teórica, mas que agora vem a ter um significado mais acentuado. As perguntas sobre a estrutura de leis da “consciência” [*Bewußtsein*] teórica e ética não devem ser confundidas

com a pergunta sobre o porquê, sobre a origem metafísica da “consciencialidade” [“*Bewußtheit*”]. Uma questão acerca da “consciencialidade” é quando se exige saber como acontece que as representações se encaixam em ordens espaciais e temporais, que o pensamento se move em certas formas de substancialidade, causalidade etc. – em vez de se contentar com o que cada uma destas formas *significa* por sua parte para o conjunto lógico do conhecimento e que valor ideal deve, portanto, ser atribuído a elas. Mas somente este último problema permite uma resposta genuína e precisa, enquanto o primeiro ameaça nos levar de volta da linguagem da ciência para a linguagem do mito.

A questão da consciencialidade é a questão da antiga metafísica não cognitivo-crítica [*erkenntniskritische*]. Ela se aplica à possibilidade das determinabilidades qualitativas da consciência: como sucede que temos sensações, representações, sentimentos e desejos; como sucede que tenhamos a sensação do azul, que pensemos a causalidade, que nos agitemos por prazer e desprazer. [...] a isso as antigas escolas metafísicas dão suas respostas como espiritualismo ou materialismo com suas nuances. Cognitivo-criticamente, essas questões acerca da consciencialidade estão, como tais, superadas (COHEN, 1885, p. 207 s).

Aplicado à ética, este discernimento significa que nela não temos de procurar a “lei” da vontade no sentido de que perguntamos de que fonte obscura da constituição do mundo brota o fato da própria vontade moral. Pois qualquer que seja a decisão sobre isso, ela não toca o significado próprio da norma ética e não é capaz de adicionar nem de subtrair nada em termos de validade.

Pode ser que os seres humanos da experiência se amem uns aos outros porque um criador lhes soprou na alma, ou porque de fato se odeiem, mas um tal [criador] os ama a todos no fundo de sua essência, e portanto até mesmo em suas imagens refletidas [...]. Podemos nos maravilhar com a profundidade de tais decifrações da linguagem gestual do ânimo, ou tachá-las de meias-verdades baratas de uma antropologia unilateral; pode-se até reconhecer que tais análises de nossas representações e eventos morais têm sua utilidade para o esclarecimento de juízos morais, e até mesmo, de um modo limitado, para a concepção da história política. Entretanto, chamamos tais considerações e investigações de *psicologia* ou *antropologia*, mas não de – ética (COHEN, 1910, p. 144 s).

Pois a ética não busca a unidade causal do *fundamento* último das determinações da vontade, mas a unidade teleológica no próprio conteúdo dessas determinações. Ela não busca apurar de onde elas surgem, mas qual forma e constituição elas precisam ter, na medida em que elas querem se unir a uma verdadeira unidade, a um *sistema* de determinações de fins. A questão é, portanto, exatamente análoga à da crítica pura do conhecimento: assim como lá, excetuando-se todas as assunções sobre a origem das representações, a possibilidade de sua forma lógica e as condições desta possibilidade estavam em questão, agora é necessário determinar aquelas condições às quais a máxima do ato de vontade individual deve se conformar, na medida em que reivindica validade geral além da particularidade contingente respectiva do que se deseja.

Esta conexão entre a ética e a doutrina da experiência permite que os traços fundamentais da metodologia geral se destaquem novamente de maneira clara. A expressão abrangente da “lei” entra agora no centro do sistema: tanto que em *Kants Begründung der Ethik* [*A justificação da ética de Kant*] pode-se ousar formular que a própria lei é a “coisa em si” (COHEN, 1910, p. 36). Os fenômenos, para que adquiram o valor [*Wert*] da realidade objetiva, da validade [*Geltung*] objetiva, precisam estar sob leis, expressar leis como casos individuais. Eles representam o cumprimento em termos de conteúdo dos princípios sintéticos e, na medida em que o fazem, têm uma participação no “ser”. Mas, se alguém perguntar além sobre o “ser” destes

princípios em si, é preciso antes de tudo manter afastada a confusão deste ser com qualquer realidade tangível, “palpável”. Tão logo ela tenha sido cometida, fecham-se todos os acessos à mera questão da *ética*; mas no fundo também a lógica perde seu sentido com isso.

É sempre a velha pedra do tropeço. Como as ideias devem ter uma espécie de existência num lugar inteligível, para poder significar seu próprio ser verdadeiro, assim também as realidades das leis devem ter uma existência própria, para poder atestar a existência dos fenômenos. Mas existir significa não apenas estar na forma de nossa intuição espacial, mas também ser capaz de ser indicado através da *sensação*. As leis dos fenômenos exigem e implicam uma união daquelas nossas formas de intuição com ainda outras peculiaridades e condições de nosso conhecer. Representar-se essa união, por seu turno, enquanto residente na forma da intuição espacial e completamente indicável pela sensação é o que os antigos chamavam de τῆς ἄλλης ἀνθρώπου [terceiro homem]. Nada mais é do que a quase indestrutível confusão da representação *intuitiva* e do pensamento *conceitual* a que a palavra conduz também aqui. A lei é a realidade - isso quer dizer: a realidade tem de ser pensada enquanto pensamento conceitual, não como representação intuitiva, intuitível; enquanto *signo de valor* de uma *validade cognitiva*, e nada mais. O fenômeno, entretanto, é aquele objeto prematuro que nos confronta segundo o tipo da intuição (COHEN, 1910, p. 28s).

Somente essa remissão do ser a um “signo de valor” proporciona também ao “dever” uma permanência segura e invulnerável no todo do sistema: aquela permanência suprema da qual apenas a “ideia” é capaz. Uma vez superado o defeito congênito do materialismo - “pensar todo o objetivo como material, nas formas inexplicadas do tempo e do espaço” (COHEN, 1910, p. 89) - está reconhecido que o que é verdadeiro, o que é real, o que é válido, não precisa aparecer como tal na materialidade sensível: então, em princípio, nada mais fica no caminho do reconhecimento do a priori especificamente ético. Cohen nunca empreendeu remeter o “ser” ao “dever”; antes, ele manteve ambos os momentos estritamente separados em suas peculiaridades específicas, enquanto eles são colocados e conectados reciprocamente sob o conceito geral de “valor de validade” [*Geltungswert*]. Também nesse ponto os livros sobre Kant de Cohen determinaram de modo decisivo a direção das investigações modernas. A categoria do “valor de validade”, que para Lotze se encontra em conexão com uma metafísica especial, obtém aqui pela primeira vez sua pureza metodológica e independência, enquanto os tipos de validade individuais irreduzíveis entre si são mantidos e reconhecidos em sua plena peculiaridade.

A visão ética fundamental de Cohen recebe sua definição mais próxima em sua concepção do *conceito de liberdade* e em sua exposição da doutrina da liberdade de Kant. Aqui sua metodologia enfrenta uma tarefa difícil: pois é esta parte do sistema de Kant que está mais intimamente entrelaçada com motivos metafísicos. É no “caráter inteligível” que a personalidade se revela como o núcleo independente e o próprio “em-si” da realidade. De fato, qualquer reprodução puramente histórica do sistema de Kant terá de reconhecer que sobre este problema o próprio Kant ainda não havia conseguido uma separação nítida e rigorosa entre questões puramente *metodológicas* e *ontológicas*. Em especial, o tratamento do conceito de liberdade na *Crítica da razão pura* ainda mostra os dois interesses quase não diferenciados um do outro, e é apenas o novo cumprimento em termos de conteúdo que este conceito recebe na *Fundamentação da metafísica dos costumes* e na *Crítica da razão prática* que também delimita com precisão seu significado *crítico* original. As exposições de Cohen aqui, portanto, não significam tanto uma simples reprodução como uma intensificação e prossecução consciente dos pensamentos fundamentais de Kant. “Aqui”, enfatiza o próprio Cohen,

está um dos pontos mais notáveis em que se pode tornar acessível a si mesmo o método que é levado a cabo nestes livros dedicados à reconstrução do sistema kantiano como o método que é tão frutífero historicamente quanto sistematicamente: não para

iniciar e anunciar o próprio caminho com base na percepção de melhorias obtidas por si mesmo, e muito menos uma oposição firmemente cerrada; mas, sim, tanto para expandir de modo independente o fundamento redescoberto e restabelecido no espírito do precursor do método transcendental, quanto para levar a cabo a construção de acordo com o projeto fundamental do sistema, sob livre inspeção de cada bloco de construção individual; com exame irrestrito da suficiência de cada um deles; com o direito indiscutível de inserir quaisquer conceitos em falta, bem como de remover os falsos (COHEN, 1910, p. 245 s).

Sob esse pressuposto, no entanto, pode-se de fato adquirir um sentido claro e perspicaz da doutrina da liberdade de Kant, se nos ativermos ao fato de que a liberdade, no novo significado que adquire em Kant, não é um conceito de causa, mas pura e exclusivamente um *conceito de finalidade*. Ela pretende, entendida neste sentido, designar não o solo misterioso a partir do qual nossa ação moral começa, mas o conteúdo da determinação da meta da qual ela se aproxima. Esta relação poderia ser expressa dessa forma: como sujeitos éticos, agimos não partindo da liberdade, mas em direção a ela. O pensamento da “autonomia”, portanto, torna-se para Cohen o pensamento da “autotelia”: eticamente independente e valiosa é apenas aquela ação voltada para a realização de uma comunidade na qual o único indivíduo que a ela pertence é “em todos os momentos também um fim, nunca um mero meio” (COHEN, 1910, p. 265 ss). A ideia de uma comunidade deste tipo é um [princípio] *regulativo* indispensável e inquebrantável de nossa atuação: mas não devemos torná-la sensível num *corpus mysticum* de “entidades inteligíveis” existentes. Aqui, portanto, começa a luta de Cohen contra essa concepção da doutrina da liberdade de Kant, que se popularizou especialmente através de Schopenhauer. Se entendemos a liberdade de tal forma que ela seja tomada do eu empírico e transferida para um eu inteligível que tenha dado a si mesmo uma certa forma de vontade em um ato independente situado além de toda temporalidade – então, não importa como se possa pensar em sua correção ou incorreção teórica, a tarefa e a tendência da ética são frustradas em todos os casos por esta explicação mística. Pois esta “liberdade”, que permanece pendente na mera indiferença de uma determinação original e atemporal de escolha, ainda não tem, por si só, nenhum sentido e teor *positivo*. Do ponto de vista do indivíduo empírico, é indiferente se ele se submete às condições da natureza ou a um poder mítico desconhecido que lhe é estranho: sua “personalidade” no sentido ético está em suspensão, tanto num caso como no outro. Não adianta, portanto, retirar a responsabilidade do sujeito fenomenal e tentar impô-la a um “Adão de uma costela transcendental”; assim, o problema só é empurrado de volta para uma escuridão impenetrável, mas de forma alguma resolvido, de fato, nem sequer formulado. Liberdade é um conceito “inteligível” genuíno somente na medida em que ela não se dissolve em algum dado, mas preserva estritamente o caráter de *tarefa*. Na medida em que o pensamento da “comunidade de fins” ideal dá ao indivíduo o princípio orientador, neste pensamento o indivíduo se torna “livre” na medida em que se desprende de ligações empíricas contingentes. Assim, a liberdade não é assumida para um “*noumenon*” que de alguma forma já está presente na existência real; ao contrário, como um conceito correlato à lei ética, ela mesma forma o *conteúdo* do *noumenon*, uma vez que estabelece uma exigência que excede todos os fins empíricos condicionados particulares. A ideia mantém sua validade e significação puras somente onde se aprendeu a prescindir de sustentá-la através de alguma alegada existência e de querer justificá-la nela. Contudo, que com isso sua *aplicação* à efetividade empírica da história humana não seja atrofiada já está claro a partir de toda a direção fundamental do exame; pois assim como o a priori teórico promove o constante retorno à “experiência” e sua possibilidade, o pensamento do “reino dos fins” é a máxima segundo a qual a ordem fenomenal da natureza se regula – segundo a qual ela mesma tem de se constituir a partir do sujeito agente no interior da temporalidade. Contraria-

mente, o espiritualismo, em toda a sua aparente superioridade de exame, se afasta precisamente dessa meta “prática” genuína.

E assim é verdade que em todas as épocas não faltam exemplos de como o idealismo entusiasta ossifica num realismo mesquinho e desprezível, que dota suas criações da razão de atributos sublimes, mas deixa os seres humanos seguirem como agrada a Deus; como lhe apraz que agrade a Deus. A escada na qual o homem sensível sobe até aquele nível que o espiritualismo, que usurpa o nome do idealismo, mantém em secreta prontidão, esta escada está além de toda experiência, no miraculoso. E assim, com a oportunidade de descer, falta também a oportunidade de ascender. A ideia que adquire o grau de uma existência de tipo sensível perde o valor do conhecimento que está escondido na máxima (COHEN, 1910, p. 301).

Os detalhes da concepção de Cohen sobre a ética kantiana podem ser tratados aqui tão pouco quanto os da teoria da experiência: foi preciso mencionar somente a comunidade contínua da estrutura *principal* dos dois campos, uma vez que nisso ambos se iluminam mutuamente. E esta analogia do motivo básico, ao mesmo tempo, já antecipa aquela nova conexão a que ambos os grupos de problemas chegam no âmbito da *estética*. A justificação da estética, como a da ética, também está sistematicamente interligada com o problema da “efetividade”. Enquanto este problema não tiver sido esclarecido no sentido teórico, aquele “ser” peculiar que está vivo na obra de arte não pode ser determinado de acordo com sua posição conceitual. Sempre se recoloca a questão, sobre se o mundo da fantasia estética é uma mera “imitação” da natureza ou se deriva de um princípio peculiar de construção que permite independentemente um novo mundo objetivo emergir de si mesmo. Nesta versão da questão, o problema do ser se destaca daquele isolamento abstrato no qual parece permanecer dentro de considerações puramente epistemológicas. Pois a própria cultura estética é novamente trazida puramente por sua própria necessidade para diante desta questão fundamental no século XVIII. Aqui, portanto, o círculo de interesses culturais se fecha: a arte se torna a *configuração* [*Gestaltung*] dessa relação entre “ideia” e “efetividade” que a crítica teórica geralmente formula e justifica. A exposição de Cohen da estética de Kant seguiu esta conexão em suas múltiplas ramificações até o último detalhe e dessa maneira, por assim dizer, novamente captou o princípio espiritual a partir do qual sua eficácia histórica se desdobra. É justamente aí que se comprova o ponto de vista geral de reconstrução que Cohen havia colocado em primeiro plano.

A existência histórica de uma pessoa não coincide de forma alguma com seu fazer e sua vontade pessoais. A compreensão histórica, portanto, foge ao princípio: que cada indivíduo pertence a uma ordem - histórica - num sentido mais poderoso do que ele mesmo é capaz de perceber. Só então entendemos um fenômeno historicamente, quando o entendemos nessa conexão que deve permanecer escondida dele” (COHEN, 1885, p. 2s).

Mesmo que desconsideremos a relação de Schiller com Kant, existem de fato relações “misteriosamente evidentes” de Kant com Winckelmann ou de Kant com Goethe e Beethoven: e também o quadro *teórico* da estética de Kant só se torna completo quando o inserimos nesta ordem geral, embora apenas “inteligível”. Ao mesmo tempo, nessa conclusão do sistema o pensamento fundamental transcendental do método se destaca mais uma vez em toda a sua nitidez. Entre as três direções fundamentais da consciência há agora uma “homogeneidade” completa: o mundo da existência empírica espaço-temporal assim como o mundo dos valores morais, igualmente ao da arte, não são imediatamente “encontrados”, mas repousam sobre o princípio da configuração que a consciência [*Besinnung*] descobre e revela em sua validade. A arte doravante não se encontra mais isolada entre os gêneros de consciência, mas é ela que apresenta o “princípio” desses gêneros e sua interconexão em um novo sentido. Em sua univer-

salidade, o sistema transcendental não representa tanto uma interconexão fechada de conhecimentos, mas sim uma interconexão de modos de produção da consciência, cada um dos quais gerando seu próprio conteúdo peculiar. “Estes conteúdos devem estar relacionados entre si porque os modos de produção de todos os conteúdos, como modos de produção da consciência, estão relacionados, porque assim formam uma unidade sistemática” (COHEN, 1889, p. 95). A ideia abrangente da *validade* se especifica em seus vários subgêneros no interior desta unidade. Foi esta dupla virada que o idealismo pré-crítico não conseguiu alcançar; pois para ele o mundo fundiu-se em uma unidade indiscriminada de validade.

Ele queria derivar todo tipo de realidade da consciência; mas ele não tomou o direito de determinar uma diferença entre os valores do conhecimento. [...] Não só a diferença entre natureza e moralidade não foi claramente determinada, mesmo no conteúdo dos campos culturais; mas mesmo um campo cultural tão importante, tão profundo, tão amplo e universal como o que a arte representa, não recebeu lugar no sistema da filosofia, permaneceu sem certificação sistemática, sem a prova de que a consciência, como princípio de todos os campos culturais, era também para estes a fonte e condição de seu valor e finalidade, assim como o fundamento de seu modo de produção. O princípio da consciência foi assim defectivamente determinado na medida em que não foi capaz de explicar a arte (COHEN, 1889, p. 96).

Nestas sentenças, ao mesmo tempo, se destaca em plena determinabilidade o ideal geral para o qual as principais obras *sistemáticas* da Cohen são continuamente dirigidas. Entre estas obras e os escritos dedicados à interpretação da doutrina de Kant, existe de fato a mais íntima reciprocidade. Somente a partir da agudeza de sua própria demanda sistemática é que a estreita relação entre todas as partes da obra histórica de Cohen pode ser compreendida, e somente na dedicação total e objetiva ao trabalho de Kant seu sistema poderia determinar por si mesmo seu lugar ideal e histórico-universal.

Referências

COHEN, H. *Kants Begründung der Aesthetik*. Berlin: Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1889.

COHEN, H. *Kants Begründung der Ethik: nebst ihren Anwendungen Auf Recht, Religion Und Geschichte*. 2. verb und erw. Aufl. Berlin: B. Cassirer, 1910.

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. 2. neubearb. Aufl. Berlin: F. Dümmlers Verlagsbuchhandlung, 1885.

SCHOPENHAUER, A., *Die Welt als Wille und Vorstellung*,: Bd. 2, Welcher die Ergänzungen zu den vier Büchern des ersten Bandes enthält. 3. verb. und beträchtl. verm. Aufl. Leipzig: Brockhaus, 1859.

Rafael Rodrigues Garcia

Bacharel em Filosofia (2007). Licenciado em Filosofia (2010). Mestre em Filosofia (2010) e Doutor em Filosofia (2015), pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo. Bolsista pelo DAAD/CAPES/CNPq para estágio de pesquisa na Humboldt-Universität Zu Berlin, na Alemanha (2014). É professor do Departamento de Filosofia da Universidade Estadual de Campinas, desde 2018, e membro da Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft.

Ivânio Lopes de Azevedo Junior

Graduado em Filosofia pela Universidade Estadual do Ceará (2004) e em Guitarra elétrica (curso livre) pelo Instituto de Guitarra e Tecnologia - IGeT Campinas - (2012). Mestre em Filosofia Contemporânea pela Universidade Federal do Ceará (2007), Doutor em Educação Brasileira pela Universidade Federal do Ceará (2015) e Doutor em Filosofia pela Universidade de Brasília (2021). Possui Pós-Doutorado em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Metafísica da UnB (2019) com intercâmbio na Universidade de Oxford e na London School of Economics (Inglaterra). É professor adjunto da Universidade Federal do Cariri. Atualmente compõe a equipe do projeto de pesquisa *Cultura, Inovação e Inclusão Social no Ceará*, iniciativa ligada ao Programa *Cientista-Chefe* do Governo do Estado do Ceará, como bolsista de inovação tecnológica (BIT-FUNCAP). É coordenador do Grupo de Pesquisa Filosofia da Cultura - FilCul (UFCA/CNPq), pesquisador ligado ao grupo *As origens da Filosofia Contemporânea* (PUC-SP).

Recebido em: 13/03/2022.
Aprovado em: 15/05/2022.

Received: 13/03/2022.
Approved: 15/05/2022.