



Antropologia da Individuação

Estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer.

Joaquim Braga | Rafael Garcia (Orgs.)

φ

Centrada na reflexão sobre as diversas formas culturais que geram o liame simbólico entre homem e mundo, a filosofia cassireriana está, simultaneamente, comprometida com uma “antropologia da individuação”, através da qual é possível vislumbrar as possibilidades de formação da consciência humana face ao universo mediado pelo símbolo. Tal como Cassirer inúmeras vezes reitera, é no interior desse universo que devem ser procurados os principais nexos individuantes subjacentes à energia criadora do espírito. Daí que, no próprio conceito de cultura cassireriano, as formas simbólicas — mito, religião, ciência, arte, linguagem, técnica — assumam, ab initio, o estatuto de realizações progressivas da auto-libertação do ser humano. Ao contrário da tese da *Tragödie der Kultur*, de Georg Simmel, as formas simbólicas e os seus artefactos materiais não encerram o sujeito num cosmo auto-suficiente, absoluto e definitivo, cuja natureza objectiva tende a pôr em causa a formação da sua vida subjectiva. Para Cassirer, inversamente, os processos de simbolização são inscrições do sentido em devir, isto é, tanto estruturam a apreensão da realidade como pressupõem a sua contínua transformação.



 **editora fi**
www.editorafi.org



Antropologia da
INDIVIDUAÇÃO

Antropologia da
INDIVIDUAÇÃO

Estudos sobre o pensamento de
Ernst Cassirer

Joaquim Braga
Rafael Garcia
(Orgs.)

φ editora fi

Diagramação e capa: Lucas Fontella Margoni

O padrão ortográfico, o sistema de citações e referências bibliográficas são prerrogativas do autor. Da mesma forma, o conteúdo da obra é de inteira e exclusiva responsabilidade de seu autor.



Todos os livros publicados pela Editora Fi estão sob os direitos da Creative Commons 4.0 https://creativecommons.org/licenses/by/4.0/deed.pt_BR



Associação Brasileira de Editores Científicos

<http://www.abecbrasil.org.br>

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

BRAGA, Joaquim; GARCIA, Rafael (Orgs.)

Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer. [recurso eletrônico] / Joaquim Braga; Rafael Garcia (Orgs.) -- Porto Alegre, RS: Editora Fi, 2017.

238 p.

ISBN - 978-85-5696-184-6

Disponível em: <http://www.editorafi.org>

1. Antropologia. 2 Individuação. 3 Ernst Cassirer. 4. Fenomenologia. 5. Hermenêutica.
I. Título.

CDD-100

Índices para catálogo sistemático:

1. Filosofia 100

Índice

Introdução.....	9
1.....	15
O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a humanitas como capacidade de criação individual da forma	
Christian Möckel	
2.....	39
O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer	
Joaquim Braga	
3.....	55
Sentimento de humanidade: Solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer	
Rafael Garcia	
4.....	85
Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?	
Muriel van Vliet	
5.....	115
O conceito de “arqui-fenómeno”: Cassirer, Goethe e a investigação sobre a origem	
Claudio Bonaldi	
6.....	143
Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão	
Bernhard Josef Sylla	
7.....	163
A arte em Ernst Cassirer	
Marion Lauschke	

8.....	179
“Como foi possível essa vitória?” Uma reconstrução da teoria da técnica dos mitos políticos em Ernst Cassirer	
Pellegrino Favuzzi	
9.....	205
Kant e as origens do Neokantismo de Cassirer: temas e problemas no contexto de seus respectivos programas epistemológicos	
Lucas Alessandro Duarte Amaral	
10.....	227
Warburg e Cassirer: apontamentos de um percurso	
Godofredo Iommi Amunátegui	

Introdução

Centrada na reflexão sobre as diversas formas culturais que geram o liame simbólico entre homem e mundo, a filosofia cassireriana está, simultaneamente, comprometida com uma “antropologia da individuação”, através da qual é possível vislumbrar as possibilidades de formação da consciência humana face ao universo mediado pelo símbolo. Tal como Cassirer inúmeras vezes reitera, é no interior desse universo que devem ser procurados os principais nexos individuanes subjacentes à energia criadora do espírito. Daí que, no próprio conceito de cultura cassireriano, as formas simbólicas – mito, religião, ciência, arte, linguagem, técnica – assumam, *ab initio*, o estatuto de realizações progressivas da auto-libertação do ser humano. Ao contrário da tese da *Tragödie der Kultur*, de Georg Simmel, as formas simbólicas e os seus artefactos materiais não encerram o sujeito num cosmo auto-suficiente, absoluto e definitivo, cuja natureza objectiva tende a pôr em causa a formação da sua vida subjectiva. Para Cassirer, inversamente, os processos de simbolização são inscrições do sentido *em devir*, isto é, tanto estruturam a apreensão da realidade como pressupõem a sua contínua transformação.

Neste volume, o contributo de Christian Möckel (cap. 1)

representa uma verdadeira introdução reflexiva à questão da relação da actividade configuradora do ser humano com os pressupostos humanistas que estão na sua base. É propósito do autor mostrar como, na filosofia cassireriana da cultura, a criação da “forma” se articula com a criação e reinvenção de um “eu criador”, capaz de incorporar, concomitantemente, a liberdade e a responsabilidade do agir. No texto de Rafael Garcia (cap. 3) encontramos, por sua vez, um desenvolvimento da temática humanista a partir da perspectiva cassireriana das vivências expressivas. A solidariedade e o reconhecimento, enquanto fenómenos articulados pela intersubjectividade, pressupõem, na acepção de Cassirer, uma “percepção-de-expressão”. É aí, já nessa esfera perceptiva, trespassada pelas paixões e afectos, que se funda, segundo a análise de Garcia, o “sentimento de humanidade”, a formação – vivida – de uma consciência do “nós”. Focado na mesma genealogia humanista, o contributo de Muriel van Vliet (cap. 4) torna assaz visível e compreensível a filosofia cassireriana como filosofia da “relação”, como pensamento filosófico que busca reencontrar e reinscrever a irredutibilidade expressiva do indivíduo a partir das suas múltiplas projecções culturais. A ideia de “indivíduo criador” aparece, uma vez mais, reafirmada, em detrimento de uma leitura puramente epistemológica alicerçada na ideia de indivíduo-sujeito. Ora, sustentar uma individuação criadora significa, segundo Cassirer, pressupor o “imperativo da obra”. Joaquim Braga (Cap. 2) revela-nos os momentos fundamentais que estruturam a relação entre *poiesis* e auto-conhecimento, “fazer” e “conhecer”, estabelecendo, a partir do pensamento cassireriano, uma distinção seminal entre obra e objecto cultural, que, como se verá, é fundadora da concepção de “imperativo”.

As principais formas simbólicas enunciadas e analisadas por Cassirer constituem, ainda hoje, uma fonte inesgotável de possibilidades de interpretação. A linguagem, entendida como forma simbólica, revela-nos já a preocupação de Cassirer em

fundar os processos de mediação culturais de acordo com os pressupostos do “indivíduo criador” e da individuação humana. Partindo das conexões entre o pensamento de Humboldt e o de Cassirer, Bernhard Josef Sylla (cap. 6) apresenta-nos, a esse respeito, o poder configurador da linguagem nas suas relações com o espectro das outras formas simbólicas e, simultaneamente, com o horizonte humanista cassireriano. Apesar do poder individuante da linguagem, a arte é aquela forma simbólica que melhor representa e objectiva a inscrição da subjectividade nos processos de formação de sentido. Como se pode inferir do texto de Marion Lauschke (Cap. 7), dedicado à concepção cassireriana de arte, é na criação do universo artístico que se aprofunda a relação estética do ser humano com a sua própria sensibilidade. O valor individual do objecto artístico e o valor individual da sua percepção conferem às experiências mediadas pelos símbolos da arte uma “intensificação” das vivências subjectivas. A contrastar com este universo criado pela arte, encontra-se, no pensamento de Cassirer, a visão mitológica do mundo; é, precisamente, através dela que o ser humano enfrenta um processo de contra-indivuação. Pellegrino Favuzzi (cap. 8) analisa, a partir das técnicas mítico-políticas, o significado da reflexão cassireriana sobre a construção do Estado moderno, mostrando como as emoções trespasam o liame “indivíduo-sociedade” e, como no caso do temor, inviabilizam uma ordem social ancorada na racionalização do próprio Estado.

Por último, mas não menos relevante, uma das dimensões aprofundadas nos textos reunidos neste volume diz respeito às influências filosóficas e extra-filosóficas que certos autores exerceram sobre o pensamento de Cassirer. Uma dessas influências, amplamente mencionada, mas, por vezes, eivada de equívocos, decorre da filosofia crítica de Immanuel Kant. Lucas Alessandro Duarte Amaral (cap. 9) mostra-nos, a partir da explanação do programa epistemológico kantiano, os pontos de ligação e os pontos de ruptura que a filosofia da cultura de Cassirer mantém com o pensamento do filósofo de Königsberg. Ressalta da

análise a ideia fundamental de que, ao contrário do de Kant – que vive ainda mergulhado na universalidade da ciência e no conceito de “lei” –, o programa epistemológico cassireriano, alicerçado na articulação entre “teoria” e realidade”, tem como principal horizonte teórico a objectivação das várias áreas do saber, mormente todas aquelas que fazem parte do espectro das formas simbólicas. Ora, se há pensador que mais contribuiu para a construção desse horizonte, para a abertura dos processos de formação de sentido à multiplicidade das formas culturais, o seu nome é o de Goethe. Como sobrevém, de modo profícuo, do texto de Claudio Bonaldi (cap. 5) sobre o conceito de “arqui-fenómeno” (*Urphänomen*), os conceitos-chave de “forma simbólica” e “símbolo” têm uma genealogia morfológica, já que, em Cassirer, tal como em Goethe, as estruturas do sentido nunca se sobrepõem à multiplicidade fenoménica da realidade sensível. Bem pelo contrário. As dinâmicas unitárias da forma – isto é, as suas relações com o universal – devem ser pensadas em estreito acordo com o singular, com o múltiplo, com as possibilidades de transformação que em cada fenómeno sensível são anunciadas. O “devir da forma” exige, assim, uma filosofia que, não sendo alheia às manifestações do espírito e à sua espontaneidade criadora, se comprometa, também, com a sua constante redefinição. A este respeito, e ainda dentro do âmbito das influências que marcam o pensamento de Cassirer, o contacto permanente que, na cidade de Hamburgo, o filósofo manteve com a famosa biblioteca de Aby Warburg assinala um momento fulcral para o desenvolvimento da *Philosophie der symbolischen Formen*. Num espaço repleto de obras dedicadas ao estudo da cultura, da sociedade e da arte, a biblioteca de Warburg forneceu a Cassirer elementos bibliográficos relevantes que ultrapassavam a própria especulação filosófica e que, fiéis ao espírito científico de Warburg, apontavam para uma concepção de mundo assente na multiplicidade cultural das criações humanas. O texto de Godofredo Iommi Amunátegui (cap. 10) é, nesse sentido, um verdadeiro convite à exploração dessa

concepção legada por Warburg. Para isso, enquanto ponto de exploração, indica-nos o autor o conceito de “memória”. Compete agora ao leitor encontrar na *Pathosformel* warburguiana e no *Das Werden zur Form* cassireriano os respectivos pontos de convergência e divergência.

Joaquim Braga
Rafael Garcia
Organizadores

1

O tema do humanismo na obra de Ernst Cassirer: a *humanitas* como capacidade de criação individual da forma

Christian Möckel

I. Observações introdutórias

Ernst Cassirer, embora considerado a par de Edmund Husserl e Martin Heidegger um dos mais importantes filósofos alemães do século XX, ainda não é, infelizmente, muito conhecido e apreciado em Portugal. Entretanto já está disponível a *Edição hamburguesa (Hamburger Ausgabe)* das suas *Obras completas (Gesammelte Werke: ECW)* em 26 volumes, assim como a edição – quase completa – da sua *Obra póstuma (Nachgelassene Manuskripte und Texte: ECN)* em 18 volumes.

Cassirer entra em cena no panorama filosófico a partir de 1902, com o livro *O sistema de Leibniz (Leibniz' System)*. Apesar da sua ligação à chamada escola neo-kantiana de Marburgo, da qual faziam parte Herman Cohen e Paul Natorp e os seus discípulos, percorrerá desde cedo um caminho filosófico autónomo, que lhe permitirá, por sua vez, na sua *Filosofia das formas simbólicas*, entrar nos domínios do pensamento da cultura humana. Este percurso deixará Cassirer intimamente ligado à literatura e filosofia clássicas alemãs (Immanuel Kant, Wolfgang von Goethe). Por via disso, o ser humano vai ser entendido por ele

como o ser que, tendo a capacidade de criar e utilizar símbolos, é capaz de edificar e transformar o mundo da cultura. E é por via disso também que Cassirer abraçará activamente, desde o final dos anos XX até à sua morte em 1945, as tentativas de Wilhelm Dilthey, Max Scheler, Helmut Plessner e de outros autores para justificar a antropologia filosófica moderna como uma verdadeira disciplina filosófica.

Partindo da compreensão do ser humano como *homo symbolicus* ou *animal symbolicum*, Cassirer ocupar-se-á, paralela e intensivamente, da fundação da autonomia metodológica e teórica da filosofia e das ciências da cultura. Esta tentativa de compreender a especificidade e a originalidade do comportamento expressivo humano a partir dos processos de simbolização tem como objectivos principais fundamentar, por um lado, as ciências da cultura – incluindo a filosofia da cultura – como formas distintas e peculiares de conhecimento e, por outro, como formas de conhecimento dignas de envergar o nome de ciências. Porém, e em contraste com os representantes do círculo de Viena, Cassirer pretende conceber não uma ciência única (*Einheitswissenschaft*), mas antes a unidade das ciências (*Einheit der Wissenschaften*), em que a especificidade do cultural é tida particularmente em conta.¹

O Humanismo, que é o tema da minha reflexão, está, pelo menos, em três aspectos intimamente ligado com a filosofia de Cassirer: *por um lado*, encontramos a ideia do humanismo e da humanidade em muitas das suas obras que fazem alusão às formas históricas do humanismo, em particular ao humanismo renascentista; *por outro lado*, aquilo que Cassirer entende por humanismo, aquilo que ele considera ser o humanismo contemporâneo encontra-se tematizado num texto que data de 1939 e que tem o título *Fundamentação naturalista e humanista da*

¹ Christian Möckel: The Cultural Sciences and their Basis in Life. On Ernst Cassirer's Theory of the Cultural Sciences. In: Olga Pombo, Juan Manuel Torres, John Symons, Shahid Rahman (Eds.): Special Sciences and the Unity of Science. (Logic, Epistemology and the Unity of Science. Vol. 24) Dordrecht etc. 2012, pp. 259-268.

filosofia da cultura.² Este segundo aspecto será analisado detalhadamente mais à frente. E, *por último*, mas não menos importante, acredito vivamente que a filosofia de Cassirer, nas suas preocupações, intenções e tendências fundamentais em compreender a cultura como “o processo de progressiva auto-libertação do homem”³, pode ser, por isso, considerada como uma filosofia humanista, uma filosofia do humanismo. Tentarei fundamentar, sob forma de tese, este terceiro aspecto na parte final da minha apresentação.

II. O conceito do humanismo

Em que sentido deve ser entendido aqui o conceito de humanismo? Embora o fenómeno do humanismo remeta para a antiguidade, o seu conceito, essencialmente derivado das formas neo-latinas *humanus*, *humanitas*, *Humaniora*, será utilizado apenas a partir do início do século XIX por Friedrich Immanuel Niethammer⁴ (1766-1848) para a caracterização daqueles modos de educação e formação baseados no modelo do humanismo renascentista, como os da reivindicação humanista do classicismo alemão pelo estudo das *Humaniora* (literatura, línguas e domínios de saber da antiguidade clássica).⁵

No *Dicionário filosófico* de Heinrich Schmidt o artigo »Humanismo« distingue quatro significados do conceito de

² Ernst Cassirer: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. In: Ders.: Aufsätze und kleinere Schriften 1936-1940. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 22. Text und Anm. bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2006 (ECW22), pp. 140-166.

³ “Human culture taken as a whole may be described as the process of man’s progressive self-liberation.” Ernst Cassirer: An Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture. (1944) In: Ders.: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 23. Text und Anm. bearbeitet von Maureen Lukay. Hamburg 2006 (ECW23), p. 244.

⁴ Friedrich Immanuel Niethammer: Der Streit des Philanthropismus und des Humanismus in der Theorie des Erziehungsunterrichtes unserer Zeit. Jena 1808.

⁵ Humanismus. In: Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Georg Klaus und Manfred Buhr, 3. Aufl. Leipzig 1965, p. 236.

humanismo: 1. Geralmente associa-se ao humanismo “o movimento anti-escolástico que tentou, logo no início da era moderna, remeter o ideal da formação humana para as obras recém-descobertas dos antigos”. Daí que o humanismo (Dante, Petrarca, Laurentius Valla, Vives, Thomas Morus, Erasmus, Rudolf Agricola, Ulrich von Hutten) assinale, nesse sentido, o desabrochar da época do renascimento. “Finalmente, na Alemanha, o humanismo vai ser ignorado pela reforma eclesiástica, o que acabou por ditar o seu fim.”⁶ 2. Considerado como novo Humanismo é também “o ressurgimento do estudo do mundo antigo, no tempo do classicismo [alemão] do fim do século dezoito e do início do século dezanove”.⁷ Johann Gottfried Herder e Wilhelm von Humboldt representam este significado ou esta corrente do humanismo.⁸

3. „Como terceiro humanismo“ designa-se geralmente “o ideal da formação clássica defendido sobretudo por Werner Jaeger e que procura articular a humanidade antiga com a do presente”.⁹ Isto é, aliás, um propósito que, enquanto questão da “formação humanista ou realista” – ou seja, formação garantida quer pelas ciências do espírito quer pelas ciências da natureza –, está também presente em Cassirer, nomeadamente na questão que envolve o

⁶ „Humanismus nannte sich die der Scholastik entgegentretende Bewegung, welche zu Beginn der Neuzeit das Ideal der rein menschlichen Bildung aus den neuentdeckten Werken der Alten zu gewinnen suchte. ... In Deutschland ging der Humanismus schließlich in die kirchliche Reformation über, die dem Humanismus ein Ende machte.“ – Philosophisches Wörterbuch. Hrsg. von Heinrich Schmidt. (Kröners Taschenausgabe. Bd. 13), 9. Aufl., Leipzig 1934, p. 272.

⁷ „Als neuen Humanismus bezeichnet man die wiedererwachte Beschäftigung mit der Antike zur Zeit unserer [deutschen] Klassiker im Ausgang des 18. und zu Beginn des 19. Jahrhunderts.“ - Philosophisches Wörterbuch, p. 272.

⁸ Johann Gottfried Herder: Briefe zur Beförderung der Humanität. (1793-1797). 2 Bde. (Ausgewählte Werke in Einzelausgaben. Hrsg. von Heinz Stolpe) Berlin und Weimar 1971; Eduard Spranger: Wilhelm von Humboldt und die Humanitätsidee. Berlin 1909.

⁹ „Als dritten Humanismus [bezeichnet man -- C.M.] das vor allem von Werner Jaeger ... verfochtene Ideal der heutigen klassischen Bildung, die den antiken Menschen in seinem Verhältnis zu dem heutigen zu erfassen [sucht]“. -- Philosophisches Wörterbuch, p. 272; Werner Jaeger: Humanismus und Jugendbildung. Berlin 1921; Ders.: Paideia. Die Formung des griechischen Menschen. Bd. 1 Berlin 1934, Bd. 2 Berlin 1944.

papel do estudo da língua nos processos educativos.¹⁰ No *Dicionário filosófico* de Schmidt, „a teoria gnosiológica de que todo o nosso conhecimento é, na sua proporção e nas suas finalidades, sempre apenas humano se não ultrapassar os limites do humano, se for criado e determinado pelas necessidades humanas“, tem o valor de uma quarta forma de humanismo.¹¹

Peter Sloterdijk, que no final dos anos noventa do século XX com as suas *Regras para o parque de homens* tinha provocado entre alguns intelectuais alemães um debate aceso sobre um pretense pós-humanismo, interpreta, pelo contrário, restritiva e pejorativamente, o “humanismo moderno” (“neuzeitlichen Humanismus”) como um “modelo educacional e de formação” que dominou até ao século XX graças ao “poder total” exercido pela autoridade dos educadores na “imposição [curricular] do estudo dos autores clássicos aos jovens”.¹² Segundo ele, tal humanismo “fora de prazo” („abgelaufene“) perseguiria o fim – embora sem o admitir – de “desbestializar” (“Entwilderung”) e “domesticar” (“Zähmung”) os seres humanos.¹³ Como principal fonte dos seus argumentos, encontra Sloterdijk a *Carta sobre o Humanismo* de Martin Heidegger, editada em 1946;¹⁴ por isso o seu texto é intitulado *A resposta à Carta sobre o Humanismo*.

¹⁰ Ernst Cassirer: Vom Einfluß der Sprache auf die naturwissenschaftliche Begriffsbildung. In: Ders.: Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen und ›Wiener Kreis‹. Hrsg. von Christian Möckel. In: Nachgelassene Texte und Manuskripte. Hrsg. von John M. Krois, Klaus Christian Köhnke und Oswald Schwemmer. Bd. 4 (ECN4) Hamburg 2011, p. 108f.

¹¹ „H[umanismus] nennt sich auch die erkenntnistheoretische Lehre, daß all unser Erkennen in seinem Umfang und seinen Zwecken immer nur menschlich ist, nicht über das Menschliche hinaus kann, durch menschliche Bedürfnisse erzeugt und bedingt ist. Hauptvertreter [ist] der englische Philosoph F.C. Schiller“. -- Philosophisches Wörterbuch, p. 272. Ferdinand Canning Scott Schiller: Humanism. Philosophical Essays. London 1903, em alemão: Humanismus. Beiträge zu einer pragmatischen Philosophie. Leipzig 1911.

¹² Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark. Ein Antwortschreiben zum Brief über den Humanismus. In: Zeit document. 2/1999, pp. 4-15, p. 5.

¹³ Peter Sloterdijk: Regeln für den Menschenpark, p. 6.

¹⁴ Martin Heidegger: Über den Humanismus. Brief an Jean Beaufret, Paris. In: Ders.: Platons Lehre von der Wahrheit. Mit einem Brief über den ›Humanismus‹. Bern 1954, pp. 53-119; Ders.: Carta sobre o humanismo. 4ª edição. Tradução revista de Pinharanda Gomes. (Coleção filosofia & ensaios) Lisboa 1987.

Na *Carta* também Heidegger distingue três formas históricas do humanismo: 1. o humanismo greco-romano (*römisch-spätgriechischer*), 2. o da Renascença italiana dos séculos XIV e XV, e 3. o humanismo alemão do século XVIII (Winkelmann, Goethe, Schiller), no qual Hölderlin assume uma posição especial respectivamente à qual ele não pertence. Hölderlin pensava „o destino da essência do homem mais radicalmente“ do que os outros humanistas.¹⁵ Heidegger interpreta o humanismo historicamente dado, as *humanitas* históricas, como uma concepção metafísica do homem, entendendo este como *animal rationale*. Contudo, como animal racional, o homem não era compreendido na sua essência verdadeira, originária, mas apenas como homem cotidiano, alienado. „Se, porém, por humanismo, escreve Heidegger, se entender, de modo geral, o empenho para que o homem se torne livre na sua humanidade e nela encontrar a sua dignidade“,¹⁶ então o humanismo histórico, como o contemporâneo, não cumpre esta tarefa e nunca cumprirá, porque ele determina a essência do homem como algo fixo no mundo do ente. Este humanismo metafísico „deixa de questionar a relação do ser com o ser humano“.¹⁷

Uma vez que „as mais altas determinações humanistas da essência do homem ainda não experimentam a dignidade propriamente dita do homem“, nós teríamos de nos afastar do humanismo que é conhecido por nós. Um pensar, como o de *Ser e Tempo* (1927), que „experimenta“ esta dignidade propriamente dita, deve ser entendido como um pensar “contra o humanismo“, mas sem apoiar, sem aceitar o inhumano (*das Inhumane*).¹⁸ O objectivo de Heidegger é, em 1946, traçar a concepção de um novo-humanismo ou de um pós-humanismo na mente do homem

¹⁵ Martin Heidegger: Carta sobre o humanismo, p. 40.

¹⁶ Martin Heidegger: Carta sobre o humanismo, p. 40.

¹⁷ Martin Heidegger: Carta sobre o humanismo, p. 41.

¹⁸ Martin Heidegger: Carta sobre o humanismo, p. 52.

contemporâneo. É por isso que ele, Heidegger, tinha de argumentar contra o humanismo metafísico, o que incluía, também, as suas correntes marxista, católica e existencialista, que, em 1946, dominavam o debate. Exclusivamente um pensar „originário“ (*ursprüngliches*) – isto é, „primário“ (*anfängliches*) – do ser poderia formar um humanismo verdadeiro. A *Carta sobre o Humanismo* de Heidegger contém uma série de motivos que lembram o texto de Cassirer de 1939: a crise da cultura contemporânea e a questão de uma saída dessa crise. A saída, em contraste com Cassirer, não é procurada por ele no pensamento científico que seja desqualificado como puramente técnico e como não tendo um pensar originário e primário, mas sim na simples consequência dele.¹⁹ Apenas o pensar do ser deve ser considerado como verdadeiro, essencial, originário e primário pensamento que corresponde à essência do homem. Este pensar está em condições de revelar a „história do ser“ que „sustenta e determina cada *condition et situation humaine*“.²⁰ As considerações cassirerianas apresentadas a seguir podem ser lidas como uma polémica antecipada com este pós-humanismo heideggeriano.

III. O humanismo como temática histórico-filosófica

Ocupemo-nos, agora, das interpretações e avaliações das formas históricas de humanismo feitas por Cassirer e às quais ele se refere também no seu texto de 1939. Trata-se, de facto, de um texto sobre o humanismo, principalmente do humanismo renascentista e do humanismo do século dezoito. Muitas das suas formulações, embora tendo as concepções do conhecimento do século catorze como horizonte teórico, já se encontram na primeira grande obra de Cassirer – *O Problema do Conhecimento* vol. 1 –, cuja temática gira precisamente em torno do humanismo

¹⁹ Martin Heidegger: *Carta sobre o humanismo*, p. 36.

²⁰ Martin Heidegger: *Carta sobre o humanismo*, p. 32.

renascentista italiano e alemão.²¹ Isto é válido, em particular, também para os escritos dos anos 1927-1932, que são dedicados ao período da Renascença, como, por exemplo, os livros *Indivíduo e Cosmos na Filosofia do Renascimento* (1927) ou *O Renascimento platônico em Inglaterra e a escola de Cambridge* (1932).²² Ambas as obras têm o humanismo renascentista italiano e inglês dos séculos XV e XVI como objecto de estudo. Além disso, podemos mencionar também aqui o artigo »A importância da questão da linguagem para o surgimento da nova filosofia« (1927)²³ e a importante obra *A Filosofia do Iluminismo*, na qual Cassirer tematiza, entre outros tópicos, os contrastes entre a reforma luterana e o humanismo renascentista alemão (4º capítulo: *A ideia da religião*), bem como a relação entre humanismo e iluminismo (6º capítulo: *Estado, direito, sociedade*).²⁴ Mas já no seu livro *Liberdade e Forma* (1916)²⁵ Cassirer tinha tematizado não apenas o humanismo renascentista italiano e alemão e as suas ligações com a reforma luterana, mas também o humanismo do classicismo alemão e do idealismo alemão dos séculos XVIII e XIX. Um tratamento filosófico sistemático do fenómeno do humanismo não se encontra, porém, nestes escritos. A tematização que neles é feita resulta, acima de

²¹ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Erster Band. (1906) In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 2. Text und Anm. bearbeitet von Tobias Berben. Hamburg 1999 (ECW2), 1. Buch, 2. Kap., pp. 60-142.

²² Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 14. Text und Anm. bearbeitet von Friederike Plaga und Claus Rosenkranz. Hamburg 2002 (ECW14), pp. 1-222, pp. 223-380.

²³ Ernst Cassirer: Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie. (1927). In: Aufsätze und kleine Schriften 1927-1933. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 17. Text und Anm. bearbeitet von Tobias Rosenkranz. Hamburg 2004 (ECW17), pp. 3-10.

²⁴ Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 15. Text und Anm. bearbeitet von Claus Rosenkranz. Hamburg 2003 (ECW15), 4. Kap.: Die Idee der Religion, S. 145f.; 6. Kap.: Staat, Recht, Gesellschaft, p. 245ff.

²⁵ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte. In: Gesammelte Werke. Hrsg. von Birgit Recki. Bd. 7. Text und Anm. bearbeitet von Reinold Schmücker. Hamburg 2001 (ECW7).

tudo, das interpretações de Cassirer das obras de Konrad Burdach²⁶ e de Georg Voigt²⁷.

Se resumirmos as reflexões de Cassirer sobre o humanismo renascentista, então podemos apresentá-las sob a forma das seguintes sete teses: 1. no renascimento dos séculos XV e XVI, “o ideal educativo humanista [...] provém de uma nova visão fundadora da natureza e valor da linguagem.”²⁸ Esse ideal educativo baseia-se no “paradigma de auto-suficiência da formação secular”²⁹ e reúne em si o “renascimento filológico” do mundo antigo.³⁰ Os humanistas insurgem-se contra a escolástica e são defensores do “conceito de formação humana livre”.³¹ 2. Na pátria do humanismo, a Itália, há um crescimento acentuado destes ideais que, “indo muito além dos limites de um mero movimento intelectual” (“Gelehrtenbewegung”), também podem ser encontrados no papel activo que os seus defensores vieram a desempenhar na própria vida política.³² Com efeito, o humanismo não se instaura apenas como mera „intelectualidade humanista“ („humanistische Gelehrsamkeit“),³³ alcançando, mais do que isso, uma “importância universal”, já que a sua “preocupação em relação à língua e aos monumentos literários do passado” faz com que surjam, simultaneamente, “um novo conceito de mundo e um novo conceito de homem.”³⁴

²⁶ Konrad Burdach: Reformation, Renaissance, Humanismus. Zwei Abhandlungen über die Grundlage moderner Bildung und Sprachkunst. Berlin/ Leipzig 2. Aufl. 1926.

²⁷ Georg Voigt: Die Wiederbelebung des classischen Alterthums oder das erste Jahrhundert des Humanismus. Bde. I/II, 2. Aufl., Berlin 1880/81.

²⁸ Ernst Cassirer: Die Bedeutung des Sprachproblems für die Entstehung der neueren Philosophie. In: ECW17, p. 4.

²⁹ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 60.

³⁰ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 112.

³¹ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, S. 6.

³² Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, S. 2.

³³ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 101.

³⁴ Ernst Cassirer: Die Bedeutung des Sprachproblems. In: ECW17, p. 5.

3. Estes dois conceitos representam um novo ideal de humanidade e, tendo o indivíduo como ponto de partida, significam também uma “nova definição e valorização” do indivíduo já não mais ancoradas nos valores religiosos.³⁵ Para Cassirer, “o ideal de humanidade” renascentista “abarca em si o ideal de autonomia”.³⁶ E isso está intimamente ligado a um novo ideal de liberdade e individualidade humanista que será, no entanto, restringido e limitado pelas reformas de Lutero e Calvino.³⁷

4. Mas foram precisamente os pensadores do humanismo renascentista (Petrarca) que compreenderam que as novas “formas de vida” da antiguidade por eles estudadas deviam ser preenchidas pelo “valor individual”, pelo “estilo individual” e pela “individualidade do homem”.³⁸ É esta exigência que vem expressar o novo “sentimento da vida e o [novo] sentimento de si humanistas”.³⁹ Para o humanismo renascentista – e muito embora os „verdadeiros humanistas“ estivessem interessados sobretudo na „poesia e retórica” antigas⁴⁰ –, a “história e o estudo da natureza são meios através dos quais a energia espiritual auto-consciente é conduzida a um fortalecimento do ser do homem e dos valores humanos”.⁴¹ E a este respeito, Cassirer também é da opinião que o humanismo renascentista é “mais do que um mero movimento intelectual [filológico e estético - C.M.]”, já que ele pretendia, de igual modo, encontrar “para si uma forma filosófica e uma fundação filosófica”.⁴² 5. Tanto “forma” como “fundação”

³⁵ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 63f.

³⁶ Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. In: ECW14, p. 114.

³⁷ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 7.

³⁸ Ernst Cassirer: Die Bedeutung des Sprachproblems. In: ECW17, p. 5.

³⁹ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 102.

⁴⁰ Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. In: ECW14, p. 41.

⁴¹ Ernst Cassirer: Das Erkenntnisproblem. Erster Band. In: ECW2, p. 135.

⁴² Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. In: ECW14, p. 102.

correspondem a uma concepção do primado da “forma no pensamento e na vida”, a um novo “impulso para a forma” („Formwille“), a um novo “sentimento pela forma” („Formgefühl“).⁴³ Além disso, mostra-se filosoficamente relevante, para Cassirer, o facto de os humanistas pressuporem a autonomia das formas da cultura espiritual – um princípio fundamental da sua “Filosofia das formas simbólicas”.⁴⁴

6. Para Cassirer, os ideais do humanismo renascentista foram os verdadeiros impulsionadores do iluminismo do século dezoito,⁴⁵ visto que, depois de Lutero, o iluminismo veio restabelecer as posições centrais da Renascença e do Humanismo na luta contra a hegemonia da religião.⁴⁶ 7. É neste sentido que Cassirer também fala de um peculiar „humanismo alemão do século dezoito” como um novo período humanista. Tal afirmação pode ser encontrada quando ele constata, em 1932, que a “escola [neo-platónica - C.M.] de Cambridge é um dos pilares para a ponte que liga o renascimento italiano [dos séculos quinze e dezasseis - C.M.] ao humanismo alemão do século dezoito”.⁴⁷

Um novo ideal de humanidade – de *humanitas* – apresentava-se como característica deste novo humanismo. Tratava-se, na verdade, da época humanista alemã, da época de Lessing e de Herder.⁴⁸ Esta época, na qual o idealismo alemão do início do século dezanove se revê absolutamente, assumindo e ultrapassando, com isso, muitos dos ideais iluministas,⁴⁹ intentou afirmar a articulação recíproca dos conceitos de “forma” e

⁴³ Ernst Cassirer: Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance. In: ECW14, p. 184.

⁴⁴ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 20.

⁴⁵ Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. In: ECW15, p. 144ff., p. 147f.

⁴⁶ Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. In: ECW15, p. 167.

⁴⁷ Ernst Cassirer: Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge. In: ECW14, p. 379f.

⁴⁸ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 32, 321.

⁴⁹ Ernst Cassirer: Die Philosophie der Aufklärung. In: ECW15, p. 286f.

“liberdade”, a “forma fundada na liberdade”⁵⁰ que subjaz ao conceito kantiano de “autonomia”.⁵¹ Tal intenção deu origem ao „pensamento da configuração“ (“Gedanke der Formung”), que é o “âmago espiritual” da poesia e das concepções históricas e linguísticas.⁵²

É através disso que o conceito de forma “individual” de Lessing e Herder e o conceito de forma “típica” de Winckelmann se complementam,⁵³ assim como o conceito de liberdade de Schiller.⁵⁴ O „humanismo estético“ de Schiller e Humboldt, que remete para aquela “visão histórico-filosófica sobre a cultura helénica” partilhada também por Goethe e Winckelmann,⁵⁵ ainda está presente na primeira teoria do estado hegeliana de 1800.⁵⁶ Uma independência ou particularidade originária do humanismo – nomeadamente da ideia de humanidade da época do idealismo alemão – em relação ao iluminismo não é, contudo, possível de ser aferida claramente sem uma pesquisa de fundo dos escritos de Cassirer.

IV. Humanismo como afirmação da capacidade de criação individual da forma

Ao centro da sua concepção da natureza e valor do humanismo para o homem moderno do século vinte conduz-nos o seu artigo *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura*, editado na Suécia em 1939. Artigo esse que está intimamente ligado com as lições sobre os *Problemas da filosofia*

⁵⁰ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 111.

⁵¹ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 159.

⁵² Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 134f.

⁵³ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 147f.

⁵⁴ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 306.

⁵⁵ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 318.

⁵⁶ Ernst Cassirer: Freiheit und Form. In: ECW7, p. 375.

*da cultura*⁵⁷ dadas nesse mesmo ano em Gotemburgo. A temática do artigo incide sobre o humanismo alemão do século dezoito, ao qual Cassirer dá uma interpretação muito própria e original. É nela que o filósofo, opondo-se ao primado de uma concepção naturalista da história e da cultura – isto é, dos espaços de acção do ser humano –, apresenta uma concepção “humanista” que visa não reduzir o homem quer às leis da natureza quer às crenças fatalistas. Apesar disso, Cassirer não ignora os desafios e os testes que a natureza, a história e a sociedade impõem ao homem moderno.

Estas ideias são guiadas por uma tensão entre duas hipóteses teóricas que se cruzam em toda a filosofia tardia de Cassirer, nomeadamente na obra o *Mito do estado* (1946): Deve a filosofia da cultura compreender o ser humano como um ser “imerso no destino” („Schicksal erlebendes“) ou como um ser com “liberdade para agir” („freien Tat“) ⁵⁸ e fornecer-lhe uma orientação adequada? Como poderosa corrente filosófica que é no seu tempo, o naturalismo vem negar, exactamente, aquelas categorias como, por exemplo, a “independência e “autonomia” da cultura, bem como a “espontaneidade originária do eu”. Como representantes de um tal naturalismo elege Cassirer, principalmente, Auguste Comte, Hippolyte Taine e Hegel, assim como Oswald Spengler e Martin Heidegger.

Queremos apresentar os pensamentos de Cassirer acerca do humanismo em *cinco* aspectos: a) Em primeiro lugar, Cassirer tenta encontrar na história e na filosofia da cultura as razões que conduziram ao desenvolvimento do naturalismo. Foram os Românticos na primeira metade do século dezanove que deram impulso à mudança através da qual já na segunda metade do

⁵⁷ Ernst Cassirer: Probleme der Kulturphilosophie. (1939) In: Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941. Hrsg. von Rüdiger Kramme unter Mitarbeit von Jörg Fingerhut. (Nachgelassene Manuskripte und Texte. Hrsg. von Klaus Christian Köhnke, John Michael Krois und Oswald Schwemmer. Band 5) Hamburg 2004 (ECN5), pp. 29-200.

⁵⁸ Ernst Cassirer: Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie. In. ECW22, p. 143.

século dezanove a biologia, enquanto nova disciplina teórica, aparece como exemplo e modelo da história e filosofia da cultura.⁵⁹ Uma das consequências disso revela-se no facto de lhes ter imposto um rigoroso carácter causal e regular.⁶⁰ Porém, aquilo que Cassirer vê como decisivo revela-se propriamente no “determinismo histórico”, ou seja, no “fatalismo” que o naturalismo tenta defender a partir dos seus três fundamentos representativos: *primeiro*, o fundamento fisicalista, *segundo*, o fundamento psicológico e *terceiro*, o fundamento metafísico. Nos termos da fundamentação fisicalista (Comte, Taine), a “espontaneidade do eu” é incapaz de anular e transformar as leis gerais da natureza e as condições naturais. Aos indivíduos está apenas destinado a adaptação ao seu meio-ambiente.⁶¹

Através da sua fundamentação psicológica do naturalismo, Spengler vai defender um „fatalismo histórico”, muito embora a cultura signifique para ele a “expressão de um determinado [arqui-fenomenico - C.M.] património espiritual”.⁶² A cultura, ao exigir um “acto místico” de adivinhação, deve ser interpretada pelo poeta, e não pelo cientista. Na história desenvolve-se uma “fatalidade mística” que submete o Indivíduo e o “acto individual” a uma “determinação rigorosa e implacável”; determinação essa que acaba por integrar os dois num “destino inabalável”.⁶³ A consequência que daí deriva, isto é, de que a cultura e a história não podem dar um “outro sentido” ao Indivíduo, senão aquele que já se realiza e cujo devir não pode ser “determinado” pelo Indivíduo, visto que a existência deste é sobretudo caracterizada pela submissão e nulidade, vai ser veementemente criticada filosoficamente por Cassirer.

⁵⁹ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 144.

⁶⁰ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 145.

⁶¹ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 150.

⁶² Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 150f.

⁶³ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 151.

Desde o final dos anos vinte que Cassirer tenta, por várias vezes, alertar os seus contemporâneos para não interpretarem o curso da história – quer no estado totalitário quer nas renascidas formas de vida míticas e mágicas – como um destino inevitável. A fundamentação metafísica de Hegel chega a considerar, no entender de Cassirer, a liberdade e o “processo de libertação”, mas somente em relação ao sujeito infinito, ao sujeito absoluto, não implicando, por isso, o “sujeito finito”.⁶⁴ Este último é em Hegel “só aparentemente o actor das suas acções”, limitando-se apenas a vivenciar uma cativante “falsa independência”, já que o indivíduo é e continuará a ser para o espírito do mundo apenas um meio, isto é, e numa palavra, uma marioneta.

Se o naturalismo permite que o indivíduo se entregue a um pretenso destino inevitável, negando-lhe, com isso, qualquer impulso para a acção e intervenção conscientes sobre os acontecimentos históricos, que filosofia da cultura – assim pergunta Cassirer – nos pode oferecer uma saída deste fatalismo e, por outro lado, “em que posição devemos colocar a alavanca para recuperar do ser individual e do agir individual novamente um significado independente e um valor independente?”⁶⁵ Esta pergunta é colocada por Cassirer já na condição de emigrante, em 1939, quando as democracias ocidentais tomaram o curso aparentemente imparável do corporativismo militante e do racismo. Nesta pergunta, em que são destacados quer o indivíduo quer a sua autonomia actuante, vem à luz um traço relevante do ideal humanista cassireriano.

b) O título do artigo de 1939 – *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura* – antecipa já a resposta: uma filosofia inspirada no humanismo. Como de costume, Cassirer

⁶⁴ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 151f.

⁶⁵ „... an welcher Stelle können wir den Hebel ansetzen, um dem individuellen Sein und dem individuellen Tun wieder eine selbständige Bedeutung und einen selbständigen Wert zurückzugewinnen?“ – Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 152.

começa por fornecer uma “descrição histórica” dessa filosofia, antes de procurar dar um tratamento sistemático da “nova >fundamentação< humanista da cultura”.⁶⁶ A descrição histórica diferencia, em primeiro lugar, e como já mencionado, o velho, o humanismo renascentista antigo e o “novo humanismo”, que se manifesta desde a segunda metade do século dezoito na “época literária clássica” (Leibniz, Herder, Lessing, Winckelmann, Schiller, Goethe, v. Humboldt). Em vez de se afirmar como um “ideal abstracto”, o ideal será “colocado imediatamente diante de nós através da obra”. No “novo” humanismo, “o impulso de criar” mostra-se como “motivo decisivo”; pensamento esse que, em rigor, já se encontra esboçado em *Liberdade e Forma* (1916) e *Indivíduo e Cosmos* (1927).

Uma característica especial desta “nova teoria sobre o homem”, tal como é formulada na época literária clássica e que, nessa altura, já tem mais do que cent e quarenta anos de idade, é que esta teoria não pode ser “compreendida de forma puramente conceitual”, pois raramente ela é concebida de forma sistemática, mas antes deve ser procurada nas obras dos seus autores e criadores.⁶⁷ Também não é possível nomear apenas uma “única ideia” para poder caracterizar este novo humanismo. É por isso que precisamos de recorrer à descrição mediata e às características históricas mediatas. Aquilo que confere um cunho originário à temática da “humanidade” encontra-se, nos finais do século dezoito, “não confinado [meramente - C.M.] aos limites da forma moral”, mas sim situado “em cada [forma de - C.M.] criação”, isto é, em todas as “esferas vitais” da cultura.⁶⁸

c) Por novo humanismo – ou por nova ideia de humanidade – pretende Cassirer compreender nomeadamente aquela “configuração” (“Formgebung”) cuja forma “deriva do

⁶⁶ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 152.

⁶⁷ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 153.

⁶⁸ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 154.

sujeito”. Se o sujeito realizar o seu próprio “impulso para a forma” („Willen zur Form“), a sua “capacidade de forma” („Vermögen zur Form“), então – e aqui deparamos com a antropologia filosófica de Cassirer – a “capacidade deste modo peculiar de produzir” acaba por constituir primeiramente o homem enquanto tal. Com isso, define Cassirer a *humanitas* como a capacidade de forma do Indivíduo, sendo esta capacidade, por sua vez, o “único *medium* através do qual a forma pode ser criada, aperfeiçoada e propagada.”⁶⁹ Aqui, através de uma descrição histórica, Cassirer desenvolve e apresenta a sua posição teórico-sistemática do humanismo.

O facto de Cassirer aqui se insurgir contra as posições naturalistas está relacionado com a seguinte ideia fundamental, de que uma filosofia da cultura resultante deste novo humanismo não deve, de modo algum, “eliminar a esfera da vida natural e, principalmente, sair dela”.⁷⁰ Aquilo que é aqui definido por *humanitas* não significa algum ser especial, mas antes um desempenho específico reservado apenas ao “homem enquanto ser natural”.⁷¹ Este desempenho é interpretado por Cassirer como uma objectivação dada pela criação simbólica, sendo esta, por outro lado, aquela que vai permitir a articulação do sentido de infinitude com o sentido de finitude. A “personalidade livre [...] só se torna forma graças à forma que dá a si própria”. O “universalismo abrangente” deve “ser e continuar a ser o mais puro *individualismo*”,⁷² já que o todo da cultura é “sempre simultaneamente individual e universal.”⁷³ Este todo da cultura

⁶⁹ „Die ›humanitas‹ im weitesten Sinne des Wortes bezeichnet jenes ganz universelle und doch in seiner Universalität einzigartige Medium, in dem allein »Form« entstehen und in dem sie sich weiterbilden und fortpflanzen kann.“ -- Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 154.

⁷⁰ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 154f.

⁷¹ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 155

⁷² Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 156.

⁷³ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 156.

deixa-se actualizar e implementar apenas no “agir dos indivíduos”; agir esse que, em rigor, torna possível a vida mediada pela cultura.

O “princípio de individualidade” encontrado e realizado pelo novo humanismo do século dezoito – e a sua base filosófica – não tinha sido concebido “por nenhum dos sistemas [dominantes - C.M.] do determinismo histórico” com esta “nitidez e profundidade”.⁷⁴ Para a época literária clássica este “valor específico do individual” encontra-se, justamente, na “forma expressiva (*geprägte Form*) que se desenvolve como vida”⁷⁵ (Goethe). Com isto tinha-se reconhecido e compreendido que a “forma” e o “curso de vida” de cada cultura nacional são, ao fim e ao cabo, “formados” e determinados pela “criatividade autónoma” de todos os seus membros.⁷⁶ Este princípio é, precisamente, negado pelos deterministas, fatalistas e discípulos do destino.

À capacidade individual de configuração (*Formung*) na execução de actividades de objectivação também associa Cassirer o seu conceito de liberdade do homem como humanidade, como ser humano: todas as objectivações culturais foram apenas possíveis graças à liberdade de configuração (*Formgebung*), e são elas que garantem a liberdade do ser humano.⁷⁷ Porém, convém aqui assinalar que, muitas vezes, a leitura dos textos cassirerianos causa a impressão de que o filósofo reflecte muito pouco sobre aquilo que nós designamos “restrições quotidianas da vida” e que condicionam radicalmente muitas das nossas decisões e acções. Apesar da condição de exilado, um professor de filosofia, nesta altura, bem remunerado (e da classe média) tem, presumivelmente, outros problemas existenciais que não os de muitos dos seres humanos por ele analisados filosoficamente.

⁷⁴ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 158.

⁷⁵ „Dieser Kern [des Individualismus] liegt für [...] den Humanismus des siebzehnten und achtzehnten Jahrhunderts [...] in der ›geprägten Form, die lebend sich entwickelt“. – Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 159.

⁷⁶ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 160.

⁷⁷ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 160.

De qualquer forma, Cassirer vai dar ênfase à questão – e, mais uma vez, visando combater o naturalismo – de que esta visão humanista da liberdade não é de modo algum contrária nem à “causalidade” nem à “necessidade” que figuram no domínio das ciências empíricas.⁷⁸ Estas duas, contudo, apenas têm a capacidade de nos ensinar “as leis da realidade objectiva”, não nos permitindo, por outro lado, “fazer ainda uma previsão sobre [...] o futuro da cultura humana”.⁷⁹ Quando Cassirer salienta que a “futura configuração da cultura [...] não se deixa prever”, já que também “não se deixa determinar completamente” pelas ciências empíricas,⁸⁰ está a insurgir-se especialmente contra determinadas ideias pessimistas que se tinham manifestado logo nos anos posteriores à primeira guerra mundial, tais como as do inevitável declínio e decadência da cultura europeia ou do “declínio do Ocidente”.

Até mesmo uma filosofia auto-reflexiva e “crítica” somente pode “detectar princípios gerais da cultura”, porque aquilo que para si é relevante é “avançar sobretudo para uma compreensão dos princípios universais da configuração.”⁸¹ A ciência e a filosofia devem reconhecer que a “actividade humana” futura não está sujeita a meras profecias. A explicação filosófica sobre essa ideia já tinha sido dada por Goethe: “o agir só se desvenda com a sua própria execução”, e só com esta execução se torna “consciente das possibilidades nele contidas”. No entanto, com a execução – e em particular a dos “grandes” indivíduos – surgem constantemente

⁷⁸ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 160f.

⁷⁹ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 164f.

⁸⁰ „Die zukünftige Gestalt der Kultur läßt sich nicht vorwegnehmen, und sie läßt sich durch all unser empirisches Wissen über ihre Gegenwart und ihre historische Vergangenheit nicht vollständig bestimmen. Und auch die Philosophie kann diese Grenze unserer empirischen Erkenntnis nicht willkürlich überschreiten.“ -- Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 165.

⁸¹ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 165.

novas possibilidades de agir, pois este “não está de antemão ligado a um leque de possibilidades específico e completamente definido”.⁸²

d.) Com efeito, Cassirer não encontra qualquer predestinação fatídica que conduza o ser humano a um fatalismo histórico. No entanto, o indivíduo não é simples e absolutamente dono do seu destino; em vez disso, terá de lidar “sempre [com] a incerteza sobre o destino [que o espera] e o futuro da cultura humana”. Esta última mostra-se, segundo Cassirer, bastante ameaçada, se não mesmo irremediavelmente atingida e abalada. Por outro lado, há boas razões para acreditar na “existência e desenvolvimento” da cultura, mas apenas “na medida em que as capacidades de criação (*formbildenden Kräfte*) [...] geradas por nós próprios não desapareçam e enfraqueçam”.⁸³ Lutar contra a “fadiga” do homem europeu moderno – também constada por Husserl – é uma tarefa que tem de ser desempenhada por nós enquanto indivíduos. Da expectativa legítima e diariamente para ser cumprida quanto à “existência e desenvolvimento” da nossa cultura, não decorre, por outro lado, uma “realização absoluta dos objectivos” aos quais o ser humano que age se propõe. A única coisa que absolutamente é certa é, antes de tudo, “a nossa própria responsabilidade subjectiva” pelos nossos objectivos.⁸⁴

Nesse sentido, todos nós, enquanto indivíduos, estamos incumbidos da “interminável tarefa” de realizar e determinar o ideal de humanidade, o ideal de desenvolvimento da liberdade no mundo – e este contém, para Cassirer, muito mais do que os direitos de liberdade consagrados –, apesar de todas as incertezas e contratempus que, porventura, nos possam atingir. A execução de tal tarefa deve excluir quer um “pessimismo fatalista” quer um

⁸² Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 166.

⁸³ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 166.

⁸⁴ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 166.

“optimismo especulativo”.⁸⁵ Inspiração, orientação e confirmação têm de ser encontradas – como Cassirer, em 1939, defendia, e que poderia defender ainda hoje – no novo ideal humanista transmitido pelo classicismo alemão, cujos princípios assentavam na capacidade originária conferida aos indivíduos de criação da forma e reinvenção da forma. Nós, indivíduos, e “graças à nossa própria actividade e à nossa própria responsabilidade”, temos de decidir quais as formas de acção imbuídas deste espírito, sabendo, porém, de antemão, “que o sentido e o futuro da cultura dependerão da natureza dessa decisão.”⁸⁶

e) As fragilidades e dificuldades da nossa cultura europeia são hoje certamente diferentes das de 1939, quando Cassirer, em vésperas de segunda guerra mundial e de ameaça de controlo do mundo pelos regimes corporativistas e racistas, escreveu os seus pensamentos sobre o humanismo. Porém, a nossa cultura ainda denota muitas fragilidades. A tentativa do liberalismo de mercado de comercializar todas as esferas da vida cultural ainda está longe de ser travada. A democracia política que entretanto se estabeleceu por toda a Europa é, na verdade, uma forma importante que permite aos indivíduos a participação nas actividades de formação do estado e da comunidade, mas também não é um remédio para todos os males.

A Europa como uma fortaleza protegida por todos os lados pelos “bem-aventurados” e que resiste à afluência dos imigrantes que nela procuram a bonança não é, de igual modo, uma ideia sustentável, bem como a ideia incondicional de uma comunidade europeia totalmente aberta. Especialmente porque a bonança no interior da fortaleza ainda não foi bem definida: o homem europeu tem-se definido até aos dias de hoje através da partilha de um trabalho útil e de subsistência. As possibilidades de esta continuar a ser a nossa realidade diminuiriam consideravelmente: o pleno

⁸⁵ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 166.

⁸⁶ Ernst Cassirer, *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*. In. ECW22, p. 166.

emprego terá, provavelmente, desaparecido. Nem ninguém sabe o que vai acontecer depois da sociedade do trabalho, que tipo de cultura depois dela irá garantir uma vida coerente e digna. A tentativa de garantir que todos os seres humanos possam desfrutar, à face da terra, da mesma prosperidade e das mesmas possibilidades de realização – levada a cabo por aqueles que já as possuem e, possivelmente, por aqueles que as pretendem possuir – não é, contudo, compatível com a finitude das reservas naturais nem com as consequências negativas para o meio-ambiente.

A partir de Cassirer poderíamos e teríamos de formular: se isto não é motivo para um optimismo especulativo, também não o é para um pessimismo fatalista. A partir de Cassirer poderíamos também defender a ideia de que, em última instância, não são os governos, nem a política ou a economia que garantem a existência e o desenvolvimento da nossa cultura, mas sim a capacidade de transformação dos indivíduos que é expressa quotidianamente nos fenómenos culturais – capacidade essa que já tinha sido descoberta pelo espírito humanista.

V. Considerações finais: Cassirer como filósofo humanista

Gostaria de tecer algumas considerações últimas sobre a minha tese principal de que a filosofia cassireriana pode ser caracterizada essencialmente como uma filosofia humanista. Dessa tese deixam-se, e sem uma intenção sistemática, retirar pelo menos cinco considerações:

1. Cassirer serve-se no seu pensamento filosófico – como tinha sido aqui dito – do legado do renascimento humanista e do humanismo alemão do século dezoito. Com isso, há na sua filosofia uma interpretação da cultura baseada na continuidade.

2. Toda a sua filosofia das formas simbólicas culturais apresenta o tema da cultura como um resultado ou sistema dos diversos processos de simbolização que a emancipação progressiva do homem conseguiu criar em relação à imediaticidade e à rigidez

natural e biológica da vida animal. Birgit Recki nomeia este processo “libertação dos limites impostos pelo sensível através da actividade espiritual e da produtividade de significação”. Para o homem moderno não há, deste modo, qualquer possibilidade de retorno ao paraíso perdido da imediaticidade.

3. Para Cassirer, o ser cultural afirma-se como um ser produtivo auto-consciente e auto-confiante que se objectiva nas suas obras culturais e que, na alteridade suportada pelos processos comunicativos, é capaz de se reencontrar a si próprio na resposta do outro.

4. Embora sujeito às forças e às leis da natureza – e da vida social –, o ser humano tem sempre a capacidade de influenciar e criar a sua vida cultural, a forma e o curso da sua cultura. É neste sentido que Cassirer define “toda a cultura” como “forma de liberdade”⁸⁷ que, para a “possuir” e dela desfrutar, conduz o homem à criação e reinvenção, já que ela – a liberdade – não é “nenhuma herança natural”, nem nunca será.⁸⁸ A cultura também é atingida por contradições imanentes, incluindo perspectivas e modos comportamentais do ser humano que a põem em risco. Mas é a este, precisamente, que compete suportar esta falta de certezas últimas.

5. Aquilo que é criado e configurado na cultura é conseguido graças à acção individual do ser humano, implicando esta também responsabilidade ética individual. O ser cultural não pode e não deve alhear-se de tal responsabilidade ética em função de um colectivo ou de um líder, mesmo que muitas vezes isso possa parecer legítimo. Fora da esfera de responsabilidade individual – e isto é para Cassirer um dos mais altos valores da vida – não é possível gerir a vida em liberdade, pois a ordem ética

⁸⁷ Birgit Recki: *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.* Berlin 2004 (Deutsche Zeitschrift für Philosophie. Sonderband 6), p. 166.

⁸⁸ Birgit Recki: *Kultur als Praxis*, p. 185.

da vida seria corrompida, o processo de emancipação cultural do homem seria fragilizado.

2

O estatuto de “obra” do objecto cultural em Ernst Cassirer

Joaquim Braga

1. Introdução

O projecto da “filosofia das formas simbólicas” encerra a tentativa de encontrar, nas várias modalidades de articulação simbólicas, nexos de estruturação e compreensão da realidade. Para prosseguir tal intento, Cassirer debruça-se sobre o âmago estrutural de cada forma simbólica e, através do questionamento dos seus veículos de expressão, oferece-nos as principais configurações semiósicas que elas impõem à dinâmica do símbolo. Cassirer não concebe o mundo do espírito sem o mundo da expressão; e, por isso, é neste último que, inicialmente, devem ser procurados e interrogados os princípios que possibilitam a articulação simbólica do primeiro. Esta tarefa, porém, está longe de poder ser considerada meramente epistemológica. Do ponto de vista disciplinar, a filosofia cassireriana é inclusiva, isto é, a reflexão da dinâmica do símbolo coloca em jogo, de forma criteriosa, vários domínios filosóficos e extra-filosóficos. Nesse sentido, nada nos impede de abstrair dos processos de formação de

sentido que o autor analisa implicações substantivas para o domínio das questões éticas ou, até mesmo, políticas. Aliás, *The Myth of the State* – obra póstuma de Cassirer – exemplifica, cabalmente, inúmeras implicações entre a construção simbólica da realidade e a própria formulação de ideais políticos, sociais, éticos.

Enquanto formas de inscrição e transformação da “vida” do símbolo, os objectos culturais transportam, simultaneamente, informações relativas ao modo como são delineados os processos de individuação, bem como, inversamente, esses mesmos processos são manipulados e interrompidos. Nas esferas sensíveis do universo do objecto cultural, há, desde logo, traços de individuação, marcas de uma consciência incorporada, nexos de endereçamento. Daí a seguinte pergunta: Oferece-nos a filosofia cassireriana um princípio teórico-normativo capaz de pôr em jogo todas estas manifestações? Como se intentará mostrar, tal princípio deve ser formulado à luz daquilo que Cassirer designa de “imperativo da obra”.

2. A dinâmica simbólica do objecto cultural

A unidade inabalável entre a capacidade expressiva do ser e os processos poiéticos que a tornam possível percorre toda a obra de Cassirer. Segundo o filósofo, há três dimensões fundadoras que formam o *ex-sistere* cultural do ser humano, a saber: a linguagem (*Sprache*), o instrumento (*Werkzeug*) e as artes plásticas (*bildende Kunst*)¹. Mais do que identificar os principais veículos de expressão culturais – as obras da linguagem, da técnica e da arte –, esta formulação significa, acima de tudo, que a construção simbólica da realidade implica uma inscrição material dos artefactos de mediação na própria realidade.

¹ Cassirer, Ernst, “Zur Metaphysic der symbolischen Formen”, In: *Ernst Cassirer. Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 1 (ECN1), Hrsg. Von John Michael Krois, Unter Mitwirkung von Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke und Oswald Schwemmer, Hamburg: Meiner Verlag, 1995, p. 257.

Tal como Wilhelm von Humboldt formulou a sua análise do universo linguístico, também Cassirer impõe à *Kulturphilosophie* a tarefa de procurar e questionar a força criadora – a actividade generativa (*energeia*) – que está por trás do *ergon* das várias realizações simbólicas². A *filosofia das formas simbólicas* tem, assim, como principal base teórica a relação de convergência entre os princípios de *forma formans* e *forma formata*. Não se trata, contudo, de pressupor somente a diferença, legada pela metafísica escolástica, entre *natura naturans* e *natura naturata*. Trata-se, sim, de reconduzir os meios simbólicos e as produções espirituais à sua génese de configuração – ou seja, à *forma formans*. Tal recondução seminal aplica-se quer ao médium linguístico quer aos próprios artefactos da técnica. Também esta deve estar sujeita à inquirição mediada pelo “sentido” – o primado da *Sinnfrage*, na acepção cassireriana – em vez de ser, única e exclusivamente, analisada a partir da superfície ontológica – o primado da *Seinsfrage*, na acepção filosófica clássica – dos seus produtos. É óbvio que os objectos culturais possuem uma extensão identitária que é de difícil desconstrução. Porém, Cassirer, apoiado num conceito de “cultura” cuja natureza teórica se afasta quer das visões etnocêntricas quer das ideologias da *Hochkultur*, pretende, sobretudo, encontrar e analisar as principais bases estruturais dos processos de simbolização incorporados pelos objectos culturais e não, pelo contrário, os valores identitários que estes últimos geralmente transportam.

Posteriormente aprofundado e sintetizado em *Essay on Man*, o questionamento da fragmentação do conhecimento e, com esta, do enfraquecimento auto-reflexivo do ser humano percorre o ideal cassireriano de transformar a filosofia da razão numa crítica da cultura. A diversidade das dinâmicas culturais, expressa no espectro das formas simbólicas, requer, segundo Cassirer, uma

² Cassirer, Ernst, “The concept of Philosophy as a Philosophical Problem”, In: *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*, Edited by Donald Phillip Verene, New Haven and London: Yale University Press, 1979, pp. 49-63, p. 56.

objectivação da unidade estrutural que anima cada forma simbólica. Logo, trata-se de preservar, teoricamente, tanto a manifestação do “múltiplo” quanto a intelecção do “uno”. É através desta dupla condição que se legitima a observação – mediada pelo conceito de cultura – das produções do espírito. A integração filosófica das múltiplas manifestações simbólicas do espírito alimenta o projecto cassireriano de combater as hierarquias da razão – nomeadamente aquelas que se traduzem na acepção da *Hochkultur* – e restituir à compreensão humana um horizonte alargado de todas as formas de construção da realidade. Esta preocupação é, sobretudo, sustentada pelo facto de o filósofo acreditar que, na génese da fragmentação do conhecimento, há implicações motivadas por uma visão puramente logicista das actividades do *animal symbolicum*.

Em Cassirer, e ao contrário de muitos autores do seu tempo, o objecto cultural tem uma dinâmica estrutural latente. Nesse sentido estreito, ele só pode ser comparado a um organismo com a inclusão metafórica de um *als ob*.³ Tal como Theodor Litt,

³ Num artigo sobre as dimensões analógicas do pensamento cassireriano – nomeadamente aquelas que ao conceito de “forma” dizem respeito –, Christian Möckel estabelece vários nexos entre os conceitos da *Kulturphilosophie* e os da biologia. Para o autor, no entanto, os conceitos desta última servem, acima de tudo, para Cassirer reforçar a abrangência da questão da forma e mostrar a irredutibilidade desta a uma explicação meramente causal: “Uma explicação e justificação da possibilidade das analogias da forma, especialmente aquelas entre a biologia e as ciências da cultura, são dadas por Cassirer mais tarde, recorrendo o filósofo alemão ao axioma da hierarquia das áreas de objectos científicas, que pressupõe a ideia de que os níveis mais elevados possibilitam as leis a as estruturas dos níveis mais baixos, acrescentando os primeiros, para além disso, outras dimensões peculiares aos segundos. Este facto parece legitimar, até a um certo ponto, a transferência dos conceitos característicos dos níveis mais baixos para os níveis mais elevados. A distinção feita por Cassirer entre o conceito ›geral‹ de forma e o conceito ›particular‹ da forma de uma determinada área de objectos, entre o princípio da formação (princípio da superioridade e da subordinação, entre outros) e os conceitos particulares da forma de outras áreas específicas, parece perfazer tal legitimidade. Contudo, esta concepção de uma hierarquia – mormente da sua emergência – submete, na visão de Cassirer, a enumeração das analogias, bem como a própria aplicabilidade dos conceitos de forma da biologia aos conceitos de forma da cultura, a um procedimento metódico do ›como se‹ (>als-ob<); segundo esta concepção, “as ›formas‹ da cultura são ›organismos‹, mas apenas no sentido de um *como se*”. Möckel, Christian, “O problema da forma nas ciências. Ernst Cassirer e as analogias metodológicas nas ciências da cultura e na biologia”, In: Kairos. Revista de Filosofia & Ciência 3: 2011, pp. 53-79, p. 57.

que se insurge contra as correntes organicistas⁴, também Cassirer crítica, de forma cabal, a ideia de cultura como projecção do mundo orgânico. O discurso rapsódico de Oswald Spengler – apoiado numa teia conceptual organicista, cujos principais eixos semânticos são o “nascimento”, a “vida” e a “morte” – está centrado no crescimento e na decadência das obras culturais e a história é, conseqüentemente, uma visualização orgânico-fisionómica das formas que nascem e das que perecem. O conceito de “espírito” não pode ser fundado e avaliado segundo os princípios orgânicos do de “vida”, tal como tinha sido aventado pelo romantismo dos séculos XVIII e XIX. Similarmente, e ao contrário das intenções de Charles Darwin, a expressividade dos processos biológicos deixa de poder ilustrar o arquétipo universal dos processos culturais.

Mesmo naqueles casos em que a obra é total ou parcialmente destruída, há elementos dela que continuam a ter uma expressão activa nas dinâmicas culturais, ou seja, através de outras obras. A durabilidade temporal da obra distingue-se, uma vez mais, dos processos orgânicos, pois estes são dados mediante uma *Umbildung*, ao contrário da primeira – que é dada através da *Bildung*, dos princípios constitutivos da acção humana⁵. Logo, todos os objectos culturais possuem uma vida dupla: por um lado, revelam a “permanência da forma”, facto este que lhes permite adquirir e fomentar um cunho simbólico; por outro, e ao contrário das teses substancialistas, apresentam uma estrutura mutável, sujeita ao “desenvolvimento da forma”⁶.

3. A formulação do imperativo da obra

⁴ Litt, Theodor, *Individuum und Gemeinschaft: Grundlegung der Kulturphilosophie*, 2. Auflage, Leipzig und Berlin, 1924, p. 153.

⁵ Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften: fünf Studien*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 5. Auflage, 1989. p. 126.

⁶ Cassirer, Ernst, “Kulturphilosophie. Vorlesungen und Vorträge 1929-1941”, In: *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, Band 5 (ECN5), Hrsg. von Rüdiger Kramme, Unter Mitarbeit von Jörg Fingerhut, Hamburg: Meiner Verlag, 2004, p. 127.

Os objectos culturais não são todos para ser classificados como “obras”. A ideia de obra surge, em Cassirer, para evidenciar um processo de auto-determinação do ser face à contingência e aos efeitos do universo simbólico em que se encontra mergulhado. Trata-se, em rigor, do signo mais expressivo de individuação conferido pelas possibilidades da forma. É certo que o conceito de “obra” encerra uma tradição semântica que, muito por causa de uma certa metafísica romântica que fez dele a extensão da ideia de génio artístico, se encontra ligada, unicamente, aos produtos subjectivos da mente humana. Da obra surgiu uma visão egótica, centrada no “eu” do seu criador, através da qual são visíveis as operações singulares, as marcas estilísticas e a diferenciação social do criador face ao criado. Que desta absolutização tenha provindo uma concepção meramente passiva dos receptores da obra e da percepção que a acompanha, não é, deveras, um facto exclusivamente atribuível às correntes filosóficas idealistas. Dentro da própria tradição epistemológica há, igualmente, uma forte tendência dicotomizante das relações que visam a actividade do sujeito e os objectos que entram no seu campo de observação.

A ideia de “obra” pressupõe, segundo Cassirer, uma transformação do “conhece-te a ti mesmo” num verdadeiro imperativo de acção: “*Gestalte Dein Tun*” (configura o teu agir)⁷. Logo, a máxima que o filósofo daí retira, obedece à seguinte formulação:

“Pergunta, através daquilo que fazes e desempenhas, não pelo mero ‘efeito’, mas, sim, pela ‘obra’ – submete-te ao imperativo da obra.”⁸

⁷ Cassirer, Ernst, ECN1, *op. cit.*, p. 190.

⁸ “Frage in dem, was Du tust und leistest, nicht nach der blossen “Wirkung”, sondern nach dem “Werk” – stelle Dich unter den Imperativ des Werkes.” Cassirer, Ernst, ECN1, *op. cit.*, p. 190.

Esta máxima cassireriana está, em larga medida, conectada com a teoria estética que o filósofo propõe em relação ao universo das obras artísticas. São inúmeras as vezes em que Cassirer se posiciona contra uma “estética do efeito”, quer relativamente à recepção da obra de arte quer no que à sua concepção diz respeito, mostrando, pelo contrário, que a arte, compreendida como forma simbólica, obedece a processos de produção e recepção que se revelam como tendo princípios autónomos de estruturação da forma. É, por via disso, também, que Cassirer empreende uma crítica cabal às teorias estéticas emotivistas – como aquelas de Croce e Collingwood –, contrariando a tendência destas de reduzir o universo da criação artística a meras correspondências psíquicas entre criadores e espectadores.

Por outro lado, e não menos relevante, a distinção fundamental entre *Werk* e *Wirkung* assinala um ponto de ruptura do ser face ao mundo simbólico da consciência mítica. No âmbito estrutural desta última, não existe, em rigor, uma clara diferenciação de ambos os conceitos, formando-se nela, inversamente, uma concrecência mágica entre o acto de produção e o acto de recepção. Muito por causa da indiferenciação e do seu efeito mágico, vê-se a consciência confrontada com uma identidade “despersonalizada”, animada e reactualizada, essencialmente, pelas práticas ritualísticas colectivas.

Logo, o imperativo é a formulação de um processo de auto-determinação através dos actos de criação. É, nesse sentido, que a obra pode ser endereçada ao sujeito como factor indispensável da sua própria individuação:

“Conhece a tua obra e conhece-te ‘a ti mesmo’ na tua obra.”⁹

A relação entre “eu” e “obra” não segue, portanto, o modelo epistémico da relação substancialista entre “agente-produtor” e

⁹ “Erkenne Dein *Werk* und erkenne “dich selbst” in Deinem Werk.” Cassirer, Ernst, ECN1, *op. cit.*, p. 190.

“objecto-produto”. Os pressupostos estruturais da dinâmica da forma – que resultam da intermutabilidade de ambos – tornam-se inteligíveis graças a um movimento contrastivo afecto às operações intencionais do agente e à resistência que a própria base material de realização da obra impõe ao acto criativo do agente. Nesse sentido, a dimensão poiética encerra, *ab initio*, uma articulação inabalável entre *o fazer* e *o pensar*, que se torna, por seu turno, factor de inclusão das propriedades materiais do próprio médium envolvido nos processos de criação. Quer isto dizer, a intencionalidade nunca se sobrepõe à singularidade sensível dos meios de expressão.

O conceito de “obra” cassireriano representa, assim, a objectivação de uma consciência que, através dos seus processos poiéticos, é capaz de reentrar em si mesma. Porque reconhece, na sua expressão sócio-cultural, as suas estruturas e operações criativas, adquire a consciência as capacidades de auto-conhecimento e auto-determinação. Nem todos os objectos culturais permitem esta *reentrada reflexiva*; e, por conseguinte, nem todos os objectos culturais podem ser denominados “obras”. Nesse sentido, o “imperativo” é o pressuposto necessário para que o objecto criado seja elevado à condição de obra. Assim concebido, o imperativo deixa de poder ser compreendido sob a mera forma de lei – ele alude, antes, às possibilidades abertas pela própria criação humana; e é, simultaneamente, devido a essa característica, que ele pode ser apreendido e inscrito em cada novo processo poiético. A obra transporta a possibilidade de a *poiesis* conjugar o acto com a sua própria legislação, não se encontrando, por isso, o imperativo nem antes nem depois da obra. Pelo contrário. É no processo de realização desta última donde brota o ideal reflexivo do imperativo.

Como a consciência não é susceptível de uma objectivação pura e absoluta, já que se encontra conectada, funcionalmente, com os processos de formação de sentido, o auto-conhecimento do ser ultrapassa a mera sugestividade introspectiva. O desencadear

do acto auto-reflexivo do “eu” depende do *re-conhecimento* das suas actividades de exteriorização, do seu *alter-ego* expressivo. Por outras palavras, as operações de auto-conhecimento estão, neste âmbito, dependentes da importação dos “modos de fazer”, servindo estes de referência à diferenciação dos “modos de criar”.

Logo, sugere tal *re-conhecimento* através da obra uma conotação estético-artística?

No espectro das formas simbólicas, a arte é aquela que melhor exemplifica o percurso reflexivo sugerido pelo imperativo da obra, já que, tendo como pressuposto estrutural a sua autonomia face às demais, oferece à consciência a possibilidade de transformar a articulação simbólica – a conexão arquetípica entre *Sinn* e *Sinnlichkeit* – em nexos da sua própria auto-determinação. O universo da obra de arte, ao implicar, na sua construção, processos semióticos imanescentes, coloca artista e espectador perante a suprema expressão da energia criadora do espírito. Tal imanência deve-se ao facto de arte recriar um espaço de configuração inteiramente vocacionado para a singularidade expressiva de cada fenómeno. Este facto fundamental revela-se ainda mais importante quando se atende à tendência progressiva do símbolo para a significação pura, ou seja, a articulação simbólica revela, em várias actividades do espírito, graus de abstracção que transcendem a objectividade estética dos signos sensíveis – como, por exemplo, no caso da ciência. A ideia de imperativo da obra apresenta, assim, um liame estético, nomeadamente entre a singularidade do criado e a sua própria apreensão.

Por outro lado, o liame estético que identificámos entre os conceitos de “obra” e de “obra de arte” deixa-se conceber, também, a partir da inscrição expressiva do “eu” do artista na criação dos seus objectos. Referindo-se à célebre pintura de Raffaello, a *Scuola di Atene*, mostra-nos Cassirer que uma das suas dimensões fundamentais enquanto obra reside no facto de nela se inscrever a individuação psíquica do artista. Como o filósofo reitera

metaforicamente, “na verdade, não é Platão e Aristóteles quem para nós fala, mas, sim, Raffaello”¹⁰. A obra de arte possui, evidentemente, dimensões estilísticas, materiais e representativas. Contudo, a possibilidade de através dela ser incluída a livre expressão de um “eu”, acaba por conferir à arte em geral um estatuto ideal e modelar da própria individuação humana.

4. Obra e individuação

Na questão da obra, está já incluída a questão fundamental das estruturas de sentido que animam a nossa articulação simbólica dos objectos culturais e que, por outro lado, contribuem para a sua unidade diferenciada face aos demais. Daí que uma das inquirições mais relevantes – a *magna quaestio* cassireriana – de uma filosofia das formas simbólicas seja, para Cassirer, “como um determinado e único conteúdo sensível pode ser portador de um ‘significado’ espiritual geral”¹¹. O espírito (*Geist*) só consegue manter uma relação concreta com a sua interioridade (*Innerlichkeit*) se gerar manifestações sensíveis, isto é, na linguagem cassireriana, se for capaz de criar a sua *Äußerung*. Nesse aspecto, “o espírito só pode adquirir a forma da vida, se se libertar da sua mera imediaticidade”.¹² Querer negar o poder configurador das formas simbólicas seria, segundo Cassirer,

¹⁰ Cassirer, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, op. cit., p. 43.

¹¹ Cassirer, Ernst, *Philosophie der Symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 10. Auflage, 1994, p. 27. Embora Cassirer reconheça a relevância dos conceitos kantianos de *Sinnlichkeit* e *Verstand*, estes permanecem, segundo o filósofo, ainda alinhados com uma lógica proveniente do pensamento discursivo. A articulação entre *Sinnlichkeit* e *Sinn* é, nesse aspecto, a resposta de Cassirer às insuficiências do par dicotómico kantiano, da mesma maneira que se revela essencial para resgatar a própria indagação filosófica do jugo do reducionismo científico. O conceito cassireriano que melhor revela a abrangência teórica dos princípios da articulação simbólica é o de “pregnância simbólica” (*symbolische Prägnanz*). Através deste expressa o filósofo a forma como uma vivência sensível, apreendida pela percepção, adquire um determinado sentido, não susceptível, porém, de ser reduzido ao conteúdo dessa mesma vivência. Trata-se, portanto, de uma capacidade estruturante – arqui-simbólica – que a percepção dispõe para seleccionar e reter as informações sensíveis da experiência.

¹² Cassirer, Ernst, ECN1, op. cit., p. 267.

destruir a própria ideia de “espírito”, uma vez que este está dependente da sua realização simbólica e das possibilidades que daí resultam para a sua livre auto-determinação.

Cassirer nunca se afasta do paradigma conceptual traçado na definição de forma simbólica. Brevemente resumido, o paradigma mostra-nos que é a energia do espírito – ou seja, a sua actividade criadora – que expressa a unidade articulada entre forma e matéria, entre sensível e inteligível. Por conseguinte, a auto-reflexividade do espírito é guiada pela possibilidade de aceder ao conhecimento da sua própria actividade criadora. Ao contrário de Simmel, os objectos criados pelos sujeitos não são apenas superfícies objectivas que se opõem à interioridade subjectiva do “eu”, como também partes integrantes da constituição da própria esfera psíquica. Esta ideia leva Oswald Schwemmer a afirmar que, nesse sentido, “o eu é já uma obra” (*das Ich ist selbst ein Werk*)¹³. Pensar a interioridade do “eu” a partir de uma mera lógica substancialista, significaria, assim, tomar como pressupostos, em cada processo de simbolização, tanto uma manifestação absoluta da esfera psíquica quanto uma inibição relativa do “eu”.

Na filosofia cassireriana, a ideia de obra está associada a uma espontaneidade criativa que deve ser remetida, simultaneamente, para a própria constituição da esfera psíquica dos seus criadores. A obra não é, por isso, apenas o registo de um *Es* – um ponto de mediação artificial – que subjaz à relação entre *Ich* e *Du*. Além de ser portadora dessa expressão comunicativa, sob a qual assentam as dinâmicas sociais observadas culturalmente, ela traz já a marca arquetípica do movimento poético de auto-realização e auto-compreensão da mente que a executa. Sem este “sair-de-si” dificilmente haverá, também, um “retorno-a-si”. Ou, melhor dizendo, aquilo que define os dois momentos é a intermutabilidade estrutural – e o facto de um não poder ser

¹³ Schwemmer, Oswald, *Ernst Cassirer: Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Berlin: Akademie Verlag, 1997, p. 212.

pensado sem o outro está, precisamente, na base da formulação do imperativo da obra. Da mesma maneira que não há, em Cassirer, uma consciência capaz de intuir o mundo sem a recorrência das suas estruturas e funções simbólicas, também não se verifica, a nível dos processos de auto-conhecimento, uma consciência desprovida do papel activo das suas realizações sensíveis.

É óbvio que o princípio fundador de tal intermutabilidade estrutural se encontra, *ab initio*, inscrito na unidade inabalável “corpo-alma”, da qual parte Cassirer para tecer o seu conceito de forma simbólica. Ao rejeitar, veementemente, o dualismo cartesiano, o filósofo faz da sensibilidade e do sentido os principais termos da articulação promovida pelo símbolo, intentando sempre mostrar que é graças a esse princípio fundador que se gera, em cada vivência e em cada actividade do espírito – ainda que mediadas simbolicamente –, uma verdadeira síntese do somático e do anímico.

Ora, a modalidade de sentido que, na filosofia cassireriana, inscreve e salvaguarda a unidade “corpo-alma” está conectada, originariamente, com a *função expressiva* da articulação simbólica. O fenómeno da expressividade transcende a mera objectivação das vivências subjectivas, a simples exteriorização de estados mentais, já que, no seu âmago operativo, se encontra quer a possibilidade da inscrição somática quer a aprioridade dos elementos estruturantes afectos à própria articulação simbólica – isto é, a sensibilidade e o sentido. Através da função expressiva pura – “pura” porque actua como força de individuação dos fenómenos – temos acesso a dimensões da realidade desprovidas dos processos de selecção simbólicos, das discriminações cognitivas e comunicativas que nos permitem identificar e classificar algo como algo determinado. Uma vez que tem uma natureza pré-lógica, cabe a esta função estimular o envolvimento da percepção na apreensão dos fenómenos e garantir que estes transcendam o mero estatuto de “coisas”, de meras impressões sensoriais, e se ofereçam à sua inteligibilidade individuable.

A natureza seminal da função expressiva está bem patente na construção do horizonte teórico das chamadas “ciências da cultura”. Para Cassirer, a marca distintiva que separa estas últimas das “ciências da natureza” reside, acima de tudo, no hiato entre a *Dingwahrnehmung* e a *Ausdruckswahrnehmung*, sendo, evidentemente, a segunda forma perceptiva aquela que confere a verdadeira pregnância dos objectos culturais. Embora reconheça e valorize o substrato material dos símbolos, Cassirer afasta-se de qualquer descrição reducionista das suas propriedades. Ao contrário dos objectos naturais, os objectos culturais não podem ser observados segundo o léxico epistémico das categorias causais. O conceito de causalidade pertence, antes, ao universo empírico da *Dingwahrnehmung*, ou seja, ele determina a articulação das leis que regem a constituição dos fenómenos puramente físicos. No que aos objectos da cultura diz respeito, há um primado da *Ausdruckswahrnehmung*, que aparece, por sua vez, intimamente ligado a uma referencialidade psíquica alheia. O mesmo é dizer, a alteridade afecta ao pressuposto de uma *Du-Wahrnehmung* constitui as bases culturais dos objectos, inscreve nestes um endereçamento hétero-referencial impossível de ser analisado a partir de princípios exclusivamente causais¹⁴.

Não é, somente, a forma simbólica da linguagem que contribui para a fixação e o desenvolvimento da “consciência de símbolo”. É certo que, através das particularidades materiais e semióticas dos signos linguísticos, se geraram – e geram – condições extremamente favoráveis à objectivação das diferenças entre os domínios do significado e do significante, da realidade experienciada e da realidade interpretada, da percepção e da comunicação; e, também, é mister admitir, como formula inúmeras vezes Cassirer, que essa consciência despertada pelo signo linguístico é transferida para a “consciência de imagem”, nomeadamente no que à diferença entre objecto representado e

¹⁴ Cassirer, Ernst, ECN5, *op. cit.*, p. 125.

objecto representante diz respeito. Ao mesmo tempo que tal diferença é estabelecida, torna-se, igualmente, possível potenciar as estruturas simbólicas do “mundo da ficção” (*Phantasiewelt*) e, dentro do universo artístico, diferenciá-las das conexões mágicas intrínsecas ao universo mitológico¹⁵. Contudo, como já tinha sido mencionado, a par da linguagem, também as artes plásticas e os artefactos técnicos concorrem para a formação do *ex-sistere* cultural dos seres. As realizações expressivas dos seres não têm como correspondência imediata a geração da distinção seminal entre símbolo e simbolizado, nem tão-pouco se inscrevem, no universo espiritual, como formas de potenciação dessa mesma distinção. Apesar disso, é por intermédio da condição expressiva do humano que a consciência de símbolo se impõe como uma das principais forças motrizes dos processos de individuação. Há, a esse respeito, uma espécie de convergência entre as dimensões do *ex-sistere* que, não sendo inteiramente linear, determina o desenvolvimento da consciência de símbolo, bem como a própria autonomia funcional de cada forma simbólica. A técnica, entendida como forma simbólica, não é, neste caso, excepção à regra. Para Cassirer, a manipulação dos instrumentos técnicos contribuiu, de forma decisiva, para o estabelecimento de uma distância consciente entre intencionalidade e finalidade, entre acção e resolução. Tal posição intermédia vem ultrapassar os limites impostos pelas práticas imediatas, principalmente aquelas que só envolvem o corpo e os seus órgãos na apreensão do mundo¹⁶. O *Werkzeug* inaugura, neste sentido, a possibilidade do *Werk* enquanto forma de mediação simbólica. Ao contrário, por exemplo, das obras de arte, as obras da técnica aproximam-se mais das obras do pensamento teórico, já que ambas renunciam, em larga medida, às

¹⁵ Cassirer, Ernst, “Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt”, In: *Symbol, Technik, Sprache, Aufsätze aus den Jahren 1927-1933*, Hrsg. von Ernst Wolfgang Orth und John Michael Krois, Unter Mitwirkung von Josef M. Werle, Hamburg: Felix Meiner Verlag, 2. Auflage, 1995, pp. 121-160, pp. 143-144.

¹⁶ Cassirer, Ernst, “Form und Technik”, In: *Symbol, Technik, Sprache, op. cit.*, pp. 39-92, p. 61.

modalidades expressivas da articulação simbólica, fixando-se antes na esfera das modalidades puras da significação¹⁷.

Em suma, aliada à formulação do imperativo da obra encontra-se uma espécie de “ética implícita”, cujo principal fundamento reside na responsabilidade que, durante os processos poiéticos, deve ser imputada a todos os agentes criadores: “saber o que se faz” é, nesse sentido, um primeiro passo para se “fazer o que se sabe”¹⁸.

¹⁷ Cassirer, Ernst, “Form und Technik”, In: *Symbol, Technik, Sprache, op. cit.*, p. 86

¹⁸ Cassirer, Ernst, *ECN1, op. cit.*, p. 190.

3

Sentimento de humanidade: Solidariedade e reconhecimento a partir da filosofia da cultura de Ernst Cassirer

Rafael Garcia

*“Estamos fazendo os ensaios do que será a humanidade.
Nunca houve [humanidade].”*
Milton Santos¹

Introdução

Em tempos de convulsões sociais no cenário político internacional, marcadas pela intolerância, no limite desumanizante, com o que é diverso e para as quais parece não haver um centro de referência capaz de oferecer um ponto sólido de apoio que seja também geral o suficiente para que se possa recuperar o senso de unidade por trás da diversidade das manifestações culturais, frequentemente a própria busca de tal eixo articulador é colocada fora do horizonte de possibilidades – em outras palavras, pode-se dizer que a própria intolerância é um problema por vezes “estrutural”; ela devém da incapacidade de

¹ Documentário *O mundo global visto do lado de cá*.

reconhecimento do “outro” como um semelhante, um “outro-eu” ao qual certa solidariedade é dirigida: diverso, mas dotado das mesmas características gerais essenciais e destarte dos mesmos e inalienáveis direitos. As causas dessa incapacidade “estrutural” remontam a elementos diversos do desenvolvimento das sociedades, tais como as divisões internas cada vez mais especializadas das funções sociais e mesmo a uma dificuldade da própria racionalidade em lidar com algo tão obscuro, segundo suas próprias premissas, como é o caso da empatia – enraizada, como veremos na *percepção-de-expressão*.

Por seu turno, a desumanização é um processo que depende de uma mudança perceptiva que enfatize as diferenças ao ponto de impedir o reconhecimento do outro como um semelhante. Não se lida, portanto, meramente com a *conceituação* da humanidade, mas com um problema que se instala num nível ainda mais basilar e imediato da consciência, no *sentimento* de humanidade. Nesse sentido, quando Cassirer propõe, no segundo capítulo de *Lógica das ciências da cultura*, que se recue um passo na consideração das teorias do conhecimento e que se dirija antes disso a atenção ao fenômeno da percepção², e mais especificamente ao elemento de significado e à dupla orientação que esta tem já em sua atividade mais originária, ele nos fornece um ponto de acesso privilegiado à questão da solidariedade e do reconhecimento, referido em seu texto a partir da dialética entre *Eu* e *Tu*, os polos opostos concrescentes da percepção. Esse recuo tem por intuito reconsiderar o papel da forma mítica de pensamento na

² *Zur Logik der Kulturwissenschaften* (1942), doravante citada pela sigla LK. Trata-se de uma coletânea de cinco “estudos” que possuem certa independência entre si, mas que o filósofo articula numa mesma publicação em torno de uma “lógica” para as ciências culturais. Lá, diz Cassirer: “Deve-se avançar nessa camada fundamental e primordial de todos os fenômenos da consciência para nela encontrar o ponto arquimediano procurado, o *dóV moi [...] pou stv*”. Aqui em certo sentido teremos ultrapassado a fronteira da mera lógica. A análise da forma do conceito como tal não pode aclarar completamente a diferença específica que há entre a ciência da natureza e a ciência da cultura. Nós precisamos colocar a alavanca num nível ainda mais profundo. Nós precisamos nos entregar à fenomenologia da percepção e perguntar o que ela tem a nos dar para o nosso problema.” (p. 395-6)

configuração da percepção e é esta forma de intuição que, por anteceder a própria distinção conceitual entre sujeito e objeto, possibilita-nos compreender melhor o devir da solidariedade e do reconhecimento e dos fundamentos da interação humana em geral.

Creemos que esse ponto de vista privilegiado que surge da análise cassireriana dos atos perceptivos nos permite recuperar “estruturalmente”, ou seja, reinserir no campo das possibilidades, o que foi dela excluído no que tange à compreensão dos fenômenos culturais. Assim seria possível resgatar um sentido maior de unidade face às diversas manifestações culturais concretas, sem contudo suprimi-las, na medida em que permite repensar a profundidade da noção de solidariedade e os fundamentos do reconhecimento. O que aqui chamamos de recuperação “estrutural” da possibilidade de certos conteúdos excluídos ou negligenciados da cultura humana pode ser considerado como uma das tarefas centrais da filosofia da cultura de Cassirer – cultura não apenas como um objeto de análise, mas sim como um legítimo *modo* de filosofar³. Na tentativa de levar a cabo uma análise em tais parâmetros, este texto vem se integrar a dois outros esforços em torno de problemas relativos à diversidade cultural e questões adjacentes.⁴

No presente texto pretendemos mostrar como estas duas noções capitais para a compreensão da interação humana – solidariedade e reconhecimento – se articulam no pensamento de

³ Essa perspectiva de análise tem recentemente voltado à cena da filosofia, mormente através da revalorização de dois pioneiros desse ramo filosófico que desde meados da primeira metade do século XX se encontrava em dormência, Ernst Cassirer e Georg Simmel. Exemplos do reavivamento dessa forma de filosofar são a recente publicação organizada por Joaquim Braga e Christian Möckel, de nome *Rethinking Culture and Cultural Analysis*, de 2013, e o livro *Humanismus und Kulturkritik*, de Anderas Jürgen, de 2012.

⁴ Os textos são: *Ensaio para uma fenomenologia do pensamento védico*, a ser publicado na Revista de Estudos da Religião da Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), e *Mito, intolerância e diversidade*, a ser publicado pela Revista Ideias da Universidade de Campinas (UNICAMP). A estes deve ainda ser acrescentado outro texto com foco no papel da técnica na fragmentação da percepção. Vale ainda dizer que este artigo tem como influência e inspiração o artigo de Christian Möckel intitulado *Das “Lebensgefühl” in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des “Gemeinschaftsgefühls”*, de 2009.

Cassirer a partir de uma análise de seu projeto das formas simbólicas e de consequências que dele se podem extrair. Para tanto, faremos (1) uma breve introdução às considerações do filósofo sobre a percepção; (2) em seguida abordaremos a noção de solidariedade que se depreende de suas obras; e (3) por fim faremos apontamentos acerca das consequências dessas noções e sua possível utilização para a análise de questões do campo da filosofia da cultura.

Fenomenologia da percepção e do sentimento-de-si

As investigações de Cassirer em torno do pensamento mítico descortinaram ao filósofo um novo horizonte de possibilidades não apenas no que tange à compreensão do caráter peculiar das ciências humanas, tal como ele enuncia no prefácio da *Filosofia das formas simbólicas*.⁵ Elas possibilitaram sondar um nível mais profundo e mais fundamental da consciência humana do que aqueles até então alcançados pela inquirição da faculdade racional. Esse nível primevo da consciência é ainda anterior às oposições da percepção sensível e em grande medida a determina⁶: é isso que vemos na noção de pregnância simbólica, segundo a qual toda impressão já implica um ato de expressão⁷, dada a

⁵ *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache*, p. VII. Doravante citaremos os quatro tomos da obra (o último publicado apenas postumamente), dedicados respectivamente à linguagem, ao pensamento mítico, à fenomenologia do conhecimento e à metafísica das formas simbólicas, pelas siglas: *PSF I*, *PSF II*, *PSF III* e *PSF IV*.

⁶ Cassirer apresenta esses “níveis” da consciência em analogia com a escada fenomenológica proposta por Hegel, com a diferença de que a consciência mítica se situa num nível anterior, mais “profundo”, do que a consciência sensível hegeliana. “O que se costuma chamar de consciência sensível”, diz Cassirer, “a existência de um ‘mundo da percepção’ que se subdivide daí por diante em círculos da percepção nitidamente separados, em ‘elementos’ sensíveis da cor, do som etc.: isso mesmo já é o produto de uma abstração, uma elaboração teórica do ‘dado’.” (*PSF II*, p. XIII) Esse nível da consciência em que se dá o pensamento mítico é posteriormente nomeado por Cassirer como “função expressiva” [*Ausdrucksfunktion*] da consciência, à qual se somam as funções de representação e de significação [*Darstellungsfunktion* e *Bedeutungsfunktion*] (Cf. *PSF III*).

⁷ A noção de pregnância simbólica é apresentada por Cassirer no terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* (*PSF III*, segunda parte, cap. 5). “Designamos a relação segundo a qual algo sensível assume um sentido em si e o representa para a consciência imediatamente como

radicalidade da espontaneidade do espírito humano. O que se busca atingir com a investigação da forma mítica é uma “outra oposição, mais fundamental, que a consciência mítica e o sentimento religioso ainda encerram em si”⁸, que antecede a própria distinção sensível entre sujeito e objeto, entre interior ou exterior, e que está intimamente ligada à forma da intuição mítica do tempo e do espaço⁹. Neste estágio opera uma lógica de *simpatia* segundo a qual sujeito cognoscente e objeto conhecido [*Erkennende* e *Erkannte*] não são ainda percebidos como

‘pregnância simbólica’, de modo que o estado de coisas dessa pregnância não se deixa reduzir a processos meramente reprodutivos nem a processos mediatos intelectuais: ele deve em última análise ser reconhecido como uma determinação independente e autônoma, sem a qual não nos seria dado nem um ‘objeto’ [*Objekt*] nem um ‘sujeito’ [*Subjekt*], nem uma unidade do ‘objeto’ [*Gegenstand*] nem uma unidade do si-mesmo [*Selbst*].” (PSF III, p. 271-2) Já nos manuscritos de 1940, publicados postumamente, Cassirer desenvolvia a noção de *basis phaenomena*, na tentativa de dar conta da organização “externa” da percepção e da organização “interior” da percepção (a primeira voltada à física etc. e a segunda ao mundo da mente etc.) (Cf. PSF IV, p. 113-98), tendo como um de seus principais focos a percepção de expressão, da qual falaremos posteriormente em detalhes. Nesse sentido, Cassirer procura dar conta das emoções que estão presentes intrinsecamente na percepção, tal como ele afirma n’O *mito do Estado*: “A percepção mítica está sempre impregnada com essas qualidades emocionais. O que quer que seja visto ou sentido é rodeado por uma atmosfera especial – uma atmosfera de alegria ou tristeza, de angústia, de excitação, de júbilo ou depressão. Aqui não podemos falar de ‘coisas’ como matéria morta ou indiferente. Todos os objetos são benignos ou malignos, amistosos ou hostis, familiares ou misteriosos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores” (*The myth of the State*, citado doravante pela sigla MS, p. 85.) Cf. também minha discussão sobre a pregnância simbólica em GARCIA, 2014, p. 64-5.

⁸ PSF II, p. 205.

⁹ O pensamento mítico é investigado por Cassirer em três frentes: como forma de pensamento, como forma de intuição e como forma de vida. Como forma de intuição, Cassirer busca mostrar as particularidades do modo de intuição mítico de espaço, tempo e número. Sobre os dois primeiros, destaca-se o que segue: “[na concepção mítica de espaço] o limite fixo entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, entre o ‘subjetivo’ e o ‘objetivo’ não permanece válido como tal, mas começa como que a tornar-se fluido. O interior não fica ao lado do exterior, o exterior ao lado do interior, como cada um em sua região isolada, mas sim ambos se refletem mutuamente e só tornam acessíveis seus conteúdos próprios nesse reflexo recíproco. Assim toda a forma de vida mítica se manifesta na forma do espaço que o pensamento mítico esboça e pode, de certa forma, ser lida nela.” (PSF II, p. 117) “Em geral, a intuição mítica de tempo [*mythische Zeitanschauung*], tal como a intuição mítica de espaço [*mythische Raumschauung*], é seguramente tomada qualitativa e concretamente, não quantitativa e abstratamente. Para o mito não existe tempo, duração homogênea e retorno ou sucessão regular ‘em si’, mas sim existem tão somente configurações determinadas de conteúdo, que por seu turno revelam ‘configurações de tempo’ determinadas [*bestimmte Zeitgestalten*], um ir e vir, um existir e tornar-se [*Dasein und Werden*] rítmicos” (PSF II, p. 127).

separados¹⁰, de modo que a totalidade dos objetos se interpenetra e partilha a mesma causalidade: o que há é um grande sentimento de unidade da vida que se irradia por todos os lados, ao ponto mesmo de não ser possível falar em *indivíduo* no sentido estrito que este termo assume posteriormente. Com efeito, mesmo noções como as de alma dizem respeito antes a essa força vital que anima os seres e nada têm a ver ainda com individualidade.

“Aqui não há antes de tudo uma alma como uma substância homogênea autônoma separada do corpóreo, mas sim a alma não é outra coisa que a própria vida que está ligada imanente e necessariamente ao corpo. Essa imanência também não aponta, conforme a peculiaridade do ‘complexo’ pensamento mítico, para nenhuma determinação e delimitação espacial nítida.”¹¹

A argumentação de Cassirer, no que tange ao processo de formação da consciência, leva em conta a tensão entre esse sentimento indiferenciado de unidade e identidade¹² para com a vida, de um lado, e, de outro, as divisões que surgem e se sedimentam paulatinamente segundo critérios de afinidade¹³ e simpatia e baseados num sistema que classifica por “procedência mágica”¹⁴. As primeiras distinções e divisões que a consciência aos poucos estabelece na “unidade indiferenciada”¹⁵ do fluxo da vida são a rigor sentidas, em vez de percebidas¹⁶, e são relacionados a

¹⁰ PSF II, p. 205.

¹¹ PSF II, p. 186.

¹² PSF II, p. 220-3

¹³ *Affinität* Cf. PSF II, p. 216-9.

¹⁴ “[...] aqueles elementos, que pertencem como membros a um mesmo círculo de efeito mágico [*magischen Wirkungskreis*], que cumprem juntos uma determinada função mágica comum, apresentam quase sempre a tendência de fundirem-se, de tornarem-se meras formas de aparência de uma identidade mítica que se encontra atrás deles.” PSF II, p. 212.

¹⁵ PSF IV, p. 5.

¹⁶ Sobre o espaço, afirma Cassirer: “Aqui o todo surge, ‘devém’, não dos elementos por meio dos quais ele evolui geneticamente segundo uma regra determinada, mas sim existe uma relação puramente estática de imanência e interioridade [*Inneseins und Innewohnens*]” (PSF II, p. 104). E

eventos concretos da vida e da natureza, tais como a sucessão de dias e noites, estações do ano etc. Desse princípio mítico de intuição se segue toda a organização do tempo e do espaço, que, em formas mais avançadas dessa consciência mítica, organizam toda a sociedade na medida em que fazem surgir desde ideias como as de direito e propriedade até as de uma ordem universal impessoal¹⁷.

Concomitantemente a esse desdobramento da capacidade mítica de interpretar os fenômenos de acordo com seu modo peculiar de intuição devem progressivamente o sentimento-de-si como individualidade (o que é alcançado de fato apenas no limiar e além do estágio mítico da consciência). Diz o filósofo:

“Nos primeiros estágios até os quais nós podemos rastrear seu desenvolvimento, encontramos o *sentimento-de-si* [*Selbstgefühl*] em toda parte ainda imediatamente confundido [*verschmolzen*] a um determinado *sentimento-comunitário* mítico-religioso. O eu se sente e se sabe somente na medida em que ele se compreende como membro de uma comunidade, na medida em que ele se vê fundido [*zusammengeschlossen*] na unidade de um clã, de uma tribo, de um grupo [*Verband*] social. Somente nela e por meio dela ele possui a si mesmo; sua própria existência e vida pessoal está ligada em cada uma de suas manifestações como por laços mágicos invisíveis à vida do todo abrangente. Somente aos poucos essa ligação pode se afrouxar e se dissolver, pode-se chegar a uma autonomia do eu face aos envolventes círculos da vida. E aqui também o mito não somente acompanha esse processo, mas sim ele o media e o condiciona: ele constitui uma de suas forças propulsoras mais significativas e efetivas.”¹⁸

De acordo com Cassirer, há fases desse desenvolvimento do eu que podem ser sondadas levando-se em conta, p. ex., a evolução

sobre o tempo, diz ser ele inicialmente um “sentimento de fases” (PSF II, p. 128), como se comprova pela existência de tantos ritos de passagem que marcam fases na vida dos indivíduos.

¹⁷ Cf. PSF II, p. 110 e ss.

¹⁸ PSF II, p. 206.

da noção de alma – esta que é o início e o fim do pensamento mítico¹⁹. Se inicialmente ela diz respeito à própria vida que está ligada ao corpo, num momento posterior ela é identificada ao elemento de vida de uma comunidade, de um totem, de uma família e somente ao final dessa cadeia passa a dizer respeito ao elemento de vida de um determinado ser autônomo e separado e ser sentida enquanto tal. Para chegar ao ponto de designar a personalidade ela passa antes por uma série de determinações que Cassirer apresenta em analogia direta com o sentimento de fases da intuição mítica do tempo. Destarte, a alma se converte de totalidade indistinta da vida para a força de vida que habita o corpo e que sobrevive ao seu perecimento; depois ela passa a ser uma parte em especial do corpo ou sua imagem (*eidolon*) e, finalmente, é internalizada simultaneamente ao aparecimento da consciência moral, momento em que é identificada ao *daímon*, espécie de espírito protetor não apenas do indivíduo, mas igualmente da família ou da comunidade. Já no ponto que leva da percepção mítica para a especulação filosófica, Cassirer nos lembra da doutrina pitagórica da alma e de como ela ainda trazia elementos do pensamento mítico²⁰ e mesmo como Platão²¹ teve de lidar com as partes da alma – herança mítica da pluralidade de almas segundo funções e fases da vida. “A virada decisiva”, diz Cassirer,

“ocorre primeiramente quando se desloca o acento do conceito de alma – quando a alma, em lugar de ser pensada como meramente portadora ou causa do aparecimento da vida, é compreendida como sujeito da consciência moral. Na medida em que o olhar se eleva para além da esfera da vida na direção da do agir moral, para além da esfera biológica na direção da da ética, a unidade do

¹⁹ “O teor desse conceito [de alma] e sua envergadura espiritual reside justamente em que ele é simultaneamente início e fim. Ele nos conduz em evolução constante numa ininterrupta conexão de configurações de um extremo da consciência mítica ao outro: ele aparece simultaneamente como o mais imediato e o mais mediato” (PSF II, p. 183).

²⁰ PSF II, p. 201.

²¹ PSF II, p. 191.

eu conquista com isso pela primeira vez a primazia sobre a representação material ou semimaterial da alma.”²²

E essa representação é fortalecida e desenvolvida da mesma forma que das divisões do tempo e do espaço elaboradas pela consciência mítica são apreendidas leis gerais e impessoais. Nesse sentido, a alma pitagórica, para além da herança da cultura mítica à qual está ligada, dá um importante passo ao ser entendida como harmonia e número e, já internalizada, abre caminho para a noção de *eudaimonia* socrática, que converte a alma na consciência da liberdade interior.²³

De modo análogo, e num processo que ocorre simultaneamente a este da evolução do conceito de alma, a consciência de si se desenvolve em direção à individualidade e à personalidade. Nas fases intermediárias deste processo encontramos, como já dissemos, a noção do Eu vinculada à comunidade (família, tribo ou nação) – e mesmo determinada a partir dela. Se pelo culto aos antepassados o indivíduo se sabia idêntico a eles, o mesmo procedimento geral de identificação vale, *mutatis mutandis*, para as relações tribais e, no limite, para a cidade e a nação. A essa evolução corresponde ainda a compreensão da distinção de causalidades, ou de círculos de ação cada vez mais nitidamente determinados, o que significa dizer que ocorrem mudanças graduais e progressivas na capacidade perceptiva, acompanhadas de progressos da linguagem²⁴ e da técnica²⁵.

²² PSF II, p. 195.

²³ PSF II, p. 202.

²⁴ “Na medida em que nós não apenas vivenciamos meras impressões, mas sim damos a essa vivência um expressão verbal, cresce nossa capacidade de representação objetiva.” (LK, p.402) Ver também *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt* (1932) e *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought* (1942).

²⁵ Ao lado da linguagem, a técnica, dentre as demais formas simbólicas, é especialmente mencionada pelo filósofo como proporcionadora do desenvolvimento da capacidade perceptiva da realidade, pois que ao lado da conceituação (*Begreifen*) da realidade, há a necessidade de “agarrá-la” pela eficácia (*Erfassen*) (*Form und Technik*, doravante apenas FT, p. 150). De fato, são várias as comparações

Mas há ainda outro fator imprescindível no desenvolvimento da percepção que em especial nos importa aqui: ao lado da compreensão cada vez mais acurada da realidade objetiva deve ser investigada a evolução da compreensão do *outro*. É exatamente aí que encontramos a distinção proposta por Cassirer entre *percepção-de-coisa* e *percepção-de-expressão*, apresentada no já citado segundo capítulo da *Lógica das ciências da cultura*²⁶ logo após afirmar a necessidade de recuo dos conceitos para o fenômeno da percepção, como aqui já dissemos. Trata-se aqui de uma nova incursão do filósofo na forma do pensamento mítico cerca de 20 anos após a publicação do volume dedicado a ela na *Filosofia das formas simbólicas*, desta vez para buscar recuperar, já no nível da percepção, o lugar que cabe a essa forma de pensamento na formação da percepção, em contraposição direta ao da forma racional, com o fim de resolver os problemas de unidade entre as ciências naturais e humanas.²⁷ Em linhas gerais, o filósofo das formas simbólicas insere sua reflexão no contexto dessa crise entre os tipos de ciência, como na verdade já o fizera desde os inícios de seu projeto das formas simbólicas²⁸, e retrança seu trajeto até o neokantismo da Escola de Baden, cujo dualismo entre ciências nomotéticas e idiográficas também deve ser superado e reconciliado por meio de uma teoria mais abrangente –

feitas pelo próprio filósofo entre as formas da linguagem e da técnica (FT, p. 151). Assim, a técnica se alia à linguagem não apenas na compreensão do mundo, mas também em sua construção (FT, p. 175 e ss). Especialmente, a técnica é responsável pela compreensão da causalidade objetiva (FT, p. 159-61). Outrossim, a criação de instrumentos representa uma revolução do conhecimento na medida em que permite uma interposição entre a vontade e a realização de um objetivo; assim, ela permite *pre-ver* e *pre-meditar* uma ação (FT, p. 159).

²⁶ Respectivamente, *Dingwahrnehmung* e *Ausdrucks-wahrnehmung*, que também é o título do capítulo. Vale ainda dizer que o próprio termo *expressão* [*Ausdruck*] aqui utilizado remete às figuras da consciência na fenomenologia descrita por Cassirer, o que indiretamente remete ao pensamento mítico.

²⁷ O filósofo se refere a uma fragmentação entre os dois tipos de ciência, uma falta de unidade que nem mesmo a filosofia conseguiu impedir ou restaurar, segundo sua análise. Com efeito, para Cassirer a própria filosofia sucumbiu a essa fratura quando se cindiu entre historicismo e naturalismo (LK, p. 392).

²⁸ PSF I, p. VII-X.

uma que seja capaz de alcançar mais além do que aquilo que a noção tradicional de razão alcança. Daí também que seja importante retroceder para um momento anterior ao da formação de conceitos e retomar o problema desde suas bases perceptivas: desde a distinção fundamental entre percepção-de-expressão e percepção-de-coisa.

A tese do filósofo é que há uma “dupla feição”²⁹ inextricável da percepção, que possui dois significados radicalmente distintos, mas que não podem ser senão esquematicamente separados, e que a crise nas ciências e na filosofia surge por conta da renegação de um dos polos dessa dupla orientação da percepção.

“Não há percepção que não se refira a um ‘objeto’ determinado e que não seja dirigida a ele. Mas essa relação objetiva necessária apresenta-se-nos em uma direção dupla que nós podemos designar breve e esquematicamente como a direção ao ‘Isso’ e como a direção ao ‘Tu’. Sempre há uma distinção na percepção entre o polo-do-eu e o polo-objeto. Mas o mundo com o qual o eu se defronta é num caso um mundo-de-coisas e no outro caso um mundo de pessoas. Nós o consideramos de um lado como um todo de objetos espaciais e como a quintessência das transformações temporais que se executam nesses objetos, enquanto o consideramos de outro lado como ‘algo-igual-a-nós’ [*Unseresgleichen*]. A alteridade permanece em ambos os casos; mas nela mesma se mostra uma diferencia característica. O ‘Isso’ é um outro por excelência, um *aliud*; o ‘Tu’ é um *alter ego*. É inequívoco que sempre conforme nos movamos em uma ou em outra direção, a percepção adquire para nós um outro sentido e, por assim dizer, uma coloração e tonalidade especiais.”³⁰

Essa dupla orientação, claramente, já se encontra na raiz da percepção, o que é o mesmo que dizer que ela já está presente naquilo que acima descrevemos como a forma da intuição mítica. É

²⁹ LK, p. 396.

³⁰ LK, p. 396.

exatamente por essa via que o filósofo defende a primazia da percepção-de-expressão sobre a percepção-de-coisa.³¹ Com efeito, ele chega mesmo a dizer que a percepção de “coisas” e de “qualidades de coisas” é tardia e que “a interpretação do cosmos como um sistema de corpos e a interpretação dos acontecimentos como efeito de forças puramente físicas emerge apenas tardiamente; nós quase não podemos persegui-la para antes do século XVII.”³²

Ainda que seja tardia, o avanço dessa visão “fiscalista”³³ da percepção é inversamente proporcional à compreensão e à “cidadania”, por assim dizer, da percepção-de-expressão – o que o filósofo chega a classificar como “anomalia”. No limite, esse avanço tende à eliminação de todos os fatores “pessoais” [*Personale*] dos conceitos, o que leva à expulsão da vida mesmo no campo da biologia.³⁴

“A razão para essa anomalia nós encontramos quando nós nos apercebemos da tendência à qual toda teoria deve sua origem e que se fortalece à medida que nela avança. Essa tendência consiste em não exatamente suprimir por completo esse fator da percepção, mas em limitá-lo – ganhando cada vez mais seu espaço. Toda a explicação de mundo teórica confronta em sua primeira ocorrência um outro poder espiritual: o poder do mito. Para afirmar-se frente a ele a filosofia e a ciência precisam não apenas substituir as explicações míticas por outras, mas sim

³¹ “A raiz do mito não é outra que a percepção-de-expressão. O primado da percepção-de-expressão ante a percepção-de-coisa é o que caracteriza o ponto de vista mítico” (LK, p. 397).

³² LK, p. 402-3.

³³ Cassirer usa textualmente o termo “fiscalista” no capítulo 33 ora analisamos e em diversas vezes cita Rudolf Carnap, para o qual a construção de uma linguagem puramente fiscalista é o que garantiria a intersubjetividade e a verdade objetiva da ciência. Cassirer tem essa tese de Carnap em mente, ao que nos parece, ao tentar justamente desconstruir a visão fiscalista por meio de um retorno aos fundamentos da percepção – leia-se, a um momento anterior à formação de conceitos, portanto, anterior à lógica em sentido estreito.

³⁴ LK, p. 404. A eliminação desses fatores ligados à percepção-de-expressão é tomada, segundo o filósofo em menção a Erwin Schrödinger, como um conceito-limite do método científico. (LK, p. 404 nota).

contestar e rejeitar a interpretação mítica do ser e do dever como um todo. Elas precisam atacar o mito não apenas em suas imagens e configurações, mas sim em suas raízes.”³⁵

O filósofo atribui essa tendência anômala a uma “obscuridade” da percepção-de-expressão, segundo o ponto de vista positivista, que temeria nela se perder. “E deve-se admitir que à percepção-de-expressão, em comparação com a percepção-de-coisa, parece inerir uma dificuldade e uma ‘inconcebibilidade’ [*Unbegrifflichkeit*] especial”³⁶. Atenção especial aqui deve ser dada ao termo “inconcebibilidade”, que traz em seu bojo o eco da concepção kantiana de liberdade e consigo a forma característica da razão prática, fundamental para a compreensão dos fenômenos da cultura: “no início está o ato”³⁷, diz Cassirer, que em seu *Ensaio sobre o homem* também define cultura como um “processo de autolibertação”³⁸. Os pontos se unem quando temos em mente que Cassirer busca uma “lógica da cultura”, ou seja, uma lógica do processo de libertação ou uma lógica que não se reduz à concebtibilidade, mas sim mantém um residual “inconcebível”. Daí que seu foco esteja justamente naquilo que ele nomeou como percepção-de-expressão. A análise fenomenológica da percepção, nesse sentido, permite perceber como a primazia da percepção-de-coisa sobre a percepção-de-expressão é injustificada e arbitrária – para uma criança, por exemplo, as primeiras experiências são de percepção-de-expressão.³⁹ E se a razão disso está numa postura

³⁵ LK, p. 396-7.

³⁶ LK, p. 400. Na mesma toada Cassirer avalia os posicionamentos empirista e behaviorista no que tange à concepção de mente, bem como se refere em especial a James e Russell, cujas posições pretende contrapor.

³⁷ LK, p. 408.

³⁸ *Essay on Man*, doravante citado apenas como EM, p. 244.

³⁹ “De um ponto de vista puramente genético mostra-nos tanto a ontogênese quanto a filogênese, o desenvolvimento da consciência individual quanto o da espécie, que mesmo aqueles dados em geral são vistos como o começo de todo o conhecimento da realidade são antes produtos tardios e que necessitam de processos de abstração trabalhosos e morosos para serem obtidos do todo da experiência humana. Que as primeiras vivências da criança são vivências de expressão

talvez irrefletida e dogmática da ciência, de outro lado ela cria dificuldades – ou falsos problemas – que não podem ser solucionados sem esse recuo ao ponto original.

O objetivo maior desse recuo empreendido por Cassirer, como aqui já dissemos, é dar conta do fenômeno complexo da cultura e encontrar um denominador comum ao qual referi-lo para manter sua unidade, tal como ele deixa claro quando explica sua opção pela noção de símbolo e de forma simbólica⁴⁰, ou quando mais tarde define o homem como um *animal symbolicum*.⁴¹ Mas seria apressado dizer que o filósofo advoga algo como a primazia da percepção-de-expressão sobre a percepção-de-coisa; antes, seu intento é contrabalancear e compreender cada qual em si mesma e em sua relação recíproca. Exemplo maior disso é sua explanação sobre as três dimensões em que se pode compreender um objeto cultural: como um objeto físico, como uma representação objetiva e como evidência de uma personalidade única, de um *alter ego*. Cassirer disserta sobre essas três dimensões tomando a obra “A Escola de Atenas”, de Raffael.

“A pintura não é simplesmente a apresentação de uma cena histórica, de uma conversa entre Platão e Aristóteles. Pois não são Platão e Aristóteles, mas sim é Raffael quem de fato nos fala aqui. Essas três dimensões: a dimensão do existente físico, do apresentado objetivamente e do expresso pessoalmente são determinantes e necessárias para tudo o que não é meramente ‘efeito’ [*Wirkung*], mas sim ‘obra’ [*Werk*] e o que nesse sentido não pertence somente à ‘natureza’, mas também à ‘cultura’. A exclusão de uma dessas dimensões, a inclusão num único plano

[*Ausdruckserlebnisse*] defende toda observação psicológica imparcial.” (LK, p. 402) Nesse ponto o filósofo se aproxima do que tratara no segundo capítulo da primeira parte do Tomo da *Filosofia das formas simbólicas* dedicado à fenomenologia do conhecimento – justamente o capítulo que leva o título de *Das Ausdruckphänomen als Grundmoment des Wahrnehmungsbewußtseins* (PSF III, esp. p. 69 e ss.).

⁴⁰ Ele fala numa ampliação do projeto crítico kantiano que se torna uma “crítica da cultura” (Cf. PSF I, p. 9).

⁴¹ EM, p. 31.

de considerações, resulta sempre numa imagem rasa da cultura, não nos deixa escapar contudo nada de sua profundidade característica”.⁴²

Isso significa que a análise de objetos culturais nos conduz necessariamente ao problema da existência do outro ainda num momento pré-lógico da consciência e que vem a ser imprescindível para a consciência de si. Nesse sentido, o que essa empreitada em torno da compreensão do fenômeno da cultura demanda, no que tange à compreensão do indivíduo, é que ele não seja tomado desde o início como um dado acabado [*Fertige Gegebenheit*]⁴³, mas que seja pensado em conexão direta e interdependente com o Tu/Ele e com o Isso.⁴⁴ Trata-se aqui do que o filósofo entende como o posicionamento da filosofia crítica entre Scylla e Charybdis frente às posições empirista e behaviorista – em geral redutíveis ao paradigma “naturalista” –, bem como às meras determinações ocas metafísicas, insuficientes para lidar com a cultura como algo concreto⁴⁵. Tomar o indivíduo como um ser não-acabado é destacar a espontaneidade criativa de sua ação no mundo: o *logos* não é imitativo, mas *produtivo*. E o sujeito vem a ser consciente de si, ou torna-se o que é, na medida em que em sua ação se depara com (e se contrapõe a) tanto *coisas* quanto *outros sujeitos*.

Gênese e desenvolvimento da noção de solidariedade

Além do objetivo central do filósofo no recuo às bases da percepção, há um efeito colateral de sua análise, por assim dizer, que se nos afigura bastante interessante: justamente a relação de

⁴² LK, p. 400.

⁴³ LK, p. 407.

⁴⁴ Em PSF II, Cassirer apresenta a mesma ideia apontando como polos do Eu na consciência mítica respectivamente *Tu e Ele (Du e Er)*. Cf. p. 205.

⁴⁵ Para o posicionamento metafísico, segundo Cassirer, as formas da cultura devem-se ao “*Volksgeist*” ou à “*Kulturseele*”, de modo que o mundo da cultura se torna um “*Überwelt*” (LK, p. 407).

interdependência e mútua determinação que se evidencia entre o indivíduo e os demais indivíduos, entre Eu e *alter ego*. Trata-se do que ele mais tarde chamaria de *concrecência* e *coalescência*⁴⁶. A nosso ver há três processos que são concrecentes de acordo com as premissas do pensamento de Cassirer: interioridade, exterioridade e alteridade. Quando o filósofo apresenta o devir da consciência-de-si a partir de determinações de círculos de ação espaciais, de um lado, mostrando como aos poucos se constrói uma ideia de objetividade concomitante à ideia de interioridade, de outro, mas sobretudo quando traz à cena sua noção de percepção-de-expressão, que é a chave para a compreensão das relações intersubjetivas – da solidariedade e do reconhecimento, de que agora trataremos.

Cassirer usa apenas algumas poucas vezes o termo solidariedade – notadamente vinculado ao pensamento de Durkheim –, entretanto o conceito de solidariedade se faz sentir com força em sua explanação sobre o pensamento mítico, em especial no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*⁴⁷. O que se percebe lá é que o filósofo busca um nível mais fundamental da solidariedade do que aquele caracterizado pelo sociólogo francês como solidariedade mecânica: trata-se de algo que podemos chamar de *solidariedade mágica*⁴⁸, em que as relações no interior de uma determinada comunidade antecedem a divisão nítida,

⁴⁶ PSF IV, p. 7. Vale dizer que na passagem em questão Cassirer fala de uma concrecência ou coalescência dos aspectos da realidade “concreta” do espírito em geral, em menção à noção de panspermia atribuída a Anaxágoras, e que a aproximação com a questão até aqui tratada da percepção não é feita pelo autor nesse caso, embora ele trate da produção da subjetividade e da cultura, que no limite recai nos problemas relativos à percepção com os quais aqui lidamos.

⁴⁷ O termo aparece principalmente na noção de *solidariedade da vida*, que aparece com certa frequência no capítulo *Mito e religião d’O ensaio sobre o homem* (p. 80-118) – numa das ocorrências há o termo “solidariedade mágica da vida” (p. 111), que nos será particularmente importante. Com essa noção o filósofo aponta para a relação de simpatia que a consciência mítica estabelece em relação a tudo e todos e que é marca fundamental do mito como forma de intuição.

⁴⁸ Não é possível dizer que Cassirer proponha uma outra divisão dos tipos de solidariedade além do esquema proposto por Durkheim. O que aqui chamamos de solidariedade mítica pode facilmente ser entendido como o estágio mais inicial da solidariedade mecânica, no limite entre uma distinção quantitativa e qualitativa desta.

ainda que pouco especializada, entre sujeitos que cumprem funções particulares e mesmo entre esses sujeitos e a natureza em geral⁴⁹. Essa “solidariedade da vida”, tal como é preferencialmente referida, é um “sentimento fundamental” que concilia exigências teóricas (leia-se, mágicas) e práticas (leia-se, ético-religiosas)⁵⁰. Esta solidariedade mágica seria caracterizada pela dinâmica resultante da forma particular de identificação do indivíduo com sua família, tribo etc. que encontramos no totemismo associada à noção de círculos de influência e eficácia mágico-mítica. Tratar-se-ia, na verdade, do surgimento do sentimento de solidariedade, concomitante à ação (mágica) no mundo e à percepção de unidade para com a totalidade da vida, condizente com a anterioridade do sentimento-comunitário em relação ao sentimento-de-si. A concrecência do sentimento-de-si e da percepção do outro, a simultaneidade e interdependência desses dois polos da percepção, implica cada indivíduo para com a comunidade intrinsecamente, não por uma operação de reflexão e reconhecimento, mas de sentimento que se experimenta concreta e, por assim dizer, imanentemente e que é a condição mesma para o desenvolvimento da forma específica da vida comunitária em cada caso.

Curiosamente, Cassirer não desdobra sua noção de solidariedade para além dessa noção de “solidariedade mágica da vida”, tal como o faz em relação a vários outros conceitos importantes no desenvolvimento da cultura ao longo do aparecimento das demais formas simbólicas. A noção simplesmente some quando ele deixa de discutir o que ocorre na função expressiva da consciência para se dedicar ao que se dá nas funções representativa e significativa. É como se o filósofo limitasse o conceito de solidariedade apenas ao que se passa na

⁴⁹ Nas fases intermediárias entre o sentimento-comunitário mais geral e o sentimento-de-si há a identificação, p. ex., com o animal ou planta totêmico, com a tribo, com a família etc.

⁵⁰ “[...] ela [a religião primitiva] contém uma cosmologia e uma antropologia; ela responde a questão da origem do mundo e da origem da sociedade humana. E dessa origem deriva os deveres e obrigações do homem” EM, p. 103.

função expressiva da consciência, sendo então substituída por outros expedientes no que tange à interação entre os indivíduos⁵¹, como ideia ou ao menos como termo que a designa: tratar-se-ia de uma *metabasis eis allo genos*, como ocorre, p. ex., com o conceito de força desde o pensamento mítico até sua aceção científica, ou com a substituição da busca mítica por um início temporalmente indicável por um princípio geral. No caso da solidariedade, seria ela substituída, delida, talvez, pela ética: “É essa forma de uma simpatia ética universal que na religião monoteísta conquista a vitória sobre o sentimento primitivo de uma solidariedade da vida natural ou mágica”⁵². Todavia, permaneceremos com o termo solidariedade para designar essa relação em sentido amplo.

Cabe-nos, então, construir o que seria a provável argumentação de Cassirer nesse caso. Em linhas gerais, segundo nossa leitura, a solidariedade passa pelo mesmo processo dialético que o filósofo descreve ao final do segundo tomo da *Filosofia das formas simbólicas*: a crise da consciência mítica com as imagens que ela cria a faz se desdobrar em duas direções opostas: religião e arte. No primeiro caso, a consciência de que as imagens míticas são criações humanas leva ao descrédito e à negação delas, o que faz a religião buscar um fundamento num mundo para além deste sensível, na esteira do afastamento em relação à idolatria⁵³. No

⁵¹ Ao falar do desenvolvimento da cultura grega (que é elevada ao nível de paradigma), ele qualifica a superação da fase mítica como uma conquista em que “o homem passa conceber a natureza e seu próprio lugar nela num sentido diferente. O sentimento geral da solidariedade da vida dá lugar a um motivo novo e mais forte – ao sentido específico da individualidade do homem. Não havia mais o parentesco natural, a consanguinidade que conecta o homem com plantas ou animais. Em seus deuses pessoais o homem começou a ver sua própria personalidade numa outra luz” (EM, p. 100).

⁵² EM, p. 111.

⁵³ “A religião realiza a cisão que é estranha ao mito como tal: na medida em que se serve das imagens e signos sensíveis ela os sabe enquanto tais – como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, permanecem necessariamente aquém dele, que ‘apontam’ para esse sentido sem compreendê-lo e esgotá-lo inteiramente. [...] A idealidade do religioso não rebaixa apenas o conjunto das configurações míticas a um ser de ordem inferior, mas sim dirige essa forma de negação também contra os elementos da própria existência sensível-natural” (PSF II, p. 280). “Com isso se nos mostra numa clareza típica a evolução do eu mítico para o ético. Na medida em que o homem se eleva do nível da magia para o da religião, na medida em que ele se eleva do temos de demônios para a fé nos deuses e adoração dos deuses, essa apoteose tem efeito não tanto para fora

segundo caso, a arte assume as imagens como meras aparências⁵⁴ e assim abre espaço para a compreensão do homem como agente criador⁵⁵. A nosso ver, a solidariedade mágica acompanha esse movimento de cisão dialética da consciência e também se cinde em duas tendências diferentes⁵⁶: de um lado, ela se torna paulatinamente a reflexão ética: o mito se transforma em *ethos* e o *homo divinans* é substituído pelo profeta⁵⁷; de outro, ela passa a dizer respeito às distinções sociais baseadas nas funções exercidas pelos indivíduos: o *homo magus* é substituído pelo *homo faber*⁵⁸. Certamente que não se trata de uma divisão estanque entre as duas tendências; em grande medida elas cooperam na consolidação da função representativa da consciência – e da representação da solidariedade: a reflexão religiosa promove a transformação da solidariedade simpática em dever ético-religioso, caudatária das mudanças na concepção de alma, ao passo que o desenvolvimento

quanto para dentro. Agora ele apreende não o mundo apenas, mas sim antes de tudo a si mesmo numa nova configuração espiritual” (PSF II, p. 282).

⁵⁴ “Pois justamente isso designa a direção fundamental da estética, que aqui a imagem permanece reconhecida puramente enquanto tal, que, para cumprir sua função, não precisa abdicar de nada de si mesma e de seu conteúdo. O mito vê nas imagens sempre simultaneamente um pedaço da realidade substancial, uma parte do próprio mundo das coisas que é provida de forças iguais ou superiores a esse. A interpretação religiosa aspira passar progressivamente [*fortstreiben*] desta primeira visão mítica para uma espiritualização cada vez mais pura. [...] A consciência estética deixa pela primeira vez esse problema verdadeiramente para trás. Na medida em que ela entrega-se desde o início à pura ‘contemplação’ [*Betrachtung*], na medida em que ela aprimora [*ausbildet*] a forma do contemplar [*Schauen*] no diverso e contrário a todas as formas do agir [*Wirken*], conquistam a partir de então as imagens que são esboçadas nesse comportamento da consciência pela primeira vez uma significatividade [*Bedeutsamkeit*] imanente pura. Elas se admitem como ‘aparência’ em contraposição à realidade empírico-real das coisas: mas essa aparência tem sua própria verdade, porque ela possui sua própria legalidade” (PSF II, 305-6).

⁵⁵ “Ela [a natureza] deixou de ser para ele [o homem] uma matéria amorfa que se presta a qualquer metamorfose, que se deixa compelir pelo poder da palavra e da imagem mágica por fim a qualquer forma arbitrária. No lugar da coação encantada entra o ‘descobrimento’ da natureza, que está compreendida em cada atividade técnica, em cada uso instrumental não importa o quão simples e primitivo.” (FT, p. 157) Vale lembrar a proximidade dos conceitos de arte e técnica, também subentendida nos textos de Cassirer, dada a origem comum a partir do termo grego *téchnh*.

⁵⁶ De fato, esses eram originalmente “dois aspectos [...] que se encontravam combinados e fundidos no sentimento fundamental” da solidariedade da vida. Cf. EM, p. 103.

⁵⁷ PSF II, p. 282.

⁵⁸ MS, p. 277.

da técnica e da arte contribuem para a caracterização da imagem (plástica) específica do homem⁵⁹, bem como para a caracterização do mundo propriamente humano por meio da épica, com o surgimento do herói⁶⁰, do drama e da tragédia⁶¹, com o conflito entre o Eu e o Tu, até a posterior internalização dos acontecimentos exteriores na nascente consciência-de-si ética⁶².

O que ocorre nesse movimento é que a imediaticidade da solidariedade mágica da vida é dissipada e, tal como se pode supor a partir do que diz Cassirer sobre a atividade simbólica em geral, passa agora a ser mediata: a relação Eu-Tu⁶³ seria percebida não como uma de interpenetração, mas como uma de sujeito e objeto – o que supõe certa independência entre os membros da relação. Até mesmo a relação entre o homem e deus passa a ser uma relação desse tipo⁶⁴. O indivíduo, sobretudo em sua dimensão interior, não

⁵⁹ Essa é a passagem das representações teriomórficas dos deuses para imagens propriamente humanas, por meio das quais a arte descobre “a ideia específica do homem enquanto tal” (PSF II, p. 229-30).

⁶⁰ As epopeias, segundo Cassirer, não tratam mais dos destinos do sol e da lua; “aqui é descoberto o herói, e nele o homem individual, como agente e paciente. E com esta descoberta cai pela primeira vez uma última barreira entre deus e homem: o herói se coloca entre ambos e leva a cabo a mediação entre eles. Como o herói, como a personalidade humana aparece elevada ao círculo do divino, os deuses estão por outro lado estreitamente enredados no círculo do acontecimento humano não como meros espectadores, mas como combatentes e aliados” (PSF II, p. 231-2).

⁶¹ Um momento fundamental é o do *isolamento* trágico [*tragische Vereinzelnung*], que é índice do sentimento de *particularização* [*Besonderung*], cujo desenvolvimento auxilia na percepção da personalidade. Assim, não é fortuita a relação entre as máscaras das peças teatrais – as *personas* – e as *personalidades* (PSF II, p. 232).

⁶² Esse interiorização é verificada, p. ex., pela afirmação de Heráclito: **zjðov Ânjðrðpwj da™mwn, e pela noção de d™kh**, esta que submete até mesmo o ímpeto vingativo dos deuses (PSF II, p. 233).

⁶³ O grau de abstração aqui possível permite mesmo dizer que a relação Eu-Tu pode alcançar na mesma medida o Ele, um terceiro elemento com o qual a relação é indireta.

⁶⁴ Cf. PSF II, p. 282. Importante também é mencionar os elementos de pressão e medo contidos nessa identificação do sujeito para com a comunidade, que no contexto de uma civilização mítica redundam num sistema organizado segundo o binômio *tabu-mana*. “Em tudo o que pensa e sente, o que faz e sofre, o indivíduo se sabe atado à comunidade, assim como esta se sente presa aos indivíduos. Toda mácula da qual um indivíduo seja afetado, cada ato sangrento que ele cometa, passa para o grupo todo através de um contágio físico imediato. Pois a vingança da alma do morto não se detém no assassino, mas sim propaga-se para tudo o que esteja em contato ou imediato com ele.” (PSF II, p. 234)

se toma mais como idêntico à sua família, ao seu clã ou ao seu totem, mas se coloca como um membro integrante delas. Do lado da técnica, a relação com a exterioridade entra numa nova fase com o uso instrumental de ferramentas (em oposição aos usos mágicos). O filósofo fala de um “sentimento de solidariedade” entre o artesão e sua obra: “no trabalho especial individual que surge sob suas mãos ele não tem uma mera coisa frente a si, mas sim nela ele contempla a si mesmo e seu fazer pessoal mais próprio.”⁶⁵ Há portanto um novo grau de reconhecimento do outro como um *alter ego* e de um mundo de coisas (sobre as quais o indivíduo exerce sua ação e nela se reconhece e reconhece sua humanidade). Trata-se de uma relação representativa em que a configuração da interação humana sofre uma mudança qualitativa, pois que ao mesmo tempo em que passa a ser possível fazer distinções claras no âmbito das causalidades, e mesmo por causa dessa capacidade adquirida, a relação entre Eu e Tu pode ser percebida, em determinadas circunstâncias, como uma relação de oposição. Ora, não é de se espantar que numa sociedade mais complexa, em que há ao mesmo tempo o sentimento de personalidade, ainda que rudimentar, e diferenças concretas significativas de ocupação, mesmo que ainda sem grande especialização, conflitos surjam motivados pelas diferenças que daí devêm⁶⁶. Não seria, destarte, temerário falar em *graus* de solidariedade conforme o grau de identificação, a semelhança ou dessemelhança para com o lugar do indivíduo na sociedade, na família e assim por diante: a capacidade de identificação (mediata) variaria em função das semelhanças concretas de ocupação, casta, estamento, clã, e seriam por elas mesmas acentuadas.

Embora a conquista da função representativa seja um inegável e inequívoco ganho para a consciência, há de se admitir

⁶⁵ FT, p. 171.

⁶⁶ Aqui estaríamos propriamente nos limites daquilo que Durkheim designou como solidariedade mecânica.

que, nos termos aqui apresentados, ela representa um enfraquecimento da coesão social decorrente da evidência sensível das diferenças entre indivíduos. Os motivos que ainda dão solidez à coesão social devem ser de outro tipo: eles já não podem se basear meramente num sentimento, que evanesce em função da dificuldade cada vez maior de reconhecimento no outro. A ética religiosa atua como elemento de coesão na medida em que aspira a um sentimento de humanidade – noção abstrata inexistente no mundo mítico⁶⁷ – cada vez mais amplo e universal. Cabe a ela estabelecer regras de interação baseadas na identidade da alma⁶⁸ como criação e essência divina partilhada por todos – ao menos por todos aqueles escolhidos pelo deus.

O passo seguinte desse desenvolvimento seria a entrada em cena da função significativa, que naquilo que concerne à solidariedade significa justamente apreender a humanidade sob o seu ponto de vista mais geral. Busca-se aqui, de certa forma numa síntese dialética, a reunião daquilo que foi separado nas distinções da consciência sensível. É aqui que se chega à forma mais abstrata e racional da solidariedade: o imperativo categórico. Melhor dizendo, o que se tem com a reflexão ética kantiana é o estabelecimento da forma pura da relação, que é a consciência de um construto simbólico, o ponto culminante do pensamento moderno, cujo início, ainda na Renascença, é pautado, diz Cassirer, por um “novo sentimento de ‘humanidade’” distinto daquele que “tomara corpo na ‘catolicidade’ medieval”.⁶⁹ O sentimento de humanidade que anima a modernidade desde seu início é um que

⁶⁷ “O desenvolvimento do mito mostra primeiramente isso em especial nitidez: que também a forma mais geral da consciência humana de espécie, que também o modo no qual o homem se separa em relação à totalidade das formas de vida para se fundir com seus iguais numa ‘espécie’ natural própria, deve ser entendido não como dado desde o início, como ponto de partida da visão de mundo mítico-religiosa, mas sim somente como um resultado mediato, como resultado mesmo dela. Os limites da espécie humana não são, para a consciência mítico-religiosa, de modo algum fixos, mas fluidos” (PSF II, p. 209).

⁶⁸ É por isso que Cassirer afirma ser a alma o início e o fim da reflexão mítica.

⁶⁹ *Freiheit und Form*, p. 1.

se coloca como unidade para além das fronteiras nacionais, mas que ao mesmo tempo é capaz de reconhecer as diferenças nacionais⁷⁰. O amadurecimento dessa tendência nascente é justamente a filosofia crítica iluminista, que, a partir da fé na autonomia e universalidade da razão, chega às ideias de direito natural e cosmopolitismo.

A solidariedade, nesse sentido, deviria do reconhecimento puramente racional do outro como um semelhante dotado dos mesmos direitos inalienáveis⁷¹. A aposta aqui é que a razão, depurada de influências míticas, seja sozinha capaz de dar conta das demandas por solidariedade e garantir assim a coesão social, com os ganhos de expandi-la para a totalidade da humanidade, de um lado, e de se firmar em si mesma, não em determinado conjunto de dogmas ou deveres que não passem pelo crivo da própria razão. Trata-se de uma concepção de solidariedade que nada mais teria a ver com emoções e sentimentos, tampouco seria imposta à revelia e, por isso mesmo, seria expressão da liberdade individual. Consciente de si mesma, a relação Eu-Tu seria, pela universalidade e generalidade de suas premissas, plenamente capaz de alcançar a síntese desses dois elementos em direção a um *Nós*, uma unidade simbólica baseada em liberdade e autonomia. Claro está que essa unidade não redundava em identidade absoluta – de fato, busca escapar dela – mas seria capaz de lidar com diferenças em grau muito maior do que o que ocorre na função representativa. Com efeito, o discurso cosmopolita tem sua razão de ser justamente num contexto em que é necessário afirmar tais semelhanças basilares em face de diferenças concretas observáveis.

⁷⁰ A menção de Cassirer às características nacionais tem relação com o contexto de produção da obra, que remete à querela em torno das “ideias de 1914”. Para mais sobre isso, Cf. FAVUZZI, *Kultur und Staat*, 2013.

⁷¹ Daí que Cassirer insista no fato de que pensadores iluministas teriam como preocupação tornar concreto na vida social o que era então teorizado pelo jusnaturalismo (Cf. *Philosophie der Aufklärung*, cap. VI).

Mas ora, a crítica de Cassirer com a qual começamos o texto remonta justamente ao monopólio da razão e à consequente perda de capacidade explicativa dos fenômenos ditos da cultura. Se é fato que ele se mantém sempre de alguma forma como um continuador da filosofia crítica de Kant, há de se considerar que a “ampliação do campo epistemológico”⁷², levada a cabo pela sua transformação da crítica da razão em crítica da cultura⁷³, significa justamente reabilitar tais conteúdos que não poderiam ser tratados numa perspectiva apenas “racionalista” em sentido estreito. Daí que o filósofo chame a atenção justamente para a necessidade de conciliar as duas dimensões perceptivas – que é uma forma de lidar com a crise que acomete a razão desde as mortes de Hegel e Goethe e que se mostra mais claramente na relação entre as ciências naturais e da cultura⁷⁴. É esse o sentido da continuidade do projeto kantiano também no que tange à solidariedade e ao reconhecimento: a estes não basta apenas serem compreendidos por uma dedução racional do direito natural e de um conceito científico de humanidade; é preciso resgatar a dimensão emotiva em sua tendência específica e em seu valor próprio para que se combata a fragmentação da cultura.

Solidariedade, reconhecimento e cultura

Toda a análise que apresentamos a partir de uma leitura interna da história dos problemas científico-filosóficos é ainda animada por questões do tempo da vida político-social de Cassirer. A crise do conhecimento-de-si do homem de que trata o filósofo no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o homem*⁷⁵ também pode ser lida

⁷² PSF I, p. VII.

⁷³ PSF I, p. 9.

⁷⁴ LK, p. 391.

⁷⁵ Esse é o nome dado ao capítulo em questão. A certa altura, o filósofo descreve o tempo presente como uma situação de leito de Procrusto em que todas as teorias tentam dar uma visão de unidade e totalidade do homem, mas ao fim e ao cabo, a situação é de uma “completa anarquia de pensamento.

como uma crise de reconhecimento, se atentarmos à premissa metodológica da concrecência, segundo a qual nós nos conhecemos por meio do confronto com outros indivíduos: a diminuição da capacidade de reconhecimento redundava em impossibilidade de conhecer o outro e, conseqüentemente, a si mesmo.

Além disso, como é sabido, o arsenal de suas pesquisas no campo antropológico-filosófico do pensamento mítico é valioso mesmo para a sua análise do fenômeno do totalitarismo⁷⁶. E a esse campo específico de inquirição poderíamos ampliar nossa análise da solidariedade e do reconhecimento: seria o caso de demonstrar como a alteração perceptiva engendrada pelo regime nazista foi capaz de desumanizar completamente uma parcela determinada da humanidade ao mesmo tempo em que logrou hipertrofiar a solidariedade e o reconhecimento, de outro lado, quase ao nível do que descrevemos aqui como a solidariedade mágica⁷⁷. Nesse sentido, haveria como que uma manipulação da solidariedade que se encaixaria perfeitamente naquilo que o filósofo descreveu n’*O mito do Estado* como “técnicas dos mitos políticos modernos”⁷⁸: aquilo que o filósofo nomeia como ritualização da vida em seus aspectos mais corriqueiros e cotidianos tem o efeito de delirar o sentimento de individualidade e o de responsabilidade e, nessa mesma esteira, faz recrudescer a solidariedade, mas em seu

Mesmo em tempos antigos, obviamente, havia uma grande discrepância de opiniões e teorias em relação a esse problema [da natureza do homem]. Mas havia ao menos uma orientação geral, um quadro de referência ao qual todas as diferenças individuais deveriam ser referidas. Metafísica, teologia, matemática e biologia, sucessivamente, assumiram a direção para o pensamento sobre o problema do homem e determinaram a linha de investigação. A crise real desse problema se manifestou quando um tal poder central capaz de dirigir todos os esforços individuais deixou de existir” (EM, p. 27). As quatro técnicas esquematicamente apresentadas são: manipulação da linguagem para enfatizar seu caráter emocional em detrimento do racional; ritualização da vida, com vistas à retirada do sentido de individualidade e responsabilidade; a ênfase na raça e; a substituição da história pelo destino.

⁷⁶ Ver *The Myth of the State* e demais artigos produzidos entre 1935 e 1945.

⁷⁷ Ver também artigo de Christian Möckel aqui já citado.

⁷⁸ MS, cap. XVIII. Ver também artigo homônimo em *Symbol, Myth and Culture*, p. 242-67.

sentido mais imediato, ainda que manipulado: a empatia então gerada (no caso da experiência totalitária alemã) teria como limite os membros integrantes da raça ariana.

A investigação da percepção poderia ainda contribuir para compreender como foi possível que uma sociedade altamente desenvolvida técnica e culturalmente, como é o caso da Alemanha, pudesse ser de um golpe subjugada pelo poder do mito: a atuação dos mitos políticos, estes que são criados, fabricados, com o fim de cumprir determinados propósitos políticos, dá-se num nível anterior ao que se costuma chamar de razão, em sentido estreito. Em outras palavras, eles atuam num nível anterior àquele em que os conceitos operam: ora esse é exatamente o lugar onde se engendra a solidariedade. Os mitos políticos são capazes de fomentar em curtíssimo tempo uma coesão social análoga àquela da forma mágico-mítica⁷⁹. E tal como ocorre na visão mítica de mundo, eles são capazes de tornar o mundo novamente *vivo*, repleto de características expressivas, ao mesmo tempo em que tolhem a atividade racional em seu berço. Uma vez que isso é feito com propósitos preestabelecidos, entretanto, ocorre que a promoção da solidariedade mágica dos mitos políticos não tem como fim a promoção de um sentimento de humanidade análogo àquele do cosmopolitismo, mas sim identifica como destinatários desse sentimento de pertença apenas uma determinada parcela do que se pode identificar como humano, numa estratégia que legitima a desumanização de todo o restante – ou seja, uma interrupção brusca de todo e qualquer reconhecimento para com estes excluídos do conjunto determinado como “humano”.⁸⁰

⁷⁹ A edificação da figura do líder, análogo à do herói da épica, é também indispensável para a potencialização do sentimento de solidariedade.

⁸⁰ Há uma clara ênfase de Cassirer apenas nos aspectos negativos do pensamento mítico quando se trata de sua análise política que destoa das demais contribuições do autor a respeito do tema. Isso talvez se explique suficientemente pelo contexto da Segunda Guerra. Mas ao que queremos chamar a atenção é que no que tange ao seu projeto de crítica da cultura o mito não recebe conotação negativa, ou preferencialmente negativa. Destarte não há de se culpar simplesmente o mito pelo fato do totalitarismo e sua consequente desumanização de parcela da humanidade.

A negligência para com a percepção-de-expressão ao longo da história da filosofia e da ciência moderna pode estar na raiz desses problemas: o escrutínio das faculdades racionais não foi secundado com o mesmo esmero pelo escrutínio das faculdades emocionais, que são, como já dito, mais obscuras e de sondagem mais difícil do que as primeiras. A investigação da consciência mítica tem como função, anuncia o filósofo ao final d'*O mito do Estado*, “compreender o adversário”⁸¹ em suas fraquezas e forças, para assim evitar que ele aja livremente nas sombras e novamente domine a cultura. Assim, poder-se-ia dizer que essa negligência ocasionou o despreparo da razão para lidar com um poder que atua numa esfera que a imobiliza e contra a qual se imuniza. O fato de isso ter se dado coincidentemente numa sociedade que já se encontrava profundamente fragmentada e sem um referencial unânime só fez agravar os efeitos que de todo pareciam inevitáveis.

Destarte percebemos a pertinência do recuo à questão da percepção proposto por Cassirer. Sem isso não é possível reconstruir uma estrutura capaz de fornecer uma via de apreensão inclusiva de humanidade⁸², que é na verdade o objetivo mais presente de seu projeto de filosofia da cultura. A reabilitação da dimensão mítica supõe que a razão em sua concepção científica não é suficiente para dar conta inteiramente dos problemas da cultura e sobretudo não basta para lidar com as formas de interação dos indivíduos. A razão, apesar das deduções possíveis do direito e do cosmopolitismo, não chega ao ponto de dar lugar à empatia, sem a qual a solidariedade não passa de uma ideia abstrata e o reconhecimento não alcança para além daquilo que se mostra sensivelmente semelhante. Para que isso ocorra é necessário que ao direito e ao cosmopolitismo, ao *conceito* de humanidade, seja acrescentado o *sentimento* de humanidade, um

⁸¹ MS, p. 290.

⁸² Pensamos ser essa a intenção do filósofo ao propor que o homem seja entendido como um *animal symbolicum*. A construção dessa estrutura, cremos, é o objetivo do texto *Lógica das ciências da cultura*.

conceito de *Nós* que seja tanto percebido racional quando emocionalmente. Essa é também a forma mais eficaz de impedir o domínio manipulado do mito, ou de nossas faculdades emocionais, para fins que depõem contra a própria humanidade.

Referências bibliográficas

BRAGA, J. et MÖCKEL, C (Ed.). *Rethinking Culture and Cultural Analysis. Culture – Discourse – History, Bd. 3*. Berlin: Logos Verlag, 2013.

CASSIRER, E. *Freiheit und Form: Studien zur deutschen Geistesgeschichte*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 7. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 11. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 12. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen III: Die Phänomenologie der Erkenntnis*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 13. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der symbolischen Formen. Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*. KROIS, J. et SCHWEMMER, O. (Ed.). Hamburg: Felix Meiner, 1995.

_____. *Form und Technik*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 17. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 139-83.

_____. *Philosophie der Aufklärung*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 15. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 18. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 111-26.

_____. *Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 24. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 357-490.

_____. *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 24. Hamburg: Felix Meiner, 1998. pp. 115-34.

_____. *Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 23. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *The Technique of our Modern Political Myths*. In: VERENE, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. New Haven: Yale University Press, 1979. pp. 242-67.

_____. *The Myth of the State*. Ernst Cassirers Gesammelte Werke. Vol. 25. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

FAVUZZI, P. *Kultur und Staat: Quellen und Kontext des politischen Denkens Ernst Cassirers*. Tese de Doutorado. Humboldt-Universität zu Berlin, 2013. Disponível em: <http://edoc.hu-berlin.de/dissertationen/favuzzi-pellegrino-2013-04-04/PDF/favuzzi.pdf>.

GARCIA, R. *Genealogia da Crítica da Cultura: sobre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer*. Saarbrücken: Novas Edições Acadêmicas, 2014.

JÜRGEN, A. *Humanismus und Kulturkritik: Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*. München: Wilhelm Fink, 2012.

MÖCKEL, C. *Das „Lebensgefühl“ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des „Gemeinschaftsgefühls“*. In: HEILINGER, J., KING, C. et WITTEWER, H. *Individualität und Selbstbestimmung*. Berlin: Akademie Verlag, 2009. p. 167-81.

4

Indivíduo, relação e estrutura segundo Cassirer: que filosofia do sujeito?

Muriel van Vliet

Para dar algumas indicações sobre a evolução do pensamento de Cassirer, não é inútil recordar a título introdutório a sua ancoragem profunda na morfologia goetheana. A forma (*Form*) é aí sempre definida como *configuração* dinâmica (*Gestaltung*), sob o ângulo de uma morfologia no seio da qual o ser e o dever, o repouso e o movimento, constituem dois pólos correlativos, necessários no plano metodológico à compreensão da relação complexa do indivíduo ao mundo. Herdeira de W. von Humboldt, esta concepção dinâmica repousa sobre a articulação da forma como obra (*ergon*) e como energia (*energeia*), assim como sobre a irredutível pluralidade das formas simbólicas. Criticando, ao mesmo tempo, a concepção kantiana e husserliana do par matéria-forma, de modo a «perseguir» resolutamente qualquer recondução intempestiva do dualismo, Cassirer elabora uma estrita filosofia da relação¹. A *relação* é pensada como primeira em relação

¹ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, tome III, trad. por C. Fronty, Paris, Editions de Minuit, 1972 (PFS III), p. 230 «(...) a análise da consciência não pode jamais reenviar a elementos 'absolutos', porque é justamente a pura relação que, ao comandar a construção da consciência, se mostra como o verdadeiro 'a priori', o termo primeiro segundo a essência».

aos pólos que constituem o indivíduo e o mundo, a forma e a matéria, o significado e o significante, o eu e o tu. Segundo esta perspectiva anti-substancialista, o processo de significação é primeiro e prima sobre qualquer consideração a respeito do sujeito². A intersubjectividade só «se sustenta» porque as obras desempenham entre dois indivíduos o papel de «ponte»³.

A irrupção de cada nova configuração traduz-se por uma separação/articulação originária inédita (*Ur-teilung*), a um tempo contingente e irreduzível às outras, entre o particular e o universal, o sensível e o sentido. O pensamento mítico surge quando o sagrado e o profano são, não somente distinguidos, mas também articulados (a expressão, *Ausdruck*, é a sua função de sentido característica); a linguagem aparece a partir do momento em que o significante e o significado são, de modo consciente, articulados (apresentação, *Darstellung*); a ciência, quando se decide fazer uso das categorias de causa e efeito (significação pura, *reine Bedeutung*), etc. Todavia, ao estabelecer estas distinções, Cassirer exclui resolutamente o ponto de vista teleológico hegeliano. Em caso algum nos conduz linearmente de uma configuração à outra segundo uma dialéctica que se fecharia em círculo sobre si mesma e que acabaria por reduzir todas as figuras ao lógico⁴. Ele reconhece, pelo contrário, a pluralidade irreduzível das formas

² John Michael Krois, Préface à Ernst Cassirer, *Ecrits sur l'art*, textos traduzidos por C. Berner, F. Capeillères, J. Carro e Joël Gaubert, Paris, Editions du Cerf, 1995, p. 16-17: «Em vez de começar pelo sujeito, Cassirer começa pelo simbolismo, e o simbolismo existe sempre num *medium*.».

³ Ernst Cassirer, *Logique des sciences de la culture*, traduzido por J. Carro e Joël Gaubert, Paris, Editions du Cerf, 2007 (LSC), p. 132: «(...) o 'eu' e o 'tu' não são dados acabados que, pela sua acção recíproca, criariam as formas da cultura. Em vez disso, acontece que as duas esferas, tanto o mundo do 'eu' como o do 'tu', se constituem nessas formas e unicamente graças a elas». Ver também p. 203: «Porque o que se encontra no termo do caminho não é a obra com uma existência ensimesmada em que se imobiliza o processo criador, mas o 'tu', o outro sujeito que recebe essa obra para a introduzir na sua vida e a reconverter assim nesse centro de onde inicialmente saiu».

⁴ André Stanguennec, *Être, soi, sens - Les antécédentes herméneutiques de La dialectique réflexive*, Villeneuve d'Ascq, Presses Universitaires du Septentrion, 2008, p. 59-60.

simbólicas, sem deixar de propor, porém, o postulado da sua recondução possível a uma única e mesma função⁵.

Estes aspectos fazem do sistema cassireriano um sistema por direito inacabável, porque indefinidamente aberto à história futura do aparecimento de configurações inéditas. As invariantes que aparecem, quer se trate da linguagem, do pensamento mítico, da arte ou da ciência, surgem do fluxo do devir, da «individuação da consciência», entendida no mais amplo sentido possível⁶. Apenas se pode *indicar*, sem que se possa explicá-lo antes⁷, o surgimento indeterminado de uma nova forma, irreduzível às precedentes e sobretudo a essa última configuração «absoluta» que abusivamente o lógico em Hegel pretende ser. O sistema cassireriano apresenta-se pois como um sistema em ramificações sucessivas, e não como um sistema em círculo. Deve ser considerado como um tecido, uma rede, ou melhor, um entrelaçamento de relações, e não como um sistema fechado, absoluto, que se poderia acabar por tornar homogêneo. Nele, o aparecimento de cada nova forma constitui um verdadeiro acontecimento.

Pelo lado do que se poderia chamar «arqueologia» destas configurações, Cassirer explora, no «caminho do regresso», a complexidade da percepção sensível, prolongando as ramificações da filosofia das relações por meio de uma fenomenologia da percepção sensível⁸. Esta apoia-se nas experiências da psicologia da

⁵ Ernst Cassirer, *Le Problème de la connaissance dans la philosophie et la science des Temps Modernes*, Tome III, *Les Postkantians*, traduzido pelo Collège de France, Paris, Editions du Cerf, 2001, p. 314 : «Jamais a pluralidade das formas é dedutivamente derivada de 'esse ponto supremo, ao qual a filosofia transcendental se deixa ligar' <a unidade transcendental da aprecepção> ; contudo, a unidade da aprecepção apresenta-se imediatamente ao mesmo tempo como uma intricação de diversas funções do conhecimento, sendo que nenhuma é primeira e nenhuma é última, porque todas se penetram correlativamente».

⁶ Reempregamos aqui o vocabulário de um dos principais comentadores de Gilbert Simondon, Jean-Hugues Barthélémy, *Simondon ou l'encyclopédisme génétique*, Paris, PUF (SEG), p. 13. Agradecemos aqui ao seu autor, cujas pistas para abordar o problema do indivíduo e o fenómeno de individuação nos pareceram extremamente fecundas e susceptíveis de serem transpostas para Cassirer.

⁷ LSC, p. 125-126.

⁸ PFS III, Introduction, p. 35.

Gestalt que põem em evidência o fenómeno da pregnância simbólica, um fenómeno que, uma vez mais, apenas se pode *indicar*, sem que se possa explicá-lo antes, pela boa razão de que se trata precisamente de um daqueles princípios essenciais a qualquer explicação e a qualquer compreensão⁹: cada dado (*Gegebene*) sensível particular que se nos apresenta aqui e agora (*sich darstellt*) é de imediato integrado activa e diversamente a título de diferencial na integral de uma experiência plural que ultrapassa essa doação¹⁰ – sendo que cada experiência possível constituível a partir dessa doação é influenciada por um certo índice, função da forma simbólica particular mobilizada¹¹. Segundo o exemplo de Cassirer, uma simples linha traçada num papel pode valer tanto como separação do espaço sagrado e do espaço profano (de acordo com a intenção própria do pensamento mítico), como expressão de uma função numérica (de acordo com o ponto de vista da ciência) ou como arabesco (aos olhos dos artistas), etc.¹²

Não há dúvida de que a filosofia do sujeito só pode ficar profundamente abalada por todos estes deslocamentos que Cassirer provoca nos princípios centrais dos sistemas de Descartes, de Kant e mesmo de Husserl. Porém, apesar de todas estas distorções notáveis, Cassirer *mantém inegavelmente o indivíduo* no coração do seu pensamento, seja sobre o Estado, a arte, o mito, ou a história. Poder-se-á sair deste dilema explicando que Cassirer propõe precisamente o abandono de uma concepção *substancialista* do sujeito (anistórico, fundador *a priori* do seu mundo), de modo a que se mergulhe no pensamento bem mais complexo, porque interactivo e histórico, da *relação*

⁹ *Idem*, chapitre 5, La prégnance symbolique, p. 217 e seguintes.

¹⁰ *Idem*, p. 229.

¹¹ Ernst Cassirer, ECN 4, *Symbolische Prägnanz, Ausdrucksphänomen, und 'Wiener Kreis'*, editada por C. Möckel, 2011, p. 53.

¹² PFS III, p. 227.

irredutivelmente *plural* do indivíduo criador ao Cosmos¹³? Bastará apenas levar em consideração a passagem de um sujeito concebido como substância para uma consciência compreendida como foco virtual¹⁴, feixe móbil de relações diversas entrelaçadas, área relacional de projecção¹⁵ de diferentes tipos de linguagens, para sempre irredutíveis uns aos outros mas sempre interconectados entre si?

Todavia, não é só quando se mede a sua audácia em pensar o entrelaçamento originário da matéria e da forma no plano da percepção enquanto tal que o problema se complica, mas antes, sobretudo, quando se examinam as últimas obras do exílio, mormente aquelas que Cassirer escreveu no contexto do aparecimento do estruturalismo¹⁶. Torna-se evidente que a adoção dos princípios fundamentais da linguística estrutural de Jakobson ou de Troubetzkoy e a sua potencial aplicação ao conjunto do que ele chama ainda ciências da cultura, mas que se tornarão em breve ciências humanas, nos afasta ainda mais de uma filosofia do sujeito pensado como *ego cogito* cartesiano, *ego* transcendental kantiano ou como espírito absoluto hegeliano. O sujeito é claramente posto entre parêntesis¹⁷ a partir do momento

¹³ Ernst Cassirer, *Individu et Cosmos dans la philosophie de la Renaissance*, traduzido por P. Quillet, Paris, Editions de Minuit, 1977.

¹⁴ Ernst Cassirer, *Philosophie des formes symboliques*, Tome I, *Le langage*, traduzido por Ole Hansen-Love e Jean Lacoste, Paris, Editions de Minuit, p. 21.

¹⁵ Ernst Cassirer, *Liberté et forme, L'Idée de la culture allemande, Œuvres XLV (LF)*, tradução de Jean Carro, Martha Willman-Carro e Joël Gaubert, Paris, Éditions du Cerf, 2001, Avant-Propos, p. 9 : «Convém determinar, por assim dizer, uma área relacional comum sobre a qual se projectam, de maneira idêntica, as evoluções religiosa, filosófica e literária, de maneira a se pôr assim em evidência tanto o que têm de específico nas suas leis próprias como o sistema universal de relações que estes domínios estabelecem entre si. (...) A compreensão da individualidade deste devir (...) só se acaba por perfilar na perspectiva de um 'universal' supremo, embora, por outro lado, o sentido integral desse universal consista, não em afastar as relações e correlações do particular, mas em levá-las a um florescimento e a uma descoberta sempre cada vez mais ricos».

¹⁶ Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n°11, 1946 (August), reeditado in *Aufsätze und kleine Schriften [1941-1945]*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2007, ECW 24.

¹⁷ De certa maneira, passa-se o mesmo em Claude Lévi-Strauss, in *Mythologiques*, tome 4, *L'homme nu*, Paris, Plon, 2009 (M4), p. 563 : «Voluntariamente em recuo para deixar o campo livre a este discurso

em que não se centra o interesse nem sobre o sujeito constituinte e fundador nem sobre uma realidade em si de que o nosso saber poderia ser o reflexo imediato, mas apenas e só sobre as estruturas de sentido (*Sinnzusammenhänge*) e sobretudo sobre a passagem de uma função de sentido (*Sinnfunktionen*) para outras¹⁸.

Como diz Lévi-Strauss, os mitos «pensam-se» entre si¹⁹ muito mais do que são pensados por *mim*. Da mesma maneira, Aby Warburg, ao constituir as pranchas do Atlas Mnemosyne²⁰, poderia dizer que as imagens «se pensam» entre si (ousemos mesmo dizer poeticamente que elas «se olham» entre si) muito mais do que são constituídas por *nós* por intermédio de formas que teríamos *a priori* em nós sobre um mundo anistórico e de que poderíamos, numa posição de inclinação, tomar plenamente consciência... Esta constatação da ilusão de um «espaço sem escaninho» deve em parte obrigar à desconstrução das concepções cartesiana, kantiana e hegeliana do sujeito. Mas, como diz Lévi-Strauss, será preciso, sob o pretexto de que «se pôs o sujeito entre parêntesis», com o objectivo de só se concentrar no espírito «objectivado» nas estruturas que «se pensam» entre si, renunciar em definitivo ao «direito à primeira pessoa»²¹? Não é mister que o indivíduo capaz de dizer «eu» ressurja no termo de um «projecto que o exclui de uma ponta à outra», e isso precisamente no

anónimo, o sujeito não renuncia a tomar consciência, ou antes a tomar consciência nele. Alguns fingem crer que a crítica da consciência deveria conduzir logicamente à renúncia ao pensamento consciente. Mas nós nunca considerámos fazer qualquer coisa que não fosse obra do conhecimento, isto é, *tomar consciência* (...). Dizer que a consciência não é tudo, nem sequer o mais importante, não é porém um incitamento à renúncia do seu exercício (...)».

¹⁸ PFS III, p. 76 e 217, terminologia própria de Cassirer para designar a expressão, a apresentação, a significação pura e o simbólico puro.

¹⁹ Claude Lévi-Strauss, *Mythologiques, Le cru et le cuit*, Paris, Plon, 1964, p. 20 et M4, p. 562.

²⁰ Aby Warburg, *Miroirs de faille – à Rome avec G. Bruno et E. Manet, 1928-1929*, Paris, Les Presses du Réel, 2011, introduction à l'Atlas Mnemosyne, p. 146: o historiador de arte fala da restituição como de um acto «a meio-caminho entre a despossessão pulsional de si e o domínio consciente da criação formal», da necessidade de «se confrontar com o mundo formal de valores expressivos preexistentes», que constitui para todo o artista «uma crise decisiva».

²¹ M4, p. 563.

«momento em que menos se esperaria»²²? Segundo Cassirer, não é porque podemos mostrar retrospectivamente, na história das ideias e dos conhecimentos, como é que se produziu progressivamente a passagem de uma «área relacional de projecção de todos os tipos de linguagem» para outra *épistémè*²³, em suma, não é porque a consciência não seja tudo e sobretudo porque não esteja numa posição de inclinação, que se torna necessário «renunciar à tomada de consciência» e a perder de vista o indivíduo como actor principal da história²⁴.

É esta tensão entre, por um lado, o acento posto de modo cada vez mais forte sobre a noção de estrutura, em detrimento do par tradicional que articula o sujeito fundador ao mundo *a priori* por ele constituído e, por outro lado, as reivindicações ligadas todavia ao indivíduo criador do seu (ou, mais exactamente, dos seus) mundo(s), que queremos interrogar neste artigo. E isso segundo três ângulos de abordagem: antes de mais, questionando o lugar do indivíduo no quadro de uma filosofia da relação; em seguida, articulando as formas simbólicas com o fenómeno da pregnância simbólica, e isto para resolver a espinhosa questão *do momento em que nasce o indivíduo* como feixe plural de relações forma-matéria entrelaçadas; por fim, questionando a problemática reivindicação de um «direito à primeira pessoa» no quadro de uma antropologia estrutural (seja de escopo filosófico, como no caso de Cassirer, ou etnológico, como no caso de Lévi-Strauss), isto é, a recentragem necessária no indivíduo mal-grado o acento posto sobre a complementariedade dos grupos de transformação particulares a cada grande família de estrutura (aquilo a que Lévi-

²² *Idem.*

²³ Preferimos aqui sublinhar a ligação entre a obtenção «de áreas relacionais» de projecção dos diferentes tipos de linguagens que Cassirer visa explicitamente e a arqueologia própria a Foucault, ligação que se pode justificar se se considerar a recensão muito elogiosa feita por M. Foucault aquando da tradução francesa de *A filosofia das Luzes* em «Une histoire restée muette », *Cahiers de la Quinzaine*, 1966, ano em que aparece *Les mots et les choses*, obra que menciona a filosofia das formas simbólicas numa das passagens mais célebres (Paris, Gallimard, 1966, p. 358).

²⁴ M4, p. 562.

Strauss chama «jogo combinatório das grandes famílias de estruturas e que, por seu turno, Cassirer interpreta como fenómeno de compensação²⁵ de uma forma simbólica por outras).

O que está em jogo nestas abordagens cassirerianas é triplo. Trata-se, antes de mais, de lutar contra o idealismo absoluto de Hegel, que privilegia abusivamente o Estado em detrimento do indivíduo, mas também contra o positivismo lógico, que, pelo contrário, «naturaliza» o indivíduo ao reduzi-lo a um conjunto de relações mecânicas de causas e efeitos no seio dos quais ele aparece como determinado. Trata-se, ao mesmo tempo, de contrariar a deriva representada pelo historicismo. Sem dúvida que, à primeira vista, esta última posição se apresenta como um autêntico pensamento do indivíduo e do acontecimento; mas não é por isso que revela menos a sua patente auto-contradição ao negligenciar o «momento da forma». Além disso, o que está em jogo é a preservação da «força formadora»²⁶ do indivíduo criador contra o anonimato e a passividade originária que acabam por ser admitidos por aqueles que, como Maurice Merleau-Ponty, hipostasiam abusivamente o fenómeno originário da pregnância simbólica, não fazendo caso, neste particular, da forma e da função simbólicas. Enfim, no horizonte destas tomadas de posição, Cassirer procura preservar a todo o custo no plano ético a possibilidade de um novo humanismo «aberto», contra o anti-humanismo latente de um fatalismo «à Spengler». Pensar o indivíduo no centro do sistema é algo que se impõe essencialmente por razões políticas e morais. Trata-se, antes de tudo, de não «desrealizar o indivíduo»²⁷ de modo a conservar a ideia

²⁵ Cf. sobre este ponto os trabalhos de Birgit Recki, «La plénitude de la vie – Cassirer esthéticien », in *Cassirer et l'art comme forme symbolique*, editado por nós, Rennes, Presses Universitaires de Rennes, 2010 (CAFS).

²⁶ LSC, p. 223. Sobre a complexidade desta força formadora, cf. aussi Erwin Panofsky, *Architecture gothique et pensée scolastique*, tradução e posfácio de P. Bourdieu, Paris, Editions de Minuit, 1967, chapitre 2, «La force formatrice d'habitudes», p. 83.

²⁷ Esta expressão é tomada de empréstimo a Jean-Hugues Barthélémy, quando comenta Gilbert Simondon, em SEG, p. 13, parágrafo intitulado: «Désubstantialiser dans déréaliser, ou la véritable complexité».

fundamental de uma tarefa (*Aufgab*) criadora com dimensão colectiva de que o indivíduo deve ser a cada instante responsável e de manter a possibilidade de uma leitura humanista da história contra todas as formas de determinismo, seja este último natural ou cultural.

I. Indivíduo e relação: como pôr o acento na relação sem «desrealizar o indivíduo»²⁸ ?

O pensamento de Cassirer é um pensamento da relação, como já sublinhámos na introdução. O epistemólogo nunca regressa aos resultados a que conduziu a sua obra de 1910 intitulada *Conceito de substância e conceito de função*²⁹. É preciso abordar *todos* os problemas, quer se trate dos que se encontram no domínio das ciências da natureza *ou* das ciências da cultura, sob o ângulo de uma abordagem funcionalista e não mais substancialista. A relação, a função, a disposição em série, são os termos primeiros de qualquer abordagem da natureza e do sujeito. Ora, o que caracteriza o pensamento de Cassirer é que esta insistência na relação não conduz de modo algum a um enfraquecimento do pólo que constitui o indivíduo. Pelo contrário, a passagem da concepção do sujeito como substância, «coisa pensante», dotada de formas *a priori*, anistóricas, para a concepção do sujeito como indivíduo histórico, feixe de funções entrelaçadas, conduz paradoxalmente a um reforço da dimensão criadora e activa do indivíduo, a uma fé «não-näive»³⁰ no homem.

Cassirer leva a sério a dimensão histórica do homem. Ele recusa encerrar, como Hegel, a filosofia da história no lógico, isto é, conceder à filosofia um estatuto de inclinação, de modo a

²⁸ *Idem.*

²⁹ Ernst Cassirer, *Concept de substance et concept de fonction*, traduzido por P. Caussat, Paris, Editions de Minuit, 1977.

³⁰ LSC, p. 195 e seguintes.

conservar para o indivíduo criador um papel central. Ele propõe que se pense a pluralidade dos universais (formas simbólicas) e a emergência possível destes no curso da história como resultado das ações individuais que têm, precisamente pela sua dimensão simbólica, um alcance universal. A natureza do símbolo, como lugar em que o individual não é exclusivo mas bem pelo contrário correlativo do universal, será o horizonte desta primeira parte do nosso trabalho, como veremos.

Mas sublinhemos, à partida, que ao defender o indivíduo criador, Cassirer luta em simultâneo contra o pensamento do Estado, ao qual conduz o idealismo absoluto de Hegel, e também contra o que chama de naturalização do homem (ou positivismo) e contra o historicismo. Sobre todos estes pontos, ele coloca-se resolutamente do lado de W. Dilthey, cujas reflexões sobre a razão histórica têm igualmente por dupla frente o hegelianismo e o positivismo³¹, sem optar, no entanto, por uma forma de historicismo³².

A ideia de um fechamento do sistema própria ao idealismo absoluto é criticada, a favor de um sistema aberto, ou voluntariamente inacabado, que deixa explicitamente a última palavra à história por vir. Não estamos «no fim da história», em nenhum sentido. Para Cassirer, é decisivo lutar contra a teleologia e a linearidade (ou, mais exactamente, a circularidade) do sistema hegeliano, a favor de uma concepção complexa, por ramificações sucessivas e entrelaçamento das diversas configurações do mundo que aparecem historicamente de maneira contingente e indeterminada. Usando embora a linguagem da filosofia da história de Kant e Hegel, Cassirer rompe habilmente com ela «a partir de dentro», isto é, recusando por igual soçobrar num outro escolho: o daquilo a que chama historicismo, um pensamento da história que

³¹ O positivismo não deve de resto o seu vigor senão às falhas que evidencia o idealismo absoluto.

³² Note-se que se encontra igualmente a defesa do indivíduo contra o idealismo absoluto e contra o positivismo em Gilbert Simondon, apesar de todas as diferenças notáveis em relação às posições de Cassirer e Dilthey, que importaria caracterizar mais precisamente do que o que aqui podemos fazer.

pretendia poder ater-se estritamente ao acontecimento e que Cassirer descodifica como um pensamento do indivíduo profundamente auto-contraditório e portanto factício, porquanto incapaz de apreender o momento da forma e o processo de formação constitutivos do indivíduo.

Numa palavra, Cassirer «joga» o indivíduo contra o absolutismo de Hegel (ele reabre a filosofia da história à história) e contra o positivismo, ao mesmo tempo que «joga» a forma, o processo de formação e a estrutura contra o historicismo. Enceta uma terceira via entre filosofia da história e historicismo de maneira a pensar autenticamente indivíduo e relação.

Há realmente ruptura «a partir de dentro» com a filosofia da história, pois se a *Aufklärung* aparece como um momento decisivo da história cultural na obra de Cassirer³³, isso já não pode ser no sentido normativo que lhe é atribuído por Kant. É *contingente* para Cassirer que a *Aufklärung* (ou, melhor, as *Aufklärungen*) tenha(m) tido lugar. Mas a contingência da emergência histórica de novas invariantes, que não são princípios reguladores *a priori* universais que se impusessem necessariamente e desde sempre aos indivíduos, não deve de maneira alguma conduzir ao relativismo historicista. Pelo contrário, contra o historicismo, Cassirer sustenta que não se pode dar conta da história ao estabelecer uma simples descrição dos acontecimentos e dos indivíduos. Para descrever os acontecimentos históricos, para dar conta do indivíduo, é preciso fazer apelo a um elemento que *não* releva do nível propriamente histórico e que nos eleva a um nível supra-individual, a saber, a forma (ou a estrutura), o único que dá corpo e sentido aos acontecimentos³⁴. A

³³ Ver sobre este ponto E. Rudolph, «Ernst Cassirer: entre philosophie de l'histoire et historicisme», que aparecerá em breve numa obra colectiva consagrada a Cassirer e à história, dirigida por C. Maigné.

³⁴ Deve-se todavia precisar que esta elevação não nos conduz ao reino do dever-ser, do valor ou da ideia no sentido platónico, segundo a qual Heinrich Rickert parece por vezes entendê-la, mas que o discurso sobre a forma autêntica deve conduzir à recusa do corte do ser do dever-ser. Os estilos invocados pelo historiador de arte não relevam de uma metafísica dogmática, mas de uma ciência empírica do concreto. Ver LSC, p. 146-147.

ideia de uma emergência de invariantes ou de uma emergência de novas configurações do mundo corresponde ao que Fabien Capeillères chamou «historicização do transcendental»³⁵, a que poderíamos chamar talvez com mais rigor «abordagem morfológica da história» de modo a sublinhar a sua ancoragem goetheana mais do que kantiana ou até hegeliana, porquanto essa emergência de invariantes é precisamente um ponto de ruptura com Kant e Hegel, o qual permite a religação, a montante, com Goethe.

O momento plural da configuração não deve ser negligenciado em benefício exclusivo do lógico, tal como o indivíduo não deve ser negligenciado em benefício exclusivo do Estado. Há pois paralelos entre o o princípio *teórico* que governa a filosofia das formas simbólicas, isto é, o princípio de constituição por ramificações múltiplas das formas simbólicas e a defesa, no plano *prático* e *político*, do indivíduo contra o absolutismo do Estado. As escolhas epistemológicas de constituição do sistema como sistema aberto (à história futura) têm ecos imediatos no plano ético e político (no que concerne à responsabilidade dos indivíduos *hic et nunc* no seio de um governo pensado sob o modelo republicano e não absolutista). O idealismo absoluto, não menos do que o positivismo, conduz paradoxalmente também a uma forma de determinismo, se bem que cultural e já não natural³⁶. Ora, é realmente contra este determinismo que é preciso defender uma concepção humanista da filosofia da história.

Contra o positivismo ou naturalismo, que pretende reduzir o indivíduo a um conjunto causalmente determinado de relações mecânicas, Cassirer mostra que o desenvolvimento completo das

³⁵ F. Capeillères, «Cassirer, Wölfflin et Panofsky: sur la constitution de l'art comme forme symbolique», in CAFS, p. 58.

³⁶ E. Cassirer, «Fondation naturaliste et fondation humaniste de la philosophie de la culture », in *Une Idée de l'histoire*, tradução de F. Capeillères e I. Thomas, Paris, Editions du Cerf, p. 36: qualificada de «determinismo histórico», a posição hegeliana conduz a um pensamento no seio do qual: «O indivíduo se torna uma simples marioneta».

teses positivistas revela uma auto-contradição. Muito embora o pensador sueco Axel Hägerström pretenda reduzir o conjunto das relações interindividuais a relações de causa e efeito similares às que são usadas nas ciências da natureza, prometendo «lançar ao fogo» o que não se assemelhasse a uma ciência da natureza (Hägerström deleita-se aqui a citar Hume), ele faz apelo, no desenvolvimento das suas teses sobre o direito, a contributos que só as ciências que *não* relevam das ciências da natureza lhe podem fornecer³⁷. Do mesmo modo, Taine, na peugada de Sainte-Beuve, pretende reduzir a singularidade da obra de arte a um conjunto universal de causas³⁸. Ele pensa que pode explicar, por exemplo, a *Kermesse* de Rubens usando somente os conceitos de raça, meio e momento e que pode fazer da filosofia da arte uma espécie de «botânica aplicada»³⁹. Que sucede porém quando se examina a sua descrição pretensamente *objectiva* da obra? Em vez de só falar de geologia, botânica, física, e de só utilizar conceitos científicos, Taine utiliza abundantemente a dimensão expressiva da linguagem (paisagem ridente, serena)⁴⁰ e toma do próprio quadro as categorias qualificativas da paisagem flamenga... que justamente deviam explicar as escolhas pictóricas de Rubens. Ele acaba mesmo por admitir que é o indivíduo que é preciso pôr no coração do processo de criação cultural⁴¹! A auto-contradição de toda a tentativa de naturalização do indivíduo está patente, pois toda a vida é uma vida «no sentido». A cisão entre percepção de

³⁷ Ernst Cassirer, *Axel Hägerström. Eine Studie zur Schwedischen Philosophie der Gegenwart Thorilds Stellung in der Geistesgeschichte des achtzehnten Jahrhunderts, Gesammelte Werke Hamburger Ausgabe*, editado por Birgit Recki, Band 21, texto e notas de Claus Rosenkranz, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2005. Abregé ECW 21, AH. Chapitre 5, p. 106 e seguintes; tradução francesa integral, *Eloge de la métaphysique – Axel Hägerström*, Paris, Éditions du Cerf, 1996, 172 páginas.

³⁸ LSC, p. 166 e seguintes.

³⁹ LSC, p. 167.

⁴⁰ LSC, p. 170.

⁴¹ *Idem* : «Não só o indivíduo recobra os seus direitos como se vê pura e simplesmente considerado como o centro de toda a reflexão sobre a história cultural. ‘Nada existe senão pelo indivíduo; é o próprio indivíduo que é preciso conhecer’».

expressão e percepção de coisa é originária: a última, ao edificar as ciências da cultura sobre as ciências da natureza, conduz à perda de toda a profundidade da cultura.

Todavia, através do exame que Cassirer reserva ao historiador de arte Heinrich Wölfflin em *A lógica das ciências da cultura*, poderíamos ser sensíveis às tensões inerentes às suas próprias tomadas de posição⁴². Por um lado, compreende-se bem porque é que Cassirer sublinha, contra Taine, que não se deve «naturalizar» o indivíduo e «perdê-lo» numa pura sucessão de causas e efeitos mecanistas, pois isso conduzir-nos-ia a um determinismo natural fatal para a defesa da livre espontaneidade dos indivíduos. Toda a questão de uma fundação humanista (e não naturalista) da história joga-se aqui. Mas porque privilegia ele então subitamente uma história da arte estruturalista como a de Wölfflin, que afirma que só pode cobrar sentido se aceitar, à primeira vista, perder totalmente de vista o indivíduo? Nessa obra, Cassirer menciona e valoriza, com efeito, em várias ocasiões, a obra estruturalista «avant la lettre» de Wölfflin, em paralelo com os estudos sobre a língua, muito anteriores, de W. von Humboldt⁴³. Note-se que ele faz isso essencialmente para lutar de novo contra o escolho daquilo a que chama historicismo. Para pensar os acontecimentos históricos, como dissemos precedentemente, é vão pretender ficar ao nível dos próprios acontecimentos, é preciso fazer intervir as *formas* que os estruturam. O ensaio de Panofsky que defende a impossibilidade da descrição pura em história de arte pode ser lido aqui de maneira estritamente paralela⁴⁴. Cassirer explicita muito claramente, por seu lado, que «o que a <análise de Wölfflin> quer pôr em evidência não é um facto histórico único

⁴² LSC, p. 148.

⁴³ *Idem*. Ele interpreta, em outros textos, a sua teoria da língua como um pilar essencial da história do estruturalismo futuro.

⁴⁴ E. Panofsky, «Contribution au problème de la description d'œuvres appartenant aux arts plastiques et à celui de l'interprétation de leur contenu», in *La perspective comme forme symbolique*, tradução de Guy Ballangé, Paris, Editions de Minuit, p. 235.

ligado a um momento preciso ao qual estaria limitado». «<A ciência da arte de Wölfflin> não teria necessidade de nenhum nome, pois interessava-se na sua problemática não por algo de individual, mas por algo de fundamental e, por conseguinte, anónimo, isto é, pelas mudanças da visão espacial e pelas modificações da percepção óptica da forma e do espaço que ela condiciona»⁴⁵. Wölfflin não nos fala pois tanto de Dürer e de Rembrandt como dos grandes pares estruturais, como o par estilo linear/estilo pictural ou o par clássico/barroco, que se pode aplicar em momentos da história muito diversos. Cassirer sublinha: «Há, segundo Wölfflin, um ,clássico' e um ,barroco', não só na história da arte moderna, como também na arquitectura antiga e mesmo num domínio tão particular como o do gótico. A diferença aqui exposta não se deixa ademais conceber se for atribuída a uma particularidade nacional ou individual. As particularidades nacionais ou individuais desempenham certamente o seu papel na evolução dos estilos linear e pictural, mas a natureza destes não pode ser delas deduzida. É antes na perspectiva da grande diversidade das épocas, das culturas nacionais e das individualidades dos artistas que se pode fazer deles uma ideia clara»⁴⁶.

Os pares que Wölfflin reconhece não são nem puramente ideográficos nem puramente nomotéticos. Não são ideográficos, pois o que é projectado por Wölfflin acaba por ser «uma história da arte sem nome», que permitiria pensar as grandes possibilidades da «apresentação enquanto tal»⁴⁷. Mais determinante, «os conceitos fundamentais de Wölfflin não são (...) ,ideográficos', pois procedem do estabelecimento de um facto

⁴⁵ LSC, p. 146 et 148.

⁴⁶ LSC, p. 147.

⁴⁷ LSC, p. 147 : «Do mesmo modo, segundo Wölfflin, o problema do desenvolvimento de um estilo a partir de outro pode ser posto e resolvido independentemente destes pressupostos. A história dos estilos permite penetrar até uma certa camada fundamental de conceitos que se referem à ,apresentação como tal'».

geral»⁴⁸. Não são, no entanto, puramente nomotéticos, porque, e eis toda a dificuldade, a «generalidade que se obtém dos conceitos de estilo não é da mesma natureza da que está ligada aos conceitos utilizados pelas ciências da natureza»⁴⁹. Cassirer não se explica verdadeiramente nesta passagem sobre a diferença entre a generalidade que reclamam as ciências da natureza e aquela que reclamam as da cultura, mas é sem dúvida aqui que é preciso encontrar a chave da problemática valorização por Cassirer de um ponto de vista estruturalista que parece à primeira vista tender para uma negligência do indivíduo, ao passo que todo o seu sistema situa este último no coração do processo.

Pode-se sublinhar, desde logo, que Cassirer faz o próprio Wölfflin dizer que é, como acabámos precisamente de citar, «na perspectiva da grande diversidade das épocas, das culturas nacionais e das individualidades dos artistas que <se> pode fazer uma ideia clara <das estruturas que são os estilos>». A caracterização de grandes estruturas não é, de modo nenhum, o resultado de uma *abstracção*, no seio da qual o individual seria reduzido ao estatuto de simples caso particular dedutível daquelas, mas antes o termo de uma lenta e laboriosa disposição em série que ordena essa pluralidade de indivíduos sem reduzir o que faz a sua particularidade e sem retirar ao indivíduo a sua espontaneidade criativa. A ciência em questão é mesmo uma «ciência do concreto» no sentido dado por Lévi-Strauss ao seu projecto antropológico, desde que se tenha o cuidado de distinguir o estruturalismo de um qualquer formalismo abstracto⁵⁰. De facto, se os conceitos de estilo não têm a mesma generalidade dos conceitos das ciências naturais, é porque o individual enquanto tal

⁴⁸ LSC, p. 146. Cassirer critica aqui explicitamente a Escola dos neokantianos de Bade e menciona Windelband e Rickert. Ele não faz todavia justiça às últimas versões da obra de Rickert (mormente *Ciências da cultura e ciências da natureza*), que corrigem os seus propósitos de tal modo que acaba por ficar exposto às críticas dirigidas por Cassirer em *Lógica das ciências da cultura*.

⁴⁹ LSC, p. 149.

⁵⁰ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale II*, « La structure et la forme », Paris, Plon, 1973, p. 139.

não é aí reduzido, mas conservado, porque posto em série, o que não retira ao indivíduo a sua autonomia.

Noutros textos, consagrados a Goethe, Cassirer sublinha que o individual só se torna propriamente universal quando se atinge o ponto de vista do estilo em que se liberta a espontaneidade criativa⁵¹. Cassirer retoma de Goethe a análise de três níveis segundo os quais se pode abordar uma obra de arte. No primeiro nível, a obra não passa de uma *imitação* mecânica *da natureza*, não passa de um reflexo ou cópia (empirismo, positivismo). Não se vê então mais do que o pólo objectivo da relação. No segundo nível, a *maneira* do artista é valorizada e já não é o pólo objectivo da obra de arte que conta, mas antes o pólo subjectivo do artista (romantismo). No nível do *estilo*, integrador dos dois primeiros níveis, o individual *devém* universal, pois o individual *funciona* simbolicamente. É neste sentido preciso que Cassirer entende as noções centrais de forma e de função simbólicas.

Em Panofsky, este nível simbólico no seio do qual o individual *devém* paradoxalmente universal exprime-se no terceiro nível propriamente iconológico ao qual se pode elevar a interpretação de uma obra de arte. A história da arte abre, num último momento, a individualidade da obra ao universal fazendo dela o símbolo de uma visão do mundo específica. O último momento da análise que Panofsky propõe da célebre gravura *Melencolia I* de Albrecht Dürer exemplifica-o bem. O artista, representado em vias de meditar com o seu compasso na mão, é tanto o auto-retrato espiritual do indivíduo genial Dürer quanto o símbolo vivo do humanismo neo-platónico típico da Florença renascentista⁵². Conceber a arte como forma simbólica consiste em mostrar constantemente como cada individualidade pode entrar

⁵¹ Ernst Cassirer, «Le concept de forme symbolique dans l'édification des sciences de l'esprit », in *Trois essais sur le symbolique*, Paris, Editions du Cerf, 1997, p. 20 et LF, p. 217.

⁵² Erwin Panofsky, *La vie et l'art d'Albrecht Dürer*, traduzido por D. Le Bourg, Paris, Hazan, 2004, p. 264 : «Assim, a gravura mais enigmática de Dürer é ao mesmo tempo a exposição objectiva de um sistema filosófico e a confissão subjectiva de um indivíduo».

numa série, sem ser por isso, no entanto, determinada por ela e sem que a sua especificidade seja por isso reduzida. Como diz Cassirer, quando se fala dos «homens da Renascença»⁵³, visa-se sobretudo o facto de que todos foram confrontados com problemas similares (representação de um espaço em três dimensões num espaço em duas dimensões, etc.), sem se pretender que pessoas tão diferentes quanto Leonardo da Vinci e Miguel Ângelo sejam por isso redutíveis a um indivíduo médio, ou «indivíduo tipo», que permitiria neutralizar as suas características próprias e do qual as suas qualidades específicas poderiam ser igualmente deduzidas. Cada elemento individual vale como o diferencial de uma integral para cuja construção contribui dinamicamente. O problema geral que se pode formular para unificar uma série vem paradoxalmente antes das soluções que constituem os casos particulares que esses problemas seriam. Ora, o que vale aqui para a arte deve valer, segundo Cassirer, para toda a forma simbólica, inclusive a ciência, quando a englobamos numa filosofia da cultura em sentido amplo. O interesse dirigido muito cedo por Cassirer à *Crítica da faculdade do juízo em Kantsleben und Lehre*⁵⁴, tal como o seu interesse dirigido mais tarde à teoria da transformação dos grupos e à noção de série desenvolvida pelo grupo de Erlangen, mais não faz afinal do que ir no sentido de um pensamento do simbólico como lugar em que o individual é paradoxalmente universal, em conformidade com princípios morfológicos goetheanos.

Insistir sobre a relação e sobre a estrutura não conduz portanto Cassirer a esquecer o indivíduo, nem sequer a fazer jogar subrepticamente a estrutura contra o indivíduo ou a estrutura contra o acontecimento. Os casos individuais postos em série não são determinados causalmente pelo princípio de disposição em série que se revela graças à análise da diversidade irreductível

⁵³ LSC, p. 159.

⁵⁴ Ernst Cassirer, *Kantsleben und Lehre*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, reeditado em ECW 8, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2001.

desses casos. Pensar o individual enquanto tal exige simplesmente pensar um modo de generalização diferente do obtido por abstracção nas ciências da natureza, em que o caso individual não é pensado na sua especificidade, mas reduzido enquanto tal em prol de uma lei geral sob a qual se subsume como simples caso particular determinado causalmente.

Todavia, o problema complica-se quando aparece na obra de Cassirer uma atenção acrescida pelo fenómeno da percepção enquanto tal e quando ele tematiza uma pregnância simbólica que parece à primeira vista dificilmente compatível com os pressupostos fundamentais da filosofia das formas simbólicas. A filosofia da relação torna-se pensamento do *entrelaçamento já sempre presente* da «apresentação» (*Darstellung*) aqui e agora dos dados particulares e da representação (*Vostellung*) da integral desses dados. A serpente não morde assim a cauda? Deve-se pensar que existe algo como «uma camada de sentido bruto» que poderia ser descrita remontando ao ponto em que o humano não impôs ainda a sua marca no mundo ao tornar-se seu «senhor e proprietário»? Em que medida o estudo da pregnância simbólica deve levar-nos a abandonar o sujeito? Resta ainda um lugar para os indivíduos verdadeiramente criadores, se o que se deve pensar primeiro é o *anonimato* da doação de um sentido, anterior a qualquer imposição humana deste último?

II. Pregnância simbólica e forma simbólica: como não «des-realizar o indivíduo», quando se escolheu explorar seriamente o nível originário da percepção sensível enquanto tal?

O exame da fenomenologia da percepção, tal como se desenvolve paralelamente no terceiro tomo da *Fenomenologia das formas simbólicas*⁵⁵ em Cassirer e n' *A fenomenologia da*

⁵⁵ PFS III estuda tanto a percepção sensível como os problemas da função simbólica, em diálogo constante com os trabalhos do Gestaltistas, entre os quais Kurt Goldstein, primo de Cassirer.

*percepção*⁵⁶ e *O olho e o espírito*⁵⁷ de Maurice Merleau-Ponty, reconduz-nos de alguma maneira à encruzilhada de caminhos que se separam metaforicamente em Davos, em 1929. A complexidade da obra de Merleau-Ponty pode, com efeito, sem dúvida retrospectivamente, explicar-se em parte pelo emprego original que faz de modo sucessivo de elementos paradoxalmente tirados do pensamento de Cassirer e do de Heidegger. Como em Cassirer, o processo de significação e a questão do sentido «já sempre» emanado pela percepção sensível estão no coração das preocupações de Merleau-Ponty, mas, curiosamente, o que ele retém do pensamento do pensador alemão, a saber, a importância do fenómeno de pregnância simbólica, condu-lo a criticar a coerência do sistema cassireriano e a acabar por desenvolver um interesse pelo anonimato (o «Se»), a abrir um caminho para a ideia da doação *absoluta* de um sentido, ao interesse pelo inumano ou pré-humano, que são, pelo contrário, temas mais próprios de Heidegger. É necessário jogar o fenómeno de pregnância simbólica, apontado pelos Gestaltistas e analisado por Cassirer, *contra* toda a noção de forma, mesmo que simbólica no sentido cassireriano do termo, deixar pois definitivamente a filosofia do sujeito ou, pelo contrário, tentar articular forma e pregnância simbólicas para manter o indivíduo criador no coração do processo de doação do sentido? Se se admite que o sentido está *já sempre* ligado ao sensível e que o sensível está *já sempre* ligado ao sentido, e isso a partir do instante que o homem percebe, se se admite pois um «entrelaçamento da visão e do movimento», da matéria e da forma, pode-se falar ainda de um indivíduo formador da sua relação ao mundo, do indivíduo como actor essencial do processo histórico? Como pretender, por um lado, explorar o entrelaçamento originário do sensível e do sentido e, por outro, conservar a ideia segundo a qual é sempre um indivíduo que dá

⁵⁶ Maurice Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Paris, Gallimard, 1945 (PP).

⁵⁷ Maurice Merleau-Ponty, *L'œil et l'esprit*, Paris, Gallimard, 1960 (OE).

sentido ao mundo ao recriá-lo, que mais não seja por cada olhar que lança sobre ele?

É curioso que, ao mesmo tempo que louva Cassirer pela pertinência da sua luta contra a recondução do dualismo forma-matéria, mesmo em Husserl, graças ao conceito de pregnância simbólica, Merleau-Ponty critica todavia a concepção cassireriana do processo de significação descodificando nele resíduos de uma concepção teleológica, ainda hegeliana, da história, ainda que, como vimos, o filósofo alemão critique resolutamente este aspecto do idealismo absoluto. Por uma curiosa inversão, o pensador do indivíduo que é Cassirer, vê-se explicitamente atacado como simples «rebento» de Hegel⁵⁸. Retomemos os termos precisos da crítica merleau-pontiana de Cassirer. Ele reconhece, em primeiro lugar, que o facto de se pôr em evidência o fenómeno de pregnância simbólica foi para ele decisivo para marcar uma ruptura clara com Husserl⁵⁹. Mas não dá, à partida, o mesmo sentido que Cassirer a este fenómeno de pregnância do sentido ou, em todo o caso, não o sentido muito leibniziano (*praegnans futuri*) que figura essencialmente no terceiro tomo da *Filosofia das formas simbólicas*, a saber, que todo o dado aqui e agora que se apresenta a nós representa ao mesmo tempo a integral da experiência no seio da qual ele adquire o seu teor (*Gehalt*). Merleau-Ponty defende, como se sabe, uma concepção da percepção anti-intelectualista e distinta do modelo fornecido pela representação. Ele interpreta o entrelaçamento do sensível e do sentido revelado por Cassirer como o entrelaçamento, simultaneamente corpo e carne do mundo, entre a visão e o movimento⁶⁰. Pelo contrário, para Cassirer, o sublinhar do fenómeno da pregnância simbólica deve conduzir à constatação de que a actividade da consciência se exerce bem mais profundamente do que o que se pensa na maior parte do

⁵⁸ PP, p. 160, nota 2.

⁵⁹ *Idem*.

⁶⁰ PP, p. 282 et OE, p. 16.

tempo⁶¹. O reconhecimento de um entrelaçamento do sensível e do sentido ao nível da percepção pura⁶² não conduz ao abandono da noção de forma simbólica, mas, pelo contrário, à ancoragem de todas as formas simbólicas neste fenómeno originário ao qual é preciso remontar sempre de novo sem que nos possamos projectar aquém.

Parece realmente que, com estas diversas interpretações do fenómeno de pregnância simbólica, estamos na encruzilhada dos caminhos entre uma filosofia das formas simbólicas que permanece centrada no indivíduo criador e cujo fito continua a ser a defesa do humanismo e uma ontologia que sublinha, pelo contrário, a necessidade de remontar a uma forma de anonimato, a um «se», uma camada bruta de sentido⁶³ a que só o artista nos poderia abrir acesso. Enquanto Cassirer quer preservar o direito à primeira pessoa e considerar a actividade da percepção como o lugar originário de exercício da função simbólica, arqueologia da globalidade do processo de configuração, Merleau-Ponty oscila entre o necessário comprometimento do indivíduo no plano político e o reconhecimento de uma doação absoluta do sentido, de uma passividade primeira de que seria preciso voltar a partir, com o risco de se abandonar toda a filosofia do sujeito e mesmo a própria filosofia, em prol da arte.

O mérito da reflexão sobre o fenómeno da pregnância simbólica consiste em pôr claramente a questão insolúvel de saber *onde* começa o indivíduo e isso no quadro de uma filosofia da relação como é o caso da filosofia das formas simbólicas de Cassirer. Existe uma passividade ao nível da percepção pura, caso em que o indivíduo como entrelaçamento de diversas formas simbólicas, feixe de relações, só nasceria uma vez ultrapassado o

⁶¹ LSC, p. 181 e carta a Kurt Goldstein de 24 Março de 1925, editada e apresentada por J. M. Krois em *Zeitschrift für Kulturphilosophie*, Hambourg, Meiner Verlag, 2008/2, p. 360.

⁶² PFS III, p. 229.

⁶³ PP, p. 287: «A percepção existe sempre no modo do 'se'».

nível da percepção? Cassirer responde a esta questão pela negativa. O indivíduo nasce a partir do processo perceptivo, antes mesmo de toda a configuração simbólica. Tudo se passa como se não se devesse pensar mais no homem um estado pré-individual, um estado passivo, qualquer doação absoluta que não fosse ao mesmo tempo activo exercício da função simbólica. Resta saber se, ao fazer surgir a representação no coração da percepção, Cassirer não fica sob o alcance das críticas severas de Merleau-Ponty em relação àqueles que não sabem reconhecer a especificidade do processo perceptivo e que pretendem chapear nele uma representação intelectual. O projecto de Cassirer permanece neste ponto uma forma especial de idealismo com a qual Merleau-Ponty rompe ao privilegiar um pensamento do corpo. Para Cassirer, o indivíduo começa tanto com o exercício activo da função simbólica como com a percepção sensível, antes de toda a tentativa de configuração através da linguagem específica do pensamento mítico, da arte, da religião ou da ciência⁶⁴. Isto constitui para ele uma resposta suficiente à crítica de intelectualismo que poderia ser a justo título dirigida contra uma posição que reduziria o sujeito apenas à sua actividade racional e lógica. Transformando a crítica da razão em crítica da cultura, Cassirer pensa ter tido plenamente em consideração o homem total, que pensa, mas também sente, imagina, duvida também e exprime a polaridade dos seus afectos através de linguagens irreduzíveis à lógica científica.

Todavia, numa última inflexão do seu pensamento, aquando do exílio americano, Cassirer reconhece a viragem estruturalista que tomam na época as ciências da cultura, que em

⁶⁴ John M. Krois comenta : «a pregnância não reenvia a um acto de interpretação, mas a algo mais fundamental do que a intencionalidade ou a produção de signos convencionais», em «Why Did Cassirer and Heidegger Not Debate in Davos?», in Cyrus Hamlin e J. M. Krois (Ed.), *Symbolic Forms and Cultural Studies - Ernst Cassirer's Theory of Culture*, New Haven/London, Yale University Press, p. 250 e p. 248 : «A vida, a acção e a obra são, para Cassirer, mais fundamentais do que o próprio facto de pensar», tradução nossa.

breve passarão a chamar-se ciências humanas⁶⁵. Esta mudança de terminologia está sem dúvida carregada de sentido, porque implica novas rupturas em relação à filosofia do sujeito tal qual se desenhou desde Descartes, e antes dele, desde o fim da Renascença italiana. Ora, a especificidade da antropologia estrutural «avant la lettre» que constitui a filosofia de Cassirer é a de continuar ancorada na herança do pensamento morfológico goetheano e no pensamento dinâmico da pluralidade das configurações própria de W. von Humboldt. Que se torna o indivíduo no quadro de uma antropologia estrutural pensada como uma morfologia, uma antropologia do «homem em movimento»⁶⁶?

III. Indivíduo e estrutura: que direito se deve reservar à primeira pessoa, uma vez admitido que o essencial reside na determinação das transformações de que testemunham as grandes famílias de estruturas?

Cassirer coloca-se muito cedo a questão do lugar do indivíduo criador num quadro de pensamento resolutamente morfológico. A partir do momento em que se passa a interessar pela obra de Goethe, propõe, com efeito, contra todos os estudos biográficos que são feitos na sua época, abordar as obras deste autor segundo os princípios da própria morfologia proposta pelo célebre poeta⁶⁷. Nessa época de explosão de estudos goethianos, numerosos especialistas propõem, com efeito, que se interprete as obras do génio da língua alemã que é Goethe identificando nas personagens representadas nas obras os indivíduos reais que ele conheceu.

⁶⁵ E. Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistic », editado em ECW 24, *Aufsätze und kleine Schriften [1941-1945]*, editado por B. Recki, p. 299 e seguintes.

⁶⁶ Carta de A. Warburg a E. Cassirer para designar o seu projecto comum, datada de 15 de Abril de 1924, in *Ausgewählter wissenschaftlicher Briefwechsel*, editada por J. M. Krois, com a participação de M. Lausckhe, C. Rosenkranz e M. Simon-Gadhof, ECW18, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2009, p. 67 : «uma ciência universal da cultura como teoria do homem em movimento».

⁶⁷ LF, p. 270.

Bastaria, segundo alguns, dizer que Mefistófeles não é senão Herder para explicar todo o *Fausto*. Bastaria descobrir de que indivíduo real as personagens do romance não passam afinal do reflexo. Bastaria descobrir quem são as personagens reais de *A nova Heloísa* para compreender este romance tão inovador e esgotar assim a obra de Rousseau. A tendência vê-se igualmente na definição de períodos bem delimitados, que descreveriam as etapas da vida de Goethe e as etapas literárias⁶⁸: *Sturm und Drang* do período da juventude, depois classicismo do período da velhice, etc. Contra esta tendência para o «biografismo» e contra a divisão em períodos sucessivos estritamente delimitados e teleologicamente orientados, Cassirer propõe, antes do tempo, um estudo estrutural da obra do poeta alemão. O que passa por vários compromissos correlacionados. Recusa, antes de mais, separar as obras científicas, que concernem a metamorfose das plantas, da criação literária, tal como recusa opor as obras de velhice às obras de juventude⁶⁹. Prefere, pelo contrário, considerar o conjunto das obras de maneira orgânica como soluções, cada vez mais complexas e conseguidas, de um mesmo problema central, em torno do qual se organizam afinal tanto as obras de juventude como as obras de velhice. Este problema é identificado por ele como o da metamorfose constante das formas vivas, quer se trate de produções da natureza ou do escritor⁷⁰. Perceber a forma assim requer o que o próprio Goethe chama de «dom de derivação», não no sentido de uma qualquer ‘dedução’ conceptual, mas do florescimento completo de um momento particular na totalidade de uma série global». A faculdade de imaginação criadora, necessária a esta derivação, procede por condensação «de um conjunto infinitamente rico num momento particular, numa figura particular, e faz ressurgir de novo o conjunto desse momento

⁶⁸ LF, p. 187-188.

⁶⁹ LF, p. 179.

⁷⁰ LF, p. 200.

segundo uma lei precisa»⁷¹. O indivíduo é qualificado de plural: «a sua pluralidade não significa um agregado de partes, mas uma constante relação entre as fases da vida»⁷². Isto não significa pois que a vida do artista Goethe deva ser completamente negligenciada em prol do estudo das obras por si só, trata-se antes de encontrar homologias estruturais entre a vida do artista e as suas obras, sem reduzir as obras a um mero reflexo mecânico da vida do artista.

Ora, no escrito em que reconhece a viragem estruturalista que, segundo ele, tomam as ciências humanas nos anos 40, Cassirer faz remontar as raízes daquela, não apenas ao pensamento humboldtiano da forma, mas também à morfologia goetheana⁷³. A *Gestalt* (ou, mais exactamente, a *Gestaltung*) em Goethe seria uma autêntica primeira versão da estrutura tal como é pensada na primeira metade do século XX correlativamente pelos Gestaltistas em psicologia, por Jakobson e os defensores da linguística geral, mas também por Wölfflin em matéria de história de arte. Ele reinscreve pois o estruturalismo emergente na longa história do pensamento alemão da forma. Paradoxalmente, esta atenção particular à noção de estrutura não conduz, de modo nenhum, à negligência do indivíduo e do seu papel activo na história, como dão testemunho os escritos contemporâneos sobre a necessidade da fundação humanista, e não naturalista, da filosofia da história⁷⁴. Trata-se sempre de preservar no plano ético a necessidade de uma posição resolutamente humanista, sendo que o

⁷¹ LF, p. 235.

⁷² LF, p. 223.

⁷³ Ernst Cassirer, «Structuralism in Modern Linguistics», *Word, Journal of the Linguistic Circle of New York*, vol. 1, n.º11, 1946 (August), reeditado in *Aufsätze und kleine Schriften [1941-1945]*, Hambourg, Felix Meiner Verlag, 2007, ECW 24, p. 305.

⁷⁴ E. Cassirer, «Fondation naturaliste et fondation humaniste de la philosophie de la culture », in *Une idée de l'Histoire, Les inédits de Yale et autres écrits d'exil*, traduzido por F. Capellères, com a colaboração de Isabelle Thomas-Fogiel, Paris, Editions du Cerf, 1988, p. 25-50.

processo teórico de configuração é sempre encarado ao mesmo tempo como *praxis*⁷⁵.

Não é por certo despiciendo observar, sobre este ponto, que Claude Lévi-Strauss, tendo chegado aos Estados-Únicos pouco tempo depois de Cassirer no *Le Merle*, participa no mesmo Círculo de Linguística de Nova Iorque que ele e Jakobson e que redige na revista nascente *Word*, em que aparece o ensaio sobre o estruturalismo na linguística estrutural de Cassirer, o que se tornará o segundo capítulo da *Antropologia estrutural*, verdadeira certidão de nascimento intelectual do antropólogo francês⁷⁶. Para além das diferenças que apresentam as obras respectivas⁷⁷, não é anódino notar que Lévi-Strauss concederá igual interesse ao que chama «direito à primeira pessoa», mal-grado o quadro estruturalista do seu método de investigação dos mitos e das obras de arte, um método que parece porém excluir de uma ponta à outra a própria noção de autor⁷⁸. Além disso, também ele se ligará correlativamente à definição de um novo humanismo⁷⁹. O interesse das posições de Cassirer, assim como o das de Lévi-Strauss, parece sustentar-se por inteiro nestas tensões reveladas entre, por um lado, o acento posto no plano teórico sobre as estruturas, as suas interações, as suas transformações e, por outro,

⁷⁵ Cf. Birgit Reckl, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Berlin, 2004.

⁷⁶ Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale*, Paris, Plon, 1974, p. 69.

⁷⁷ Tomamos a liberdade de reenviar aqui para o nosso artigo «De *La philosophie des formes symboliques* d'E. Cassirer à *L'anthropologie structurale* de Claude Lévi-Strauss: portée et limites d'une comparaison», in Número especial da revista *Philosophie* consagrada à interacção entre teorias do símbolo e teorias do social, que aparecerá proximamente, sob a direcção de Laurent Perreau.

⁷⁸ M4, p. 563 : «Se há um tempo em que o eu pode reaparecer é apenas aquele em que, tendo terminado a sua obra, que o excluía de uma ponta à outra (porque, ao contrário do que se poderia pensar, ele era menos o autor do que a própria obra, ao escrever, não se tornava o autor de uma realização que já não vivia mais senão através dele), ele pode e deve tomar uma visão de conjunto, como farão os que o lerão sem se acharem na situação comprometedora de terem sido levados a escrevê-lo. Confiado a uma epígrafe que não se situa no prolongamento das outras, antes as comenta, este final desenvolve-se a si mesmo como que à maneira de comentário de uma obra terminada, e cujo redactor, liberto da sua missão e readquirindo por isso o *direito à primeira pessoa*, se esforça por tirar os seus próprios ensinamentos». Sublinhado nosso.

⁷⁹ Claude Lévi-Strauss, *L'anthropologie structurale*, tome 2, Paris, Plon, 1997, p. 320.

no plano prático e ético, a insistência feita num comprometimento humanista aberto, que concede ao indivíduo criador um plano central.

Para concluir, não nos parece judicioso mascarar as fortes tensões que se revelam na obra de Cassirer entre relação e indivíduo, entre pregnância simbólica e forma simbólica, entre método morfológico ou estrutural e reafirmação do humanismo e do direito à primeira pessoa. Estas tensões não devem ser interpretadas senão como o sinal de uma tentativa, ao mesmo tempo audaciosa e frutuosa, de romper «a partir de dentro» com a filosofia do sujeito, a fim de abri-lo a um pensamento do indivíduo criador, do indivíduo actor responsável pela sua história. Se as estruturas em que se inscreve a acção do indivíduo se autonomizam parcialmente daquele que as criou, ao ponto de chegarem a informar outras estruturas e outros indivíduos, se se pode, em certo sentido, dizer que essas estruturas se pensam entre si num grande jogo combinatório, mais do que *nós* as pensamos, se é preciso pois renunciar resolutamente a um «universalismo de inclinação», reserva-se ao indivíduo a tarefa infinita de reassunção consciente e criativa daquelas. Como Cassirer gosta de lembrar⁸⁰, aplica-se a nós também mais do que nunca a justa palavra de Goethe: como o infinito nos está para sempre inacessível, resta-nos percorrer em todos os sentidos o finito, traçar séries, procurar os seus princípios, fazendo assim emergir progressivamente de novo invariantes que contribuirão para construir mundos inéditos de que outros, que não nós, determinarão para si o sentido. O indivíduo não é senão este entrecruzamento, este feixe de relações plurais, irreduzíveis umas às outras. A filosofia da história não se pode organizar em torno de um princípio regulador único e anistórico: deve contentar-se em revelar, por contrastes sucessivos, diferentes áreas relacionais de projecção de diferentes tipos de linguagem, podendo a oscilação de uma *episteme* para outra provir

⁸⁰ Ernst Cassirer, *Idee und Gestalt*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971, p. 77.

tanto de uma mutação da «gramática» da linguagem religiosa como da linguagem artística ou política. Em suma, se se insiste nas estruturas, a última palavra cabe sempre na mesma à história e ao indivíduo; o humanismo só tem sentido se for aberto e resolutamente interminável⁸¹...

⁸¹ Tomamos a liberdade de retomar aqui o título de um artigo de Patrice Maniglier, «L'humanisme interminable de Claude Lévi-Strauss », in *Les Temps Modernes*, n° 609, juin-août 2000, p. 216-241.

5

O conceito de “arqui-fenómeno” Cassirer, Goethe e a investigação sobre a origem

Claudio Bonaldi

Auscultando não a mim, mas o *logos*,
é sábio concordar que tudo é um.
(Heráclito, fr. 50)

Que o pensamento cassireriano revela, sob diferentes pontos de vista, uma relação profunda com as perspectivas goetheanas, é um aspecto frequentemente mencionado pela literatura crítica: isto não se reflecte apenas em referência a circunstâncias pertencentes à própria biografia de Cassirer e que demonstram a ligação contínua com a figura e os escritos de Goethe¹, não surge somente a partir da consideração de vários textos – como aqueles contidos nos manuscritos publicados postumamente – especificamente dedicados à análise de muitos aspectos do pensamento de Goethe², mas também se concretiza na

¹ Cfr. sobre isto, T. Cassirer, *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, Gerstenberg Verlag, Hildesheim 1981, pp. 84-89, 272-74.

² Cassirer escreveu vinte e dois textos especificamente dedicados a Goethe, metade dos quais foram publicados em vida. Aqui devem-se acrescentar o capítulo sobre a morfologia goetheana, “Die Idee der Metamorphose und die ‘idealistische Morphologie’”, in *Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe*, hrsg. v. B.

descoberta de constantes referências – explícitas ou escondidas em criptocitações – a formulações de matriz goetheana que pontilham como um fio vermelho toda a sua produção filosófica³. A figura de Goethe permanecerá, para Cassirer, ao longo da sua existência, como ele mesmo expressa, “um ponto estável de unidade, um centro para o qual sempre de novo nos tentamos orientar”⁴.

Dada a amplitude dos temas em questão, neste contexto não se pretende analisar, de forma exaustiva, a relação entre Goethe e Cassirer⁵, mas antes de focar um único conceito, o de “arqui-fenômeno” – um termo cunhado por Goethe e utilizado, por

Recki, Meiner, Hamburg 1998 sgg. [ECW], II-V. *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*. Bd. V. *Von Hegels Tod bis zur Gegenwart (1832-1932)*, pp. 159-73 e a seção dedicada aos “fenômenos-base” em *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, in Nachgelassene Manuskripte und Texte*, hrsg. v. K. Ch. Köhnke, J.M. Krois und O. Schwemmer, Meiner, Hamburg 1995 sgg. [ECN], Bd. I, pp. 111-95. Indicam-se, agora, os escritos que serão citados nas páginas seguintes: “Goethe” [1916], in ECW VII. *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte*, pp. 181-284; “Goethes ‘Pandora’” [1918], in *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist* [1921], in ECW IX. *Aufsätze und kleine Schriften (1902-1921)*, pp. 243-67; “Goethe und die mathematische Physik. Eine erkenntnistheoretische Betrachtung”, in *Idee und Gestalt. Goethe, Schiller, Hölderlin, Kleist* [1921], in ECW IX, pp. 268-315; “Kant und Goethe” [1924], in ECW XVI. *Aufsätze und kleine Schriften (1922-1926)*, pp. 471-75; “Goethes Idee der Bildung und Erziehung” [1932], in ECW XVIII. *Aufsätze und kleine Schriften (1932-35)*, pp. 127-47; “Goethe und die geschichtliche Welt”, in *Goethe und die geschichtliche Welt* [1932], in ECW XVIII, pp. 355-68; “Goethe und das 18. Jahrhundert” [1932], in *Goethe und die geschichtliche Welt* [1932], in ECW XVIII, pp. 369-409; “Goethe und Platon” [1922], in *Goethe und die geschichtliche Welt* [1932], in ECW XVIII, pp. 410-34; “Thomas Manns Goethe-Bild. Eine Studie über ‘Lotte in Weimar’” [1945], ECW XXIV. *Aufsätze und kleine Schriften (1941-1946)*, pp. 267-98; “Goethe and the Kantian Philosophy” [1945], in ECW XXIV, pp. 542-75.

³ Cassirer não é, deste ponto de vista, uma exceção: a influência de Goethe na cultura alemã, incluindo a filosófica, é extremamente importante e, no entanto, o pensamento cassireriano, ao contrário de outros, parece inferir a partir Goethe não só elementos marginais, como também aspectos centrais dos seus métodos. Dos autores contemporâneos citados por Cassirer, cfr. os textos de Simmel (*Goethe*, Leipzig 1913; *Kant und Goethe. Zur Geschichte der modernen Weltanschauung*, Leipzig 1913), Gundolf (*Goethe*, Berlin 1916), Dilthey (“Goethe und die dichterische Phantasie”, in *Das Erlebnis und die Dichtung*, Göttingen 1905, pp. 124-86). Para uma análise mais extensa da interpretação de Goethe entre os séculos XIX e XX, cfr. H. Kindermann, *Das Goethe Bild des 20. Jahrhunderts*, Darmstadt 1966²; K.R. Mandelkow, *Goethe in Deutschland. Rezeptionsgeschichte eines Klassikers. 2 Bd. 1*, München 1980-89, pp. 9-77.

⁴ ECW 9, p. 273.

⁵ Das monografias sobre o tema, cfr. M. Jesinghausen-Lauster, *Die Suche nach der symbolischen Form. Der Kreis um die Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, Koerner, Baden-Baden 1985; B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols. Cassirer und Goethe*, Fink, München 1998, bem como os contributos reunidos em B. Naumann/B. Recki (hrsg.), *Cassirer und Goethe: neue Aspekte einer philosophisch-literarischen Wahlverwandtschaft*, Akademie Verlag, Berlin 2002 e em E. Rudolph/B.-O. Küppers (hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 1995, pp. 297-408.

Cassirer⁶, em vários lugares significativos da sua obra; conceito esse que tem a dupla vantagem, por um lado, de restringir a análise a um único aspecto do problema e, por outro, de apreender um elemento central presente em ambos os autores, capaz de destacar o fulcro metodológico tanto da inquirição científica de Goethe, como da proposta filosófica cassireriana, especialmente, a da sua vertente metafísica. A questão diz respeito, em Goethe como em Cassirer, à possibilidade de indicar, na variedade aparentemente não articulada dos fenómenos, um momento de unidade que actua, nesse sentido, como um limite da observação e do conhecimento: não se trata, contudo, nem de um dado real, originário no sentido temporal ou situado dentro da série de fenómenos num ponto objectivo, nem de uma realidade puramente ideal, de uma unidade subsistindo além da multiplicidade concreta do dado, mas daquilo que é idêntico, daquela “forma interna” que se mostra em cada momento diferente e que só pode existir nos fenómenos, tornando-os precisamente variações de si mesma. Goethe reconhece nisso a “regra [...] constante e eterna, mas, ao mesmo tempo, viva, [à qual] os seres vivos não podem escapar, mas que, no entanto, possibilita a sua própria transformação”⁷. Para ambos os autores, a única possibilidade de pensar a relação entre o universal e o particular, sem reduzir a multiplicidade do singular à identidade do todo ou submeter logicamente o caso particular a uma lei universal, é através da relação simbólica em que cada presença, como verdadeira manifestação da identidade, constitui um momento específico, inerente a uma dinâmica unitária que só se

⁶ Cfr. as inúmeras referências do termo na obra cassireriana (apenas se indicam as referências presentes na edição alemã da obra): ECW II, p. 484; III, p. 53; IV, p. 396; V, p. 247; VII, pp. 229, 234, 256, 270; VIII, pp. 281, 341; IX, pp. 281, 283, 310, 321, 369, 578; XII, pp. 114, 126, 229; XIII, pp. 44, 82, 98, 104, 112, 138, 189, 200, 400-01, 521; XIV, pp. 168, 273; XV, pp. 25, 92, 126, 159; XVI, pp. 207, 236, 257, 275, 428; XVII, pp. 10, 75, 178, 203, 260; XVIII, pp. 130, 229, 424-25, 433, 434; XXI, pp. 36, 154, 166; XXII, p. 277; XXIV, pp. 274, 458, 562, 591.

⁷ J.W. Goethe, *Principes de philosophie zoologique*, in WA II, 7, pp. 165-214, aqui pp. 189-90. Cfr. ECW XVIII, p. 417.

revela na transformação constante das formas⁸: “O verdadeiro simbolismo – escreve Goethe – é aquele em que o elemento particular representa o mais geral, não como sonho ou sombra, mas como revelação viva e imediata do inescrutável”⁹.

Este “inescrutável” é o mesmo que unifica a variedade do diferente e que, enquanto “arqui-fenómeno”, aparece sempre e somente na relação simbólica com a real. Nesta referência ao simbólico, é, portanto, mencionado o núcleo do método goetheano e do pensamento filosófico cassireriano: tal noção se apresenta como aquele conceito-chave capaz de compreender o significado da relação sintética entre imanência e transcendência, entre a fenomenalidade sensível e a manifestação do sentido que qualifica as noções cassirerianas de “símbolo” e “forma simbólica”, bem como a unidade primeira das diversas “formas simbólicas”, ou seja, a própria dinâmica simbólica como “forma interna” unificante de cada modalidade de constituição do mundo. Se, como afirma Cassirer, “o universal se pode intuir somente no particular e o particular pensar apenas em relação ao universal”¹⁰, então esta relação mútua implica que qualquer forma de universalidade, de unidade do múltiplo, só pode aparecer e subsistir nas diferentes determinações em que a síntese do simbólico se realiza, dando-se a ver na imanência como aquele princípio que unifica as diferenças, tais como o invariável na variação fenoménica¹¹, precisamente,

⁸ Cfr. E. Cassirer, “Goethes geistige Leistung”, in ECN XI. *Goethe Vorlesungen (1940-41)*, pp. 233-65, aqui p. 264: “A relação entre o particular e o universal [...], quando comparada com os sistemas filosóficos anteriores, é, em Goethe, diferente e nova. Quando Goethe intenta definir essa relação, logo se apressa em designá-la de ‘simbólica’. O particular ou singular não é uma parte do todo – e, certamente, não se relaciona com este último como o caso particular se deixa subsumir face à lei universal. Nem o conceito puramente quantitativo de todo e de parte, nem o conceito lógico de subsunção e subordinação, exprimem, segundo Goethe, de forma adequada, tal relação. O particular não faz parte do todo, mas, em vez disso, é a representação [Darstellung/Repräsentation], a expressão simbólica do todo”.

⁹ J.W. Goethe, *Maximen und Reflexionen*, hrgs. von M. Hecker, Weimar 1907 [MuR], § 314. Cfr. também ECW V, pp. 168-69; VII, pp. 214-15, 280; XVIII, pp. 385-86.

¹⁰ ECW XI. *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, p. 16.

¹¹ A noção de “invariabilidade” encontra-se, igualmente, aplicada no domínio matemático, por exemplo, na “teoria dos grupos” de Klein; sobre uma proximidade conceptual com a morfologia goetheana, cfr. F. Moiso, “Morfologia e filosofia”, *Annuario filosofico*, VIII (1992), pp. 79-139; para uma comparação com o projecto

como “arqui-fenómeno”. Mas, como entender esta noção de “forma interna” como momento unificante do real? Que estatuto cognitivo se lhe pode atribuir? Como é possível apreender o que se acredita ser “inescrutável”?

1. Goethe e o arqui-fenómeno

Goethe introduz a noção de “arqui-fenómeno” nas suas investigações científicas, especialmente na teoria da cores¹², concebendo-o como o princípio fundamental que torna possível a articulação completa da série de fenómenos que pertencem a uma determinada esfera da realidade: “nas manifestações – de facto – não se encontra nada que as transcenda e assim permita, depois delas mesmas se ter separado, remeter para o caso mais comum da experiência quotidiana”¹³. Não se trata de um princípio puramente teórico, mas sim de um dado homogéneo inerente à sua aplicação numa configuração sensível (nunca, porém, perceptível *per se*), identificável, portanto, apenas na análise da multiplicidade dos fenómenos que através dele são unificados. Neste sentido, cada aparência fenoménica se encontra ligada à série descrita pelo respectivo arqui-fenómeno, como sua representação concreta, como sua específica e real manifestação – tudo isto é, ao mesmo tempo, “ideal, real, simbólico, idêntico”¹⁴.

cassireriano, cfr. K.-N. Ihmig, *Cassirers Invariantentheorie der Erfahrung und seine Rezeption des "Erlanger Programms"*, Meiner, Hamburg 1997.

¹² Cfr. J.W. Goethe, *Schriften zur Farbenlehre. Didaktischer Teil*, WA II, 1 [FL], §§ 174-77. Comparar, também, Id., *Die Metamorphose der Pflanzen*, WA II, 6 [MP], pp. 23-94. Sobre a inquirição naturalista goetheana, cfr. os contributos reunidos em F. Armine/F.J. Zucker/H. Wheeler (eds.), *Goethe and the Sciences. A Reappraisal*, Reidel, Dordrecht-Boston 1987 e G. Giorello/A. Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, Einaudi, Torino 1998 e as monografias P. Giacomoni, *Le forme e il vivente. Morfologia e filosofia della natura in J.W. Goethe*, Guida, Napoli 1993; F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, CUEM, Milano 2001; F. Cislighi, *Goethe e Darwin. La filosofia delle forme viventi*, Mimesis, Milano 2008.

¹³ FL, § 175.

¹⁴ MuR, § 1.369.

1.1 O arqui-fenómeno como limite

Antes de tudo, o seu carácter "ideal" identifica-o com o limite daquilo que pode ser conhecido numa determinada esfera. Isso não pode, por sua vez, ser explicado sem a pressuposição de um plano discursivo diferente que, no entanto, ao abandonar o nível inicial de análise, acaba por comprometer o fenômeno que pretende explicar. No caso das cores, é a relação dual entre luz e sombra que representa esse limite absoluto: “por um lado, vemos a luz, o claro, por outro, a obscuridade, o escuro; colocamos entre os dois a turbidez e desses opostos [...] redundam as cores, as quais, todavia, através de uma conexão mútua, reenviam imediata e novamente para um elemento comum”¹⁵. Tal relação “dá-se” e, por isso, compreendê-la racionalmente significa negar as próprias qualidades do fenômeno, isto é, destruir o seu sentido¹⁶. Para Goethe, a concepção de arqui-fenómeno conduz à “coisa mais alta que o homem pode atingir; [...] ele não deve procurar ir mais além: este é o limite”. Proceder de outra maneira, seria o mesmo que tentar encontrar, por trás de um espelho, a imagem que nele se projecta, ou seja, imitar o comportamento “das crianças, que, quando observam um espelho, depressa o voltam para ver o que está do outro lado”: mas a imagem está na superfície e é neste nível – o nível da relação de refração – que é necessário encontrar a sua explicação, uma vez que, agir de outra forma, implicaria perder aquilo que se pretende descrever¹⁷. Segundo Goethe, é imperioso fazer a “coisa mais difícil”, quer dizer, “aquela que

¹⁵ FL, § 175.

¹⁶ Sobre a oposição goetheana ao método matemático newtoniano, cfr. FL, § 722-29. Para uma análise crítica de tais posições, cfr. H.-G. Dosch, “‘Und seh’ ein traurig dunkles Blau’. Goethe und die exakte Naturwissenschaften”, in B. Naumann/B. Reckl, *Cassirer und Goethe*, cit., pp. 75-96; Id., “Goethe und die exakten Naturwissenschaften aus der Sicht Ernst Cassirers”, in E. Rudolph/B.-O. Küppers (hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 373-92; F. Cislighi, *Goethe e Darwin*, cit., pp. 71-92. Cassirer analisa amplamente a questão em ECW IX, pp. 268-315.

¹⁷ J.P. Eckermann, *Colloqui con il Goethe*, tr. it., UTET, Torino 1957, vol. II, pp. 590-91.

parece mais fácil, ou seja, ver com os olhos o que já está diante dos olhos”¹⁸.

Mas o *arqui-fenómeno* representa um limite não apenas cognitivo, mas também relativo ao próprio fenômeno, ou seja, em relação à sua possível transformação metamórfica: mais especificamente, ele indica a norma interna da ocorrência dos fenômenos em geral, circunscreve um campo onde estes últimos, na sua multiplicidade, podem aparecer e, nesse sentido, acaba por qualificar as suas qualidades essenciais. Cada aparição fenoménica é, de facto, determinação variada de uma forma dinâmica identificada no “*arqui-fenómeno*” e recebe o seu valor a partir da sua inclusão numa série (“*inclusão*” significa aqui as relações que fomenta com a totalidade potencial dos elementos do campo). Uma cor adquire o seu “*ser*” apenas se se posiciona como um caso particular dentro de um espectro de cores, cujos limites são descritos pela relação entre luz e sombra e em que cada um desses limites “*representa*”, ao mesmo tempo, a totalidade. Da mesma forma, na metamorfose das plantas, cada planta é “*representação*” da planta originária, que, como *arqui-fenómeno*, define o âmbito do “*aparecimento*” de cada planta, seja esta existente ou meramente possível: qualquer planta é uma expressão da totalidade das plantas, uma vez que possui o princípio gerador de cada uma delas – “*Cada planta te anuncia leis eternas / cada flor te fala da forma mais clara. / Mas, se decifras os caracteres sagrados da Deusa / por toda a parte, então, vislumbrarás a sua mudança de curso*”¹⁹. A planta originária não existe, portanto, numa esfera arbitrária, mas é sempre “*presente*” apenas na “*representação*”, na repetição variada e constituída pelas plantas singulares e concretas. O *arqui-fenómeno*, por um lado, enquanto fenômeno *pregnante*, não sai do âmbito de aplicação que intenta descrever, mas, por outro lado, a sua originalidade somente se revela no múltiplo

¹⁸ J.W. Goethe, *Xenien aus dem Nachlass*, WA I, 5.1, p. 275.

¹⁹ MP, p. 88.

(nunca, porém, na sua pureza), abrindo, assim, um espaço uniforme de manifestações que através dele são unificadas.

1.2 O arqui-fenómeno entre ideia e experiência

Este aspecto, a um tempo, “ideal” e “real” torna, pois, ambígua a inserção do arqui-fenómeno dentro das formas canônicas do discurso filosófico legadas pelo platonismo²⁰: ele não é nem fenômeno (ou seja, não pode ser adequadamente percebido), nem ideia, se esta é concebida como princípio exterior e separado da experiência. Ele somente “é”, se descreve uma esfera da realidade, somente na sua função unificadora, estando, porém, “presente” em todos os fenômenos que pertencem a essa esfera e que, portanto, o “representam”: isto significa que a origem, do qual o arqui-fenómeno é expressão, nunca é dada, nunca é “presente” e imediatamente compreensível; a origem é dada através da “representação”, isto é, na multiplicidade da experiência. Assim como a ordem ideal articula o real, também o real é o único lugar onde o ideal se pode manifestar; os dois momentos não podem ser separados, precisamente porque não existem isoladamente: a mediação do real, do múltiplo, é necessária e insuperável, para que se possa apreender o ideal; a mediação do ideal e da sua função unificadora é, igualmente, necessária e insuperável, para que cada fenômeno singular possa aparecer e adquirir um sentido. A ideia – afirma Goethe –, “para a imaginação, permanece sempre infinitamente eficaz e inacessível”²¹, isto é, em relação aos dados fenomênicos singulares, ela é sempre ulterior, embora cada fenômeno seja a sua autêntica e absoluta expressão, seja a

²⁰ Cfr. as dimensões mais significativas relativamente ao estatuto da *Urpflanze* entre Goethe e Schiller em J. W. Goethe, *Glückliches Ereignis*, WA II, 11, pp. 13-20. Assim se exprime Cassirer: “A formação do termo é paradoxal, se for vista através do modelo platônico. Na verdade, na mutabilidade e na infinita relatividade do fenômeno não há, para Platão, nada de originário, mas apenas algo condicionado e mediado. [...] Para Goethe, inversamente, o conceito de arqui-fenômeno indica uma síntese última, porque designa quer um conteúdo quer um limite da observação” (ECW XVIII, p. 424).

²¹ MuR, § 1.113.

“revelação viva e imediata do inescrutável”, seja “símbolo” dessa ordem, de acordo com a terminologia de Goethe²². Eliminar o fenómeno para entender a ideia na sua pureza, significa suspender o próprio ideal, bem como eliminar a ideia, presumindo compreender imediatamente o real, significa o desaparecimento da realidade: como o fenómeno não é um facto bruto, também a ideia não é um mero esquema. É somente no fenómeno singular, entendido como intersecção inseparável entre o real e o ideal, que estes dois momentos se mostram e podem ser distinguidos: o ideal, portanto, assume sempre a forma não de esquema abstracto, mas, sim, de “arqui-fenómeno”; e é, unicamente, na constante variação fenoménica que é passível de ser reconhecido, porque toda a intenção de identificá-lo com um fenómeno singular seria vã e ilusória. Tal intersecção entre o plano ideal e o plano real é, no entanto, nem subjectiva (isto é, o sujeito encontra-a já sempre revelada no real), nem objectiva (isto é, a objectividade do mundo depende dela), mas antes descreve um nível *a priori* relativamente a ambos²³.

1.3. Apreender o arqui-fenómeno: a “visão” do idêntico no diferente

“Ver”, portanto, um arqui-fenómeno envolve a capacidade de captá-lo, com precisão, nas suas diversas manifestações, ou seja, de ver o diferente, enquanto tal, na sua unidade: logo, é só na variedade que se capta a verdadeira pregnância do arqui-fenómeno; caso contrário, ele permaneceria um esquema vazio. A relação luz-sombra só faz sentido quando é vista a gerar cores diferentes e, por isso, não teria qualquer valor se fosse aplicada a relações puras, se não fosse considerada na sua variedade concreta.

²² Cfr. F. Moiso, “La scoperta dell’osso intermascellare e la questione del tipo osteologico”, in G. Giorello/A. Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, cit., pp. 298-337, esp. pp. 304-17.

²³ Em suma, o “arqui-fenómeno” é, para Goethe, lei, forma pregnante, forma imanente, esquema de reconhecimento, símbolo, vértice da experiência (cfr. F. Cislighi, *Goethe e Darwin*, cit., pp. 94-95).

Contudo, Goethe não nos impõe um olhar ingênuo. O arqui-fenômeno “aparece” apenas a uma observação cuidadosa e já profundamente rica em teoria, capaz de compreender, precisamente, na multiplicidade dos fenômenos, o elemento invariável que constitui o princípio organizador: “Ver, simplesmente, uma coisa, não garante qualquer progressão. Cada acto de ver é transformado num acto de considerar, cada consideração num acto de reflectir, cada acto de reflectir num acto de conjugar. Logo, podemos afirmar que, em cada olhar atento sobre o mundo, nós já teorizamos”²⁴. Aprender o arqui-fenômeno significa encontrá-lo, de novo e sempre, em algo outro, isto é, ele aparece, no registo contingente dos próprios fenômenos, como a sua “forma interna” de transformação, como o “idêntico” que se manifesta no diferente.

No entanto, é importante ter em mente que, da mesma forma que o ideal e o real são sempre conjugados em cada manifestação fenoménica singular e concreta, cuja natureza deixa sempre um espaço aberto para as suas múltiplas variações, também o “arqui-fenômeno” tem em si um momento de polarização interna entre dois elementos opostos, embora relacionados – luz e sombra no caso da cor, contracção e expansão no caso da planta –, que, precisamente, na sua tensão recíproca, geram as condições para o estabelecimento de equilíbrios sempre variáveis e dos quais as determinações fenoménicas são expressão.

Além do uso específico da noção goetheana de arqui-fenômeno em áreas de investigação concretas – a teoria da cor, a metamorfose das plantas, a estrutura do esqueleto do animal –, nessas reflexões vem também concebida, teoricamente, uma nova relação entre unidade e multiplicidade, entre ideal e real, entre transcendência e imanência, que culmina na visão alargada de que toda a vida, em todas as suas manifestações transitórias, é “símbolo” de um absoluto: “o verdadeiro, que é idêntico ao divino,

²⁴ FL, *Einleitung*.

nunca se deixa conhecer por nós directamente, mas só o vemos no reflexo, no exemplo, no símbolo, nas manifestações singulares e articuladas”. A superfície matizada e “transitória” do real é o lugar onde simbolicamente o universal, o “inescrutável” se mostra²⁵.

2. Cassirer e o “arqui-fenómeno” goetheano: as formas simbólicas e a sua unidade

2.1. Cassirer e a história: o caso “Goethe”

Cassirer comenta, em vários lugares, a noção de “arqui-fenómeno”, fornecendo, antes de tudo, uma interpretação relativa ao discurso goetheano, ou seja, em relação à função que ela parece desempenhar em todas as inquirições de Goethe sobre a natureza²⁶. No entanto, esta aproximação cassireriana – que se aplica, em geral, a toda a história do pensamento, mas que, neste caso, assume um valor paradigmático – não pode ser reduzida a uma mera curiosidade académica ou, até mesmo, a uma reconstrução meticulosa de uma figura histórica, mas torna-se, para Cassirer, um elemento vivo e determinante na elaboração da sua própria perspectiva filosófica. Neste sentido, tal facto torna-se expressão do impulso que Cassirer vê consubstanciado no próprio Goethe e que nos diz que “é preciso saber dar unidade ao agir e dar continuidade àquilo que os outros têm feito e realizado, ou seja, aprender a conjugar o elemento produtivo com o histórico”²⁷.

²⁵ Para citar, J.W. Goethe, *Versuch einer Witterungslehre*, WA II, 12, p. 74. Um bom exemplo disso é a conclusão de *Faust, Alles Vergängliche / ist nur ein Gleichnis*.

²⁶ Cfr. esp. ECW VII, pp. 229, 234-35, 256, 270; ECW IX, pp. 281-83, 310-11; “Hölderlin und der deutsche Idealismus”, in ECW IX, pp. 346-88, aqui p. 369; ECW XVIII, pp. 424-25, 433-34; ECW XXIV, p. 274; “Formproblem und Kausalproblem”, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], in ECW XXIV, pp. 446-61, aqui p. 458; ECW XXIV, p. 562.

²⁷ ECW XVIII, p. 367. Cfr., sobre a visão cassireriana da história, ECW XXIII. *An Essay on Man* [1945], pp. 185-222; sobre o tema, cfr. J.M. Krois, *Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven/London 1987, pp. 172-215; E.W. Orth, “Geschichte und Literatur als Orientierungsdimensionen”, in Id., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie. Studien zu Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Königshausen & Neumann, Würzburg 1996, pp. 44-66; R.A. Bast, *Problem*,

Refazer a história e identificar as “forças espirituais” que a estruturam significa, portanto, do ponto de vista cassireriano, repetir um legado e torná-lo presente na “representação” da própria reconstrução, sempre com um olhar que, ancorado no passado, está ciente de que qualquer reintegração é, ao mesmo tempo, reformulação e, portanto, ao repetir, já opera uma transformação, uma renovação. Mas se isto é válido para a atitude cassireriana perante a história, mais ainda se verifica em relação à figura de Goethe, que tem uma importância, sem paralelo, no seu pensamento filosófico: Cassirer não se limita a analisar as diversas áreas em que se sente mais próximo do pensamento de Goethe, mas tem com ele uma relação empática, “apaixonada”²⁸ – tal como ele se exprime num curso sobre o “jovem Goethe” –, de modo a verter, de forma fiel, para um discurso propriamente filosófico, a dimensão “artística” que qualifica o pensamento goetheano²⁹. Se, portanto, a investigação do arqui-fenômeno representa o legado teórico mais significativo do método de Goethe, tal irá, também, fornecer um ponto de observação privilegiado para se compreender a especificidade da proposta filosófica cassireriana. Isso não significa reduzir esta última ao pensamento goetheano – muitas e variadas são as influências que se combinam para formar

Geschichte, Form. Das Verhältnis von Philosophie und Geschichte bei Ernst Cassirer im historischen Kontext, Berlin 2000; I. Randazzo, *Illuminismo e storia in Ernst Cassirer*, Rubbettino, Soveria Mannelli 2005, esp. pp. 89-119.

²⁸ E. Cassirer, “Der junge Goethe. I”, in ECN XI, pp. 5-101, esp. pp. 8-9. Cfr. sobre isso B. Naumann, “Cassirer’s Repetition of Goethe”, in E. Rudolph/B.-O. Küppers (hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 353-72, aqui p. 359; Id., *Philosophie und Poetik des Symbols*, cit., pp. 71-79.

²⁹ Cfr. B. Naumann, “Cassirer’s Repetition of Goethe”, cit., p. 356: “Cassirer reflectiu sobre o seu pensamento através da imagem de Goethe. A leitura cassireriana de Goethe e a imagem de Goethe que ele cria podem ser, igualmente, consideradas o auto-retrato e a auto-reflexão consciente de Cassirer”. Que a referência a Goethe seja exemplificativa de uma constante conexão com a história do pensamento, presente nos escritos cassirerianos sob a forma de uma permanente “relação hipertextual”, tal é um facto argumentado em Id., *Philosophie und Poetik des Symbols*, cit., pp. 21-69. Mesmo em relação a Kant e ao neokantismo, Cassirer se expressa da mesma forma: “Deve-se entender o conceito de ‘neokantismo’ em termos funcionais e não substanciais. Não se trata de uma filosofia concebida como sistema doutrinário, mas de um modo de colocar as questões” (E. Cassirer/M. Heidegger, “Davoser Disputationen zwischen Ernst Cassirer und Martin Heidegger”, in M. Heidegger, *Kant und das Problem der Metaphysik*, Klostermann, Frankfurt a/M. 1998⁶, pp. 274-96, aqui p. 274).

o fundo teórico da “filosofia das formas simbólicas”³⁰. Todavia, o núcleo da concepção cassireriana de simbólico parece poder ser identificada já em Goethe – pelo menos, de acordo com as interpretações do próprio Cassirer³¹.

2.2. A unidade da forma simbólica como “arqui-fenómeno”

A partir da primeira descrição de noção de “arqui-fenómeno” proposta por Goethe, pode-se perceber como Cassirer, ao introduzir o conceito de “forma simbólica”, persegue o mesmo objectivo, quer dizer, a procura de um princípio de unidade, de “origem”, face à multiplicidade fenoménica; princípio esse, no entanto, que não tem como referência o mundo natural, mas antes a constituição do mundo humano do sentido: enquanto formas simbólicas, a linguagem, o mito e o conhecimento são modalidades de configuração do universo simbólico que correspondem, na sua peculiaridade, a múltiplos arqui-fenómenos³². Cada modalidade é

³⁰ Sobre a complexidade do conceito cassireriano de símbolo, no qual convergem fontes lógico-metafísicas (Nicolau de Cusa, Leibniz, Kant, Hegel), estéticas (Goethe, Hegel, Humboldt, Vischer), científicas (Helmholtz, Hertz), mitológicas (Schelling, Usener, Vignoli) e iconológicas (Warburg, Saxl, Boll, Justi), cfr. G. Raio, *Introduzione a Cassirer*, Laterza, Roma/Bari 2002³, pp. 47-67; N. Janz, *Globus symbolicus. Ernst Cassirer: un épistémologue de la troisième voie?*, Editions Kimé, Paris 2001.

³¹ Cfr., entre outros, M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996, pp. 5-6, 73. Não é possível, neste contexto, aprofundar a referência a outra figura central no pensamento cassireriano, citada por Ferrari, que é a de Leibniz. Paradigmático desta linha de interpretação é o texto de J.M. Krois, “Urworte: Cassirer als Goethe-Interpret”, in E. Rudolph/B.-O. Küppers (hrsg.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, cit., pp. 297-324.

³² Cfr. ECW XXIV, p. 458: “A função da linguagem (como a da arte, a da religião, etc.) é e permanece um *Urphänomen* no sentido goetheano”. Cassirer define, também, como “arqui-fenómenos” a função expressiva (ECW XIII, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, pp. 82, 98, 104, 112, 138, 521; “Form und Technik” [1930], in ECW XVII, *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931)*, pp. 139-83, aqui p. 178; “Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie”, in ECW XVII, pp. 253-82, aqui p. 260), a vida (“Language and Art II” [1942], in D.Ph. Verene (ed.), *Symbol, Myth, and Culture. Essays and Lectures of Ernst Cassirer (1935-1945)*, Yale University Press, New Haven/London 1979 [SMC], pp. 166-95, aqui p. 194), a relação alma-corpo (ECW XIII, pp. 112-17), a pessoa (“William Stern” [1941], in ECW XXIV, pp. 585-97, aqui p. 591), a temporalidade (ECW XIII, pp. 189, 200), a linguagem, a arte e o mito (“Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen” [1925], ECW XVI, pp. 227-311, aqui p. 236; E. Cassirer/M. Heidegger, “Davoser Disputationen”, cit., p. 292).

apresentada como um centro dinâmico, uma “energia espiritual”³³ através da qual o signo e o sentido encontram a sua unidade, sempre diferente e renovada, que, por sua vez, se mostra na constituição específica de um mundo. Neste sentido, uma realidade nunca é dada por si mesma, mas sim através das formas “espirituais” que a configuram; da mesma maneira que essas formas apenas se apresentam nas diferentes realidades que estruturam – aqui vale, por conseguinte, a mesma relação entre o universal e o particular, inerente ao “arqui-fenómeno” goetheano³⁴: “cada nova 'forma simbólica' [...] assinala, segundo a expressão de Goethe, [...] uma 'síntese de mundo e espírito' que nos torna conscientes da unidade originária de ambos”³⁵.

Contudo, para Cassirer, não se pode questionar a origem das formas simbólicas, porque estas, enquanto “arqui-fenómenos”, não têm uma inscrição temporal, mas constituem a “forma interna”³⁶ que configura o real em todas as suas manifestações e que pode ser descoberta apenas no curso multiforme e variável dos fenômenos que constituem o próprio real: segundo Goethe, para alcançar o infinito, isto é, o universal, torna-se necessário “percorrer o finito em todas as direcções”³⁷, apreendendo, porém,

³³ Cassirer define o conceito de “forma simbólica” da seguinte forma: ela é “toda a energia do espírito através da qual um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente” (“Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften” [1923], in ECW XVI, pp. 75-104, aqui p. 79).

³⁴ Assim formula Cassirer: o “arqui-fenómeno” é entendido por Goethe como um “modelo que não existe por si só na natureza, mas, no entanto, ilumina e torna evidente a peculiar estrutura interna do existente e as relações recíprocas que são realizadas entre todos os seus membros individuais” (ECW IX, p. 281).

³⁵ ECW XIII, p. 46.

³⁶ Cfr., sobre a aplicação de tais noções às várias formas simbólicas, ECW XI, pp. 10, 238, 269-70, 287; ECW XII. *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil: Das mythische Denken*, pp. 15, 279. Sobre a noção goetheana de “forma interna” (*innere Form*), cfr. E. Cassirer, “Goethes Idee der inneren Form. Vortrag, gehalten am 12.2.1934 am Taylorian Institute, Oxford”, “Goethes Idee der inneren Form. Vortrag, gehalten im Febr. 1934 in Oxford”, “Goethes Idee der inneren Form. Drei Vorträge, gehalten an Bedford College, London, im Jan. u. Febr. 1935”, in ECN X. *Kleinere Schriften zu Goethe und zur Geistesgeschichte*.

³⁷ J.W. Goethe, *Zwischenrede*, in WA II, 2, p. 46, “Willst du ins Unendliche schreiten? Geh im Endlichen nach allen Seiten”. Cfr. ECW VII, p. 232; ECW XI, p. 47. Sobre o carácter espinosiano desta tese, cfr. J.W. Goethe, “Studie nach Spinoza”, in WA, II, 11, pp. 315-19. Para mais elementos de reflexão sobre o assunto,

cada ponto finito como lugar de manifestação da infinitude³⁸. Contudo, a impossibilidade de uma explicação “científica” do originário não anula qualquer possibilidade de conhecimento, mas é o que propriamente se abre e deixa em aberto o próprio processo cognitivo, substituindo a indicação de uma causa determinada pela descrição de uma forma em mudança³⁹: assim, o mundo do sentido, em toda a sua complexidade, “dá-se” e não se pode exigir uma “explicação”, não se pode reconduzi-lo a uma origem causal precedente, porque qualquer tentativa com essa finalidade já pressupõe, em rigor, o mundo; resta-nos descrevê-lo nas suas múltiplas formas. Cassirer nunca fornece, na verdade, nem uma explicação causal nem uma definição preliminar da linguagem, do mito e do conhecimento, mas mostra o que estes, em determinados casos concretos, significam, já que é somente em cada caso concreto e na sua explicação “genética” que eles adquirem conteúdo⁴⁰. A unidade da “forma simbólica”, que Cassirer procura, não tem qualquer existência autônoma, mas só existe no múltiplo. Assim como o “arqui-fenômeno” goetheano, também a forma simbólica representa a unidade dinâmica interna de um processo que unifica diferentes modalidades de configuração do real, as

cfr. C. Sini, “Della progressione nell’infinito attraverso il finito”, in G. Giorello/A. Grieco (a cura di), *Goethe scienziato*, cit., pp. 51-70; F. Moiso, *Goethe tra arte e scienza*, cit., pp. 166-68.

³⁸ No debate de 1929, em Davos, com Heidegger, isto representa um ponto central de contraste: se Heidegger nega qualquer forma de transcendência, de infinitude para o homem, Cassirer, inversamente, defende a necessidade de definir um modo diferente de compreensão do infinito: “O infinito não é simplesmente determinado, de forma negativa, pelo finito. Ele tem o seu próprio significado. Mas ele não indica um reino que só pode ser alcançado depois de se ter lutado contra o mundo das coisas finitas. Em vez disso, ele é somente esta totalidade, o perfeito cumprimento do próprio finito” (E. Cassirer/M. Heidegger, “Davoser Disputationen”, cit., p. 286). Nesse sentido, a reflexão sobre o “arqui-fenômeno” pode ser lida como uma resposta ao imanentismo radical heideggeriano. Sobre a relação entre Cassirer e Heidegger, cfr. em particular os contributos em D. Kaegi/E. Rudolph, *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Meiner, Hamburg 2002.

³⁹ Cfr. ECW XXIV, pp. 446-61.

⁴⁰ Orth designa como “operativos” tais conceitos, cuja definição provém do uso (cfr. E.W. Orth, “Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen”, in Id., *Von der Erkenntnistheorie zur Kulturphilosophie*, cit., pp. 100-28). Cfr. também B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols*, cit., pp. 131-39.

quais são, por último, identificadas pelas relações específicas de articulação entre sentido e signo, ou seja, por uma determinada articulação do simbólico. As formas das quais Cassirer se ocupa, são designadas “simbólicas”, porque, apesar das suas diferenças, elas próprias são modificações da mesma dinâmica simbólica. A tarefa a que ele programaticamente se propõe é, de facto, a de tentar “encontrar um médium através do qual se objectiva cada forma, se realizam as fundamentais direcções do espírito, e através do qual, no entanto, todas as formas mantêm a sua natureza particular, o seu carácter específico”⁴¹ – em suma, tal médium é o símbolo.

2.3. A unidade originária da forma: a dinâmica simbólica

Com efeito, o símbolo é a identidade última que se manifesta em diferentes modalidades – mito, linguagem e conhecimento representam as suas especificações paradigmáticas. Se o símbolo é síntese de imanência do signo e transcendência do sentido, em cada forma simbólica e em cada função simbólica – expressiva, representativa e significativa – tal relação assume configurações peculiares. “Se agora – afirma Cassirer – considerarmos esta distinção geral [...] entre função expressiva, representativa e significativa, então, obtém-se, a partir dela, um plano de orientação ideal em que se pode, por assim dizer, indicar a posição de cada forma simbólica”⁴²: começa-se na identidade indiferente inerente ao mito e à sua função expressiva, em que o signo coincide com a própria coisa, passando pela dialéctica entre imanência e transcendência, específica da linguagem e da função representativa (o signo refere-se a algo diferente de si mesmo), para, finalmente, chegar a uma nova identidade na diferença, característica do conhecimento na sua função puramente

⁴¹ ECW XI, p. 14.

⁴² ECW XVII, p. 262.

significativa e na qual o signo veicula um sentido que ele próprio gera⁴³. Porém, tais determinações nunca aparecem de forma transparente – seria, portanto, um equívoco vê-las como momentos únicos de um processo histórico teleologicamente orientado⁴⁴ –, uma vez que, no seu desenvolvimento, cada forma simbólica se relaciona, de forma diferente, com estas funções fundamentais. Por outro lado, a realidade efectiva da mediação apresenta, para Cassirer, uma síntese constante e diferente entre todas estas formas e funções, consistindo, na verdade, “a autêntica, a concreta realidade do espírito [...] no facto de todos os seus diferentes momentos fundamentais serem articulados uns nos outros e crescerem uns nos outros, ou seja, são momentos concrecentes”⁴⁵. A filosofia das formas simbólicas, como “morfologia idealista”⁴⁶, tem, portanto, a tarefa de distinguir analiticamente, na “textura” do real, isto é, do simbólico, essas

⁴³ Para uma exposição resumida de tais funções, cfr. ECW XVII, pp. 253-82.

⁴⁴ Trata-se de um ponto particularmente delicado e objecto de intensa discussão, que coloca, por sua vez, em jogo a complexidade do pensamento de Cassirer: transmite a filosofia das formas simbólicas uma visão progressista da história de matriz hegeliana ou realiza, apenas, uma abordagem morfológico-estrutural de inspiração goetheana? Na verdade, o próprio Cassirer é, às vezes, ambíguo a este respeito. A ideia da superação do mito ou do primado histórico-espiritual do conhecimento científico como vértice de um processo que, a partir da substância, se desloca para a função, está presente no pensamento cassireriano; contudo, a ideia de que todas as formas simbólicas encetam uma dinâmica relacional afasta-nos de uma visão comteana da história – como uma evolução em estádios progressivos do percurso histórico – ou de qualquer forma de redução da complexidade da realidade a uma única direcção interpretativa – mítica, religiosa, metafísica, estética, científica, lógica, empírica, ou de qualquer outra natureza. A referência à processualidade não deve ser entendida num sentido histórico e concreto, mas, antes, na forma de um desenvolvimento genético ideal. Para uma leitura global do pensamento cassireriano que desenvolve essa aproximação, cfr. S.G. Lofts, *Ernst Cassirer. A “Repetition” of Modernity*, State University of New York Press, New York 2000; P. Bishop/R.H. Stephenson (eds.), *The Persistence of Myth as Symbolic Form*, Maney, Glasgow 2008.

⁴⁵ ECN I, p. 6.

⁴⁶ Assim define Cassirer a abordagem metamórfica goetheana em ECW V, pp. 159-73. Cfr. J.M. Krois, “Die Goethischen Elemente in Cassirers Philosophie”, in B. Naumann/B. Recki, *Cassirer und Goethe*, cit., pp. 157-72: “A filosofia das formas simbólicas representa simbolicamente um desenvolvimento ideal, mas não tem a pretensão de ser esta forma morfológica. Na verdade, estes processos, enquanto *energeia*, não podem ser fixados numa única representação. A filosofia de Cassirer mostra, de modo simbólico, a morfologia das formas simbólicas culturais concretas” (ivi, p. 171). Esta abordagem morfológica, descritiva e não explicativa, aproxima metodologicamente Cassirer, através da mediação goetheana, do Nietzsche de *A Gaia Ciência* e do Wittgenstein dos “jogos de linguagem”.

direções fundamentais⁴⁷, consciente, no entanto, de que se trata de uma separação – de um “um, dois, três”⁴⁸; a reunificação é, pois, o passo seguinte, e cabe à metafísica das formas simbólicas pensar a síntese, a unidade da própria dinâmica simbólica⁴⁹. Neste sentido, o real dá-se sempre no contínuo metamórfico de uma variação constante de formas em que se pode reconhecer os momentos constitutivos e representados pelas várias formas simbólicas, as quais, contudo, se encontram numa relação de interpenetração entre si: mito, linguagem e ciência intentam, constantemente, traçar o perfil de um mundo “concreto” e constituem, por assim dizer, no seu todo, o horizonte mais amplo das possíveis variações em que o próprio mundo aparece. Mito e ciência, ou seja, função expressiva e função puramente significativa – facticidade do signo puro e transparência do sentido puro –, tal como luz e sombra na teoria das cores de Goethe, representam, de facto, para Cassirer, esses limites, esses pólos opostos do simbólico e dos quais deriva a tensão que caracteriza o mundo da cultura, o mundo humano na sua totalidade: o “total desenvolvimento da cultura” ocorre, para Cassirer, entre os “dois extremos” do “mundo da expressão” e do “mundo do significado puro”⁵⁰. No contexto descrito por esta polaridade, todas as formas de realidade se inscrevem e adquirem o seu sentido e o seu valor veritativo. O

⁴⁷ Cfr., entre outros, ECW XXIII, p. 30: “A linguagem, o mito, a arte e a religião são parte deste universo [simbólico], são os fios que compõem o tecido simbólico, o emaranhado da experiência humana”. Sobre a metáfora têxtil em Cassirer, cfr. N. Janz, *Globus symbolicus*, cit., pp. 63-79.

⁴⁸ ECN I, p. 6. A referência é, também, neste caso, a Goethe, em particular a *Faust*, vv. 1918-26.

⁴⁹ Sobre a relação entre a filosofia e a metafísica das formas simbólicas, Cfr. C. Bonaldi, “L’unità della sintesi: origine e genesi nella metafísica di Cassirer”, *Anuario filosofico*, XXV (2009), pp. 347-63; S. Ullrich, *Symbolischer Idealismus. Selbstverständnis und Geltungsanspruch von Ernst Cassirers Metaphysik des Symbolischen*, Meiner, Hamburg 2010, pp. 119-201.

⁵⁰ ECW XVII, p. 180. Neste sentido, a arte representa o “equilíbrio ideal entre esses dois extremos” (ibidem). Sobre a controversa colocação e função da arte na filosofia das formas simbólicas, cfr., entre outros, M. Lauschke, *Ästhetik im Zeichen des Menschen. Die ästhetische Vorgeschichte der Symbolphilosophie Ernst Cassirers und die symbolische Form der Kunst*, Meiner, Hamburg 2007; J. Braga, *Die symbolische Prägnanz des Bildes. Zu einer Kritik des Bildbegriffs nach der Philosophie Ernst Cassirers*, Centaurus Verlag, Freiburg 2012.

simbólico, enquanto unidade sintética cada vez diferente entre signo e sentido, é, então, o verdadeiro arqui-fenómeno do mundo do sentido⁵¹, o idêntico que se mostra no diferente: da visão primitiva do mundo mítico à visão abstracta e científica, ambas, na sua autonomia, são sempre variações da mesma dinâmica simbólica unitária.

2.4. A dinâmica simbólica enquanto vida: a repetição do inescrutável

Esta dinâmica coincide, para Cassirer, com a noção de “vida do espírito”, isto é, um movimento formante e formado, que não precede nem transcende as suas manifestações e que nunca pode ser apreendido na sua imediaticidade; se é “visível”, é porque é sempre mediado pela forma. Em última análise, esta dinâmica é aquilo que representa, propriamente, a ideia de “arqui-fenómeno”.

A realidade fundamental, o arqui-fenómeno, no sentido de Goethe – assim escreve Cassirer –, “deve ser qualificado pelo termo 'vida'. Este fenómeno é acessível a todos, mas é inconcebível na medida em que não permite qualquer definição, qualquer explicação teórica abstracta. Não podemos explicá-lo, se se entender por explicação a redução de um elemento desconhecido a algo conhecido. [...] Vida, realidade, ser, existência são nomes que designam o mesmo e único facto fundamental. Estes termos não descrevem algo fixo, rígido, substancial, mas devem ser entendidos como nomes de um processo”⁵².

A vida não é, contudo, um fluxo indistinto, mas é o constante “devir da forma”⁵³, um devir que é uma transformação

⁵¹ Cfr. C. Bonaldi, “L'unità della sintesi: origine e genesi nella metafisica di Cassirer”, cit.

⁵² SMC, pp. 193-94. Sobre o conceito de vida em Cassirer, cfr. Ch. Möckel, *Das Urphänomen des Lebens. Ernst Cassirers Lebensbegriff*, Meiner, Hamburg 2005; R.L. Fetz/S. Ullrich (Hrsg.), *Lebendige Form. Zur Metaphysik des Symbolischen in Ernst Cassirers „Nachgelassenen Manuskripten und Texten“*, Meiner, Hamburg 2008.

⁵³ O movimento originário da vida espiritual coincide, portanto, em Cassirer, com a noção de “expressão simbólica”, que, longe de ser reduzida a uma função específica (isto é, isolada relativamente às funções de

das formas e que se dá a ver apenas no processo metamórfico em que as configurações singulares repousam: assim concebida, a unidade originária não reduz a complexidade do dado, mas “vive” nas diferentes nuances do fenómeno. Ela é transcendente em relação a cada fenómeno individual; porém, não existe como uma substância independente deste; está, antes, presente em cada manifestação: logo, entre imanência e transcendência, instaura-se uma relação verdadeiramente simbólica, através da qual cada individual imanente “representa” (isto é, re-apresenta) o transcendente, o “inescrutável”.

Precisamente porque a unidade originária não consiste nem num elemento comum à totalidade dos fenómenos, no sentido de um carácter essencial que constituiria a sua qualificação ontológica, nem num ponto originário do qual tudo brotaria, mas sim de uma dinâmica interna de transformação em que as diferentes configurações simbólicas – sínteses de signo e sentido – se mostram, o simbólico, como “arqui-fenómeno” do mundo do sentido e, similarmente, à “planta originária”, nunca pode ser objectivado, isto é, reconduzido à imediaticidade estática de uma figuração específica; apenas pode ser apreendido na sua “tradução”, ou seja, observado a partir da sua repetição:

“aquela unidade que nomeia a unidade do pensamento simbólico e das representações simbólicas não pode ser abstraída das suas diversas manifestações, não pode ser concebida como um ser singular, autónomo, isolado, mas é a condição de todos os processos de construção do espírito, uma força que permeia todas as nossas operações e a energia espiritual”⁵⁴.

O seu ser, portanto, pode ser compreendido apenas no processo. E, no entanto, dado que o simbólico inclui todo o

representação e significação), indica a dimensão total de qualquer produção simbólica (cfr. ECW XVI, p. 78: através do conceito de forma simbólica “se trata de assinalar a expressão simbólica, ou seja, a expressão de um elemento ‘espiritual’ por meio de ‘signos’ ou ‘imagens’ sensíveis, no seu sentido mais amplo”).

⁵⁴ E. Cassirer, “Critical Idealism as a Philosophy of Culture”, in SMC, pp. 64-91, aqui p. 71.

horizonte de sentido, tal “visão” unitária não pode ser realizada a partir de um ponto de observação exterior, porque é só através da “repetição” inscrita num gesto específico que essa dinâmica se torna compreensível; gesto esse através do qual a infinita variedade do real é considerada como variação de um idêntico: apenas neste ponto, no acto frequentemente “repetido”⁵⁵ do puro configurar, do acto de “dar forma”, é que se apreende a unidade metafísica das formas simbólicas, ou seja, do universo simbólico. O acto originário, que, renovadamente, constitui o processo simbólico, corresponde a um último nível, ao “olhar que lançamos sobre o mundo, por assim dizer, ao abrir de olhos”, à “luz e ao caminho”⁵⁶: na tríade de “arqui-fenómenos” *eu-agir-obra*, ou *eu-tu-es* – que Cassirer obtém, uma vez mais, de Goethe – resume-se o movimento do simbólico como constante conversão da dinâmica unitária da vida – a mónada girando em torno de si mesma – em um agir – que o “tu”, enquanto sentido último, precede a subjectividade que acabará por constituir – que é condensado na “obra” – isto é, o “es”, como *forma formata*, como significante universal, já sempre dado⁵⁷. Neste contexto, não se trata de descrever a fenomenalidade, mas de apresentar as “fontes” de toda a realidade, o entrelaçamento que constitui o evento “originário” e o qual “abre”, revela, torna manifesto o real. Nenhum dos três fenómenos originários pode esgotar o evento, já que ele é realizado apenas na correlação entre todos os seus momentos. Apreender isso significa atingir um “saber” que já corresponde a um “fazer”, que, por sua vez, redundando em um “saber” – um acto que revela um conhecimento que nada mais mostra, um acto que se releva a si

⁵⁵ Para Cassirer, a repetição coincide, de facto, com aquele “acto fundamental do reencontrar”, através do qual apenas pode emergir a noção de identidade, em todas as suas formas (cfr. ECW XIII, p. 127). A função da “repetição” é ligada à da “re-presentação”, que é, na esfera primária do simbólico, síntese de presença e representação. Cfr. também Goethe, *Wiederfinden*, WA I, 6, pp. 188-98.

⁵⁶ As citações são retiradas de ECN I, pp. 132-33.

⁵⁷ Cfr. ECN I, pp. 113-98. Para uma análise sobre esta tríade conceptual, G. Raio, *L'io, il tu e l'Es. Saggio sulla Metafisica delle forme simboliche di Cassirer*, Quodlibet, Macerata 2005; S. Ullrich, *Symbolischer Idealismus*, cit., pp. 75-88, 210-28; C. Bonaldi, “L'unità della sintesi”, cit., pp. 359-61.

mesmo como o idêntico, como o “arqui-fenómeno”: “a *verdade objectiva* suprema que é revelada ao espírito é, em última instância, a forma do seu próprio *agir*”⁵⁸. Quer dizer, o saber último, a verdade, é um conhecimento prático, é a dinâmica simbólica como horizonte mais amplo de produção de sentido e na qual o mundo aparece não na sua consistência ontológica, mas, antes, como pura relação⁵⁹.

3. A “forma interna” do sentido como dinâmica simbólica: o acto de “dar forma” como repetição da origem

3.1. A *poiesis*: repetição da origem e visão do arqui-fenómeno

A unidade do simbólico, apreendida sempre na sua actualização, não é nem conceptual nem prática, não corresponde, adequadamente, nem à *theoria* nem à *praxis*, mas assume a forma de um acto, um “agir”, que, na forma da *poiesis* – onde o conhecimento e a acção estão intimamente ligados –, precede qualquer distinção entre teoria e prática, porque é a raiz de ambos⁶⁰: entre a pura contemplação da forma sem a acção e o puro agir sem a forma, entre Epimeteu e Prometeu, Cassirer, interpretando a “Pandora” goetheana, vê a primazia de um “fazer” que não procura o efeito imediato, mas é, antes, uma reflexão sobre a obra e, ao mesmo tempo, a sua realização; isto significa que “o ideal se preenche na produção e transformação da

⁵⁸ ECW XI, pp. 45-46, o itálico é meu.

⁵⁹ Cfr. E. Cassirer, “Formen und Formwandlungen des philosophischen Wahrheitsbegriffs” [1929], in ECW 17, pp. 342-59. Sobre o conceito cassireriano de verdade, cfr. J.M. Krois, *Cassirer*, cit., pp. 106-41, esp. pp. 134-41.

⁶⁰ Cassirer vê em Sócrates a primeira expressão de um tal “agir” (cfr. ECN I, pp. 127-29, 187-91, 194-95). Sobre o “aspecto poiético da simbolização”, cfr. O. Schwemmer, *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*, Akademie Verlag, Berlin 1997, pp. 21-68; B. Naumann, *Philosophie und Poetik des Symbols*, cit., pp. 9-20.

realidade”⁶¹. Trata-se de corresponder à dinâmica simbólica unitária – coincidente com Pandora, que, “provida de todos os talentos, tudo pode oferecer”⁶² – que se dá a ver no fenómeno, nomeadamente sob *forma formata*, mas não através de um acto voluntário intrinsecamente subjectivo. Porque o sujeito, assim como o mundo, é apenas constituído dentro da ordem do simbólico e desta recebe o seu sentido⁶³. Não se trata, pois, de reproduzir, no conhecimento, uma realidade já pressuposta, mas de apreendê-la no seu aparecer. Em rigor, o “verdadeiro conceito de realidade não se deixa reduzir à mera forma abstracta do ser, mas põe em evidência a variedade e a riqueza das formas da vida espiritual, mas de uma vida espiritual em que é inscrita a sua necessidade interior e, com isso, a sua própria objectividade”⁶⁴.

Dominar, nesta “visão” (que é um “fazer ver”⁶⁵ activo), as diferentes formas de sentido, sem atribuir, prejudicialmente, a nenhuma delas um primado, e mostrar as suas especificidades e as suas correlações estruturais, são tarefas que Cassirer atribui à filosofia: esta deve encontrar

“um ponto de observação que se posicione sobre todas estas formas e que, no entanto, não se mantenha, simplesmente, além delas mesmas, um ponto de observação que permita abraçar com um golpe de vista o seu conjunto e que, contudo, não tente tornar visível com esse golpe de vista outra coisa que não a relação

⁶¹ Cfr. a interpretação que Cassirer propõe do drama goetheano “Pandora”, em ECW IX, pp. 243-67; aqui p. 262. Cfr., sobre isso, J.M. Krois, *Cassirer*, cit., pp. 177-79; G. Peters, “Prometheus und die ‘Tragödie der Kultur’. Goethe – Simmel – Cassirer”, in B. Naumann/B. Recki, *Cassirer und Goethe*, cit., pp. 113-36, esp. pp. 121-26. Sobre o conceito de “obra”, cfr. O. Schwemmer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 197-219.

⁶² ECW IX, p. 246.

⁶³ “O Eu não só imprime sobre os objectos a sua própria forma, que lhe é dada desde o início, como também encontra e conquista esta forma somente na totalidade das acções que desenvolve sobre os objectos e que desses mesmos objectos recebe de volta” (ECW XII, p. 235).

⁶⁴ ECW XI, p. 46.

⁶⁵ Escreve Goethe: “O importante é a visão do diferente enquanto idêntico; o que é mais comum é a acção, a recomposição activa de coisas divididas até que alcancem a identidade” (MuR § 1.137); “Teoria e experiência/fenómeno encontram-se em constante conflito. Cada reunificação na reflexão é ilusão; apenas na acção podem ser unificados” (MuR, § 1.231).

puramente imanente que todas essas formas têm entre si e não a relação que elas têm com um ser ou princípio exterior transcendente”⁶⁶.

Contra qualquer tipo de reducionismo, a intenção cassireriana se apoia na “tentativa de uma visão global de todos os meios e formas através dos quais a realidade em geral se dá à nossa configuração como totalidade significativa, como 'cosmos' espiritual”⁶⁷. Isto significa apreender o mundo do sentido, o universo simbólico, na sua unidade, nomeadamente através do “arqui-fenómeno” que é já o símbolo na sua dupla acepção: dinâmica e factual, transcendente e imanente, subjectiva e objectiva.

Não se trata nem de entrar no fluxo caótico do contínuo vital, como pretendia a *Lebensphilosophie*, nem de repousar numa forma fixa e eterna, mas sim de compreender o contínuo “devir da forma”⁶⁸, no qual vida e forma estão intimamente correlacionadas. Separar estes dois aspectos implicaria, também, destruir o fenómeno da manifestação simbólica do sentido, que, enquanto “arqui-fenómeno”, se constitui na relação recíproca entre os dois momentos – “o simbólico é tanto imanente quanto transcendente”⁶⁹. Aqui, o essencial é a relação dinâmica, o facto de que, para ser apreendido, cada dado é já sempre simbolicamente “pregnante”⁷⁰.

⁶⁶ ECW XI, p. 12.

⁶⁷ ECW IX, p. 304. Sobre o lugar da filosofia no quadro programático das formas simbólicas, cfr. ECN I, pp. 264-65; ECW XI, pp. 11-15. Sobre o tema, com uma ampla reflexão crítica, cfr. O. Schwemmer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 62-68; S. Ullrich, *Symbolischer Idealismus*, cit., pp. 2-44.

⁶⁸ O “devir da forma” (*Werden zur Form*) – fórmula com que Cassirer retoma a *genesis eis ousian* do *Filebo* platónico (*Filebo*, 26d8) – indica a génese constante da forma (cfr. ECN I, p. 15). Cfr. também ECW XVIII, pp. 430-31, onde a análoga expressão platónica do “devir do ser” (*Werden zum Sein*) é acoplada à própria metamorfose goetheana.

⁶⁹ ECW XIII, p. 444.

⁷⁰ Sobre a noção de “pregnância simbólica”, que significa “a maneira pela qual uma experiência vivida pela percepção, enquanto experiência sensível (*sinnliches Erlebnis*), incorpora em si um determinado 'sentido' (*Sinn*) não intuitivo e imediatamente o expressa em termos concretos”, cfr. ECW XIII, pp. 218-33, aqui p.

Tudo é símbolo, mas, ao mesmo tempo, o símbolo deixa de poder ser reduzido a uma única especificação. Na esfera do sentido – que, para Cassirer, traça o limite extremo do cognoscível –, tudo é variação do idêntico que é o símbolo; símbolo que, tal como o arqui-fenómeno, se mostra apenas na multiplicidade das suas formas. Deste modo, a dinâmica simbólica é a condição de possibilidade do real, tal como a planta originária era a condição para a infinita variedade de configurações vegetais: esta visão, de um ponto de vista conceptual, está próxima do espírito do transcendentalismo kantiano – e até mesmo Goethe o reconhece, principalmente no que à sua análise da metamorfose das plantas diz respeito –, mas, ainda assim, não se pode deixar de destacar a expansão do transcendental imposta por Cassirer. Compreender o mundo do sentido, através, por exemplo, das formas simbólicas do mito, linguagem e conhecimento, é uma ampla redefinição do transcendental⁷¹.

3.2. A “libertação” do dado no ritmo do simbólico: a filosofia e a investigação da origem

Aprender a “forma interna” do sentido na sua dimensão mais universal, significa, portanto, “repetir” o acto originário mais abstracto e, simultaneamente, mais concreto e que consiste em “lançar um olhar” sobre o mundo, ou seja, aplicar um ponto de viragem que duplica a vida na forma, o imediato no mediado, todos concebidos como expressão do particular e do universal. Não se trata de superar a mediação para alcançar o “paraíso da imediaticidade”⁷², mas – para recorrer às palavras de Goethe – de descer ao “reino das mães” e ascender novamente à luz, de

231. Sobre a importância deste conceito, cfr. J.M. Krois, *Cassirer*, cit., pp. 52-56, 108-09; O. Schwemmer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 69-125.

⁷¹ Sobre a superação do transcendentalismo, que a noção de “arqui-fenómeno” parece implicar, cfr. J.M. Krois, “Cassirer, Neo-Kantianism and Metaphysics”, *Il cannocchiale*, 1-2 (1991), pp. 151-68.

⁷² ECW XI, p. 49.

“repetir” o ritmo, a vida do simbólico⁷³, que se qualifica na oscilação entre o universal e o particular, entre o idêntico e o diferente, entre a *forma formans* e a *forma formata*. No processo de “dar forma”, a própria forma é sempre fixada e superada; e, tal superação, corresponde a uma nova fixação, faz parte de uma constante formação e transformação metamórfica do idêntico no diferente. Esta é a única possibilidade de preservar a ideia de origem, uma vez que, para Cassirer, pressupor a contingência do todo, é a única maneira de apreender o absoluto. “A tarefa da filosofia sistemática [...] – escreve Cassirer – é a de libertar a imagem do mundo de qualquer unilateralidade. Ela deve incluir a totalidade das formas simbólicas [...] e atribuir a cada uma a sua posição estável nessa totalidade”⁷⁴ – tarefa nunca definitiva, mas sempre renovada, tal como é formulada por Cassirer quando define a *Filosofia das formas simbólicas* não como “um fim, mas sim como um início”⁷⁵. Todavia, a compreensão desta “necessidade relativa” de todas as formas representa o correcto enfoque para atingir a “única possível libertação ideal das restrições do simbólico”⁷⁶.

Este carácter “libertador” (representado pela figura de Goethe⁷⁷) face a qualquer tipo de dogmatismo, a qualquer tipo de

⁷³ Neste sentido, Cassirer compreende o “arqui-fenómeno” goetheano “como fenómeno vital, como lei e ritmo da totalidade concreta da natureza” (ECW IX, p. 284). Para a noção de “ritmo de vida”, cfr. também FL, §739: “Separar o que está unido e unir o que está separado, faz parte da vida da natureza. É a eterna sistole e diástole, a eterna *synkrisis* e *diakrisis*, o inspirar e expirar do mundo em que vivemos, agimos e somos”. A este respeito cfr. ECW VII, p. 256; IX, pp. 154, 284, 369; XIII, p. 361; XVIII, p. 433; XXIV, pp. 275, 368.

⁷⁴ ECW X. *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie. Erkenntnistheoretische Betrachtungen* [1921], pp. 113-14. Cfr. também ECN I, p. 265: “Não podemos superá-la [a força do simbólico] deitando fora o invólucro das formas simbólicas e olhando de frente para o 'absoluto', mas apenas compreendendo cada símbolo na sua esfera e reconhecendo-o como limitado e condicionado por um outro”.

⁷⁵ E. Cassirer, “Zur Logik des Symbolbegriffs” [1938], in ECW XXII. *Aufsätze und kleine Schriften (1936-1940)*, pp. 112-39, aqui p. 139.

⁷⁶ ECN I, p. 265.

⁷⁷ Cfr. ECW VII, pp. 181, 194, 272; XVIII, p. 381; “Goethes geistige Leistung”, in ECN XI: “Quem, na obra goetheana, não experienciou esta libertação interior [...], pode conhecer muito de e sobre Goethe – mas não apreendeu o melhor dele”. Cfr. J.M. Krois, “Die Goethischen Elemente in Cassirers Philosophie”, cit., p. 172:

profundidade metafísica que reclame para si a verdade, manifestasse, nesta investigação sobre a origem, sob a forma do “arqui-fenómeno”. A sua unidade não é nem desconsiderada nem entendida como subsistindo sobre o dado – logo, o dado não é qualificado como mera aparência –, mas é antes vista como “reflectida” na superfície do real e é, a este nível, que deve ser procurada – “no reflexo colorido temos a vida”⁷⁸, assim escreve Goethe. A origem, a unidade última (ou primeira), não se dá além da multiplicidade nem tão-pouco é redutível a qualquer dado que desta sobrevém, mas, para apreendê-la, é necessário “renunciar” a qualquer reivindicação de posse face a ela mesma⁷⁹, porque ela somente se dá na mudança das suas representações, no processo – potencialmente infinito – das suas transformações, das suas “repetidas manifestações”⁸⁰. A tentativa de apreender a unidade dinâmica de transcendência e imanência específica de cada “forma simbólica” e do simbólico enquanto tal, é a verdadeira tradução cassireriana da investigação goetheana sobre o “arqui-fenómeno”. Para Cassirer, “o objectivo da filosofia não consiste em pôr de lado todas essas criações, mas, inversamente, de compreendê-las e torná-las conscientes no seu princípio criativo fundamental”⁸¹, de considerar cada forma como *Bildung*, como forma em formação e não como *Gestalt*, como forma rígida e isolada⁸²: esta é a única

o objectivo da filosofia cassireriana seria “dar forma filosófica ao sentimento de libertação reclamado pela obra de Goethe”.

⁷⁸ J.W. Goethe, *Faust*, v. 4727.

⁷⁹ Cfr. ECW XVIII, p. 370: “Qualquer afirmação sobre Goethe só pode ser encontrada sob o signo da renúncia. Renunciamos à determinação da unidade última e da totalidade vivida; limitamo-nos a identificar cada momento singular que tem uma representação mediada, que se expressa em símbolos e metáforas”: da mesma forma, goetheanamente falando, também a unidade da vida espiritual só pode ser mostrada através da mediação; a sua apreensão implica a “renúncia” de a poder possuir. Sobre a noção goetheana de “renúncia”, cfr. também ECW IX, p. 264; XVIII, pp. 137-41.

⁸⁰ Cfr. J.W. Goethe, *Wiederholte Spiegelungen* (1823), in WA I, 42, 2, pp. 56-57. A este respeito, cfr. ECW XXIV, pp. 274-76; XVIII, p. 130. No que à relação entre este pressuposto e a filosofia cassireriana diz respeito, cfr. B. Naumann, “Umschreibungen des Symbolischen. Ernst Cassirers Goethe”, in B. Naumann/B. Recki (hrsg.), *Cassirer und Goethe*, cit., pp. 1-23, esp. 16-18.

⁸¹ ECW XI, p. 49.

maneira de conceber a “morfologia” do simbólico, o “sistema complexo” de “relações puras”. Não se trata de “explicar”, mas de “mostrar”, de “dar a ver” cada singularidade, cada “fragmento de sentido singular, enquanto símbolo na acepção goetheana”, como “revelação viva e imediata da totalidade”⁸³: torna-se necessário mostrar, “face à multiplicidade das manifestações do espírito, a unidade da sua essência”⁸⁴. Este é o objectivo último, metafísico, da própria investigação filosófica cassireriana como ideal regulador do processo cultural como um todo, no sentido de um movimento de “auto-libertação”⁸⁵ da superstição no dado. Cada dado imediato já é mediação, cada fenómeno já é teoria, cada substância já é função, cada impressão já é expressão, e, contudo, tal não pode ser simplesmente afirmado e ser válido uma vez por todas, mas antes deve ser analisado e reinterpretado, sempre de acordo com o aparecimento de novas formas de configuração, através das quais apenas a unidade (o “arqui-fenómeno”, o insondável, a “actividade configuradora”, a origem) se revela e, ao mesmo tempo, esconde – sempre idêntica e sempre diferente.

⁸² Sobre esta distinção, cfr. MP, p. 43.

⁸³ E. Cassirer, “Vorarb. z. Symbolischen Formen”, p. 5 in *Beinecke Nachlass*, Konvolut 104, cit. in J.M. Krois, “Urwoorte: Cassirer als Goethe-Interpret”, cit., p. 307.

⁸⁴ ECW XI, p. 49.

⁸⁵ “Na cultura, entendida como um todo, pode-se observar o processo de uma progressiva auto-libertação do homem” (ECW XXIII, p. 244); cfr. também E. Cassirer, “Die Tragödie der Kultur”, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien* [1942], in ECW XXIV, pp. 462-86. Sobre o tema ético em Cassirer, cfr. J. Habermas, “Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung. Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg”, in D. Frede/R. Schmücker (hrsg.), *Ernst Cassirers Werk und Wirkung. Kultur und Philosophie*, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, Darmstadt 1997, pp. 79-104; O. Schwemmer, *Ernst Cassirer*, cit., pp. 127-95, B. Recki, *Kultur als Praxis. Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Akademie Verlag, Berlin 2004, esp. pp. 151-71.

6

Será que a linguagem determina a cultura? As posições de Humboldt e Cassirer em torno desta questão

Bernhard Josef Sylla

1. Notas preliminares

Pretendo debruçar-me neste artigo sobre a questão geral da influência da linguagem sobre a cultura, partindo de uma interpretação da obra de Wilhelm von Humboldt.

Basta considerar os títulos de várias obras humboldtianas sobre a linguagem¹ para entender que a questão da influência da linguagem sobre o desenvolvimento do espírito, da literatura, das ideias e da humanidade em geral estava no centro das preocupações de Humboldt. Sabendo da notória vaguidade com a

¹ Cf. “Ueber den Einfluss des verschiedenen Charakters der Sprachen auf Literatur und Geistesbildung” (Humboldt 1996, 26-30); “Ueber das Entstehen der grammatischen Formen, und ihren Einfluss auf die Ideenentwicklung” (*ibid.*, 31-63), “Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts” (*ibid.*, 368-756).

qual Humboldt usava termos técnicos, poder-se-á, sem distorcer as intenções humboldtianas, reunir as variantes terminológicas sob o termo genérico de cultura, uma vez que este último também faz parte do leque das variantes usadas por Humboldt². Posto então que a linguagem exerce uma influência sobre a cultura, convém esclarecer primeiro o conceito de linguagem em Humboldt.

2.As quatro definições da essência da linguagem em Humboldt

Humboldt apresentou quatro definições muito diferentes da essência da linguagem, com uma peculiaridade assaz interessante: cada uma das quatro definições é formulada *apodicticamente*, de tal forma que as quatro definições se excluem reciprocamente, ou seja, cada uma delas reclama o direito de ser a *única* definição essencial. Humboldt não dissolve esta aporia discursivamente, confrontando o leitor da sua obra com uma dialética insuperada e textualmente encenada, como se não quisesse tirar a nenhuma das definições o seu '*label* de distinção'. Daí que pareça lícito ver na conceção de Humboldt uma versão holística da Filosofia da Linguagem que nos fornece algo como um prisma de posições muito heterogêneas e até contraditórias sobre a linguagem que ainda assim, pela sua diversidade, se completam mutuamente.

Para elucidar o carácter específico de cada uma das definições, usarei os célebres termos de *langue*, *parole* e *langage* de Saussure sem pretender com isso que os termos devam ser entendidos num sentido estritamente saussuriano. Passo então à apresentação das quatro definições humboldtianas da essência da linguagem:

² Cf., a título de exemplo, as passagens pp. 368, 377, 384 em "Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaus und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts" (Humboldt 1996, 368-756).

- (1) A linguagem é essencialmente linguagem humana e universal (*langage* no sentido universal),
- ou enquanto língua una, *characteristica universalis, hyperlangue,*
 - ou enquanto competência linguística universal do homem.
- O traço que se destaca nesta definição é o da universalidade.³
- (2) A essência da linguagem encontra-se nas línguas particulares, portanto nas *langues* enquanto línguas maternas, cujas estruturas, ou seja, cujas respetivas formas interiores determinam o pensamento, a fala individual e o agir dos seus falantes. A língua materna é um poder (= *Macht*) que se impõe aos seus falantes.⁴
- (3) A essência da linguagem está no uso da língua, na *parole*, que, em caso ideal, possui a força de mudar e até transformar o sistema da *langue*. Nesse caso específico, a *parole* exerce uma influência ‘violenta’ (= *Gewalt*), usurpativa e renovadora sobre a *langue*.⁵

³ “Se bem que eu fale, no meu discurso, sempre de línguas diversas, (...) cumpre-me alertar para o facto de que a linguagem, no fundo e essencialmente, é somente Uma única, tratando-se apenas e exclusivamente desta Única Linguagem Humana que se manifesta de forma diferente nas múltiplas línguas do mundo.” (Humboldt 1996, 144 [a tradução desta e as das citações seguintes da obra de Humboldt são da minha autoria, e os respetivos destaques são da minha responsabilidade]). Cf. também o seguinte passo: “O estudo das línguas deveria ser precedido pelo estudo do Homem, sendo de grande importância para o conhecimento da sua competência linguística, i.e. a competência linguística universal, a análise dos vários tipos de influências mútuas das manifestações diversas desta competência linguística universal (que não são outra coisa a não ser as línguas diversas).” (Humboldt 1996, 297).

⁴ “O homem vive com os objetos sobretudo, ou seja (visto que sensações e agir dependem das nossas representações) exclusivamente da maneira como a sua língua lhos apresenta.” (Humboldt 1996, 224s.).

⁵ “A linguagem, considerada na sua verdadeira essência, é sempre e em cada momento algo efêmero. Ela mesma não é nenhuma obra (ergon), mas antes uma atividade (energeia). A sua verdadeira definição não pode ser senão uma definição genética. A linguagem é, pois, o trabalho eternamente retomado do espírito de fazer o som articulado capaz de exprimir o pensamento. Tomado num sentido imediato e estrito, é a definição de cada ato de falar; contudo, no fundo e verdadeiramente, é apenas a totalidade destes atos de falar que constitui a linguagem.” (Humboldt 1996, 418). “A modificação da linguagem efetuada por cada indivíduo mostra-nos o poder individual [*Gewalt*] do homem sobre a língua, tal como nos tínhamos debruçado antes sobre o poder [*Macht*] da língua sobre o homem. O poder da língua poderá ser descrito como influência fisiológica (se se permitir a aplicação deste termo no domínio do espírito), enquanto o poder do indivíduo é uma influência dinâmica. A influência da língua é exercida através da sua regularidade e das suas leis, e a influência reativa do indivíduo devido ao princípio da liberdade.” (*ibid.*, 229). “Haverá,

(4) A linguagem é essencialmente diálogo. Se não houvesse diálogo, se não houvesse nenhum outro sujeito que me respondesse, não haveria linguagem nenhuma (nem razão). Apenas a espontaneidade de uma resposta livre de um outro sujeito garante, afirma e constrói a objetividade e a subjetividade. A linguagem nasce do diálogo entre sujeitos autônomos. O traço essencial desta definição é a intersubjetividade.⁶

3. Utilidade heurística das quatro definições da linguagem

Qual é então a utilidade destas quatro definições da linguagem, nomeadamente no âmbito do tema que me propus abordar, i.e. a tese que a linguagem determina a cultura. Gostaria de lançar aqui duas teses que tentei fundamentar já em vários outros estudos:

Tese 1:

- Penso que é possível encarar muitas das versões da Filosofia da Linguagem continental e algumas da Filosofia da Linguagem pós-analítica como desenvolvimentos de, respetivamente, **uma das**

decerto, e nomeadamente em períodos médios da formação das línguas, a possibilidade de aplicar formas fónicas já existentes de uma maneira diferente e correspondente às finalidades intrínsecas das próprias línguas. Um povo, seja por inspiração interior, seja pela influência de circunstâncias favoráveis, poderia dar à sua própria língua uma forma de tal maneira diferente que a própria língua se converteria em outra.” (*ibid.*, 457).

⁶ “Reside, no entanto, na natureza originária da linguagem um dualismo essencial e indispensável, de modo que a fala somente é possível quando um dirige a palavra ao outro e quando este responde. Não apenas o falar, mas já antes o pensar é acompanhado, essencialmente, pela propensão de se associar aos outros, aspirando o homem, não apenas nas suas relações corporais e sentimentais, mas também no que diz respeito ao mero pensar, a um Tu que responde e corresponde ao seu Eu. Um conceito apenas alcançará a sua determinação clara e a sua certeza se perpassar o pensamento hábil do Outro, voltando assim, com mais brilho, à sua origem. Cria-se um conceito ao retirá-lo da massa movente das representações, colocando-o em frente do sujeito e fazer dele um objeto. A objetividade, no entanto, aparece na sua forma mais perfeita se esta separação não se realizar apenas no próprio sujeito, mas antes se o sujeito representador ver o pensado realmente lá fora, algo que somente se torna possível num outro ser que, tal como o próprio sujeito, representa e pensa. No entanto, entre dois sujeitos que pensam, ou seja entre duas potências de pensar não há outra mediadora a não ser a linguagem.” (Humboldt 1996, 138s.).

quatro definições da essência da linguagem fornecidas por Humboldt, sem que isso fosse, em cada caso, a intenção explicitamente declarada do respetivo autor desse desenvolvimento.

Tese 2:

- Penso que o favorecimento de uma das quatro definições se traduz não apenas na formação de paradigmas bastante divergentes das Teorias da Linguagem, mas também na formação de paradigmas diferentes de **conceções culturais**. Com Humboldt poder-se-á, até mesmo, supor que as respetivas conceções culturais se formam em dependência da escolha do paradigma linguístico favorecido.

3.1 Aplicação no âmbito das teorias da linguagem

Dando alguns exemplos explicativos para a primeira tese,

- o enfoque filosófico na *hyperlangue* corresponde, de modo geral, a uma teoria que tende a identificar o fator mais importante da linguagem ou com a razão humana, enquanto *organon* universal do pensamento (e.g. Husserl, Hönigswald ou o Humboldt kantiano), ou com um *logos*/espírito supra-individual (e.g. Cassirer) ou com a competência linguística universal (e.g. Chomsky).
- O enfoque nas *langues* particulares corresponde a teorias que partem do princípio que a estrutura de uma respetiva língua materna determina o modo de pensar e de agir dos seus falantes (e.g. Whorf, Weisgerber).
- O enfoque na *dialogicidade* parte do princípio que a linguagem, enquanto nexos de atos de fala, se prende, em última instância, ao debate e ao diálogo, ou seja, usando as palavras de Habermas, à negociação racional sobre as

verdadeiras pretensões de validade levantadas por cada locutor em atos de fala (e.g. Habermas, Apel).

- O enfoque na *parole* ‘violenta’ ou revolucionária parte do princípio que a *langue*, ou seja a linguagem enquanto língua, estrutura ou sistema, pode ser modificada, transformada e até revolucionada mediante usos estético-criativos da linguagem. Estes usos heterodoxos não apenas revolucionariam as normas do sistema *langue*, mas estariam, para além disso, na origem de alargamentos e mudanças do horizonte da interpretação humana do mundo (e.g. Heidegger, Rorty, Ricœur, Goodman, Barthes, Eco, Josef Simon, alusões também em Blumenberg).

O seguinte esquema apresenta algumas características metódicas e hermenêuticas destes quatro paradigmas.

Os quatro paradigmas da Filosofia da Linguagem (continental)

	Orientação metódica	Enfoque hermenêutico
Filosofia do <i>langage</i> ou da <i>hyperlangue</i> (Husserl, Hönigswald, Cassirer, Chomsky)	Orientação no sistema (universal) Problematização da transcendentalidade	Descoberta do universal
Filosofia da <i>langue</i> (Whorf, Weisgerber)	Orientação no sistema particular Método estruturalista	Interpretação de estruturas Comparatística universal
Filosofia da <i>dialogicidade</i> (Habermas, Apel)	Método pragmático Com fundamentação sistemática	Interpretação, justificação e esclarecimento de pretensões de validade
Filosofia da <i>parole</i> ‘violenta’ (Heidegger, Rorty, Goodman, Ricœur, Eco, Barthes)	Evocação de valores e procedimentos estéticos	Hermenêutica poética ou ‘poiética’ Hermenêutica ‘metaforológica’

Não é intenção minha mostrar aqui sistematicamente a utilidade deste esquema para a interpretação de muitas das teorias

filosóficas da linguagem. Pretendo apenas chamar a atenção para dois aspetos interessantes.

Relativamente às teorias que se enquadraram habitualmente na tradição da Filosofia da Linguagem continental, verifica-se uma característica comum: todas elas favorecem claramente um dos quatro paradigmas mencionados, sem, no entanto, assentar nele de forma exclusiva. Muito antes, procuram apoiar-se em mais um dos quatro paradigmas. Darei, muito resumidamente, quatro exemplos:

Autor	Paradigma favorecido	Paradigma auxiliar
Cassirer	<i>Hyperlangue:</i> O pensamento humano é determinado linguisticamente. Esta determinação desenvolve-se e realiza-se historicamente. A história deste desenvolvimento terminará na construção do reino do <i>logos</i> universal.	<i>Langue:</i> As diversas línguas maternas determinam o pensamento dos seus falantes, mas apenas na fase média do desenvolvimento do <i>logos</i> , tratando-se portanto de um fator a longo prazo superável.
Whorf	<i>Langue:</i> As diversas línguas maternas determinam o pensamento e o agir dos seus falantes.	<i>Hyperlangue:</i> Aspira-se à construção de um conhecimento de todas as estruturas (particulares) do pensamento humano, através do trabalho da Linguística Comparativa.
Habermas	<i>Dialogicidade:</i> Questões universais de validade (verdade, correção, sinceridade) negociam-se mediante diálogos orientados na racionalidade justificadora.	<i>Langue:</i> Mesmo assim, existe um horizonte dificilmente analisável que é o <i>background</i> das nossas convicções e verdades à partida aceites porque impostas pelo <i>apriori</i> da língua materna.
Heidegger	<i>Parole 'violenta':</i> É urgente libertar-se do predomínio da 'História da Metafísica', ao revolucionar a nossa fala. A fala revolucionária (o dizer, a 'saga') tem de e deve destruir a língua enquanto norma e sistema.	<i>Langue:</i> As línguas maternas transportam e inculcam modos de pensar. São elas as agentes da tradição (e responsáveis pelo declínio da 'História da Metafísica').

No que concerne à tradição da Filosofia da Linguagem anglo-saxónica, ou seja austro-germânica e só seguidamente anglo-americana, é de notar que as suas respetivas teorias da linguagem se concentraram, inicialmente, sobretudo no modo como a linguagem se relaciona com aquilo que através dela é *denotado* ou *referido*.⁷ A instância do referido ou denotado tornou-se, porém, no decurso do desenvolvimento desta tradição, numa instância cada vez mais precária. E quanto mais precária se tornou, mais imperativamente surgiram questões que se detiveram em aspetos pertencentes à tradição continental. O surgimento de questões como a indeterminação da tradução (Quine, Davidson), a influência do potencial semântico das diversas línguas maternas (Wittgenstein, Quine, Strawson), a pragmaticidade a nível do discurso e das teorias (Wittgenstein II, Morris, Carnap, Quine) e o potencial revolucionário da *'parole'* (Goodman, Rorty, Davidson) mostram que as duas tradições, temporariamente muito afastadas, voltarão (ou já voltaram) a aproximar-se.

3.2 Aplicação no âmbito das teorias da cultura

Passo a uma breve explicitação da Tese 2. Entendo esta tese como hipótese de trabalho, ou melhor, como um convite para usar um esquema novo com a expectativa de que a orientação nele inerente possa propiciar novas perspetivas e vias de interpretação da cultura e do pensamento contemporâneos. Penso que há, digamos assim, estilos de pensar relacionados com os quatro paradigmas da linguagem, em áreas bem distintas e heterogéneas do vasto campo de cultura. Apresentarei, muito sucintamente, algumas reflexões a fim de exemplificar como um determinado

⁷ Esta diferença que diz respeito à *perspetivação metodológica* é fundamental. Quando a relação entre dito e referido está no centro da atenção, seja o autor nominalista ou não, a perspetiva dos quatro paradigmas 'continentais' perde a sua centralidade, o que no entanto não quer dizer que as temáticas específicas destes paradigmas não pudessem de todo surgir na linha da filosofia analítica, afirmação que seria obviamente errónea.

tipo de teoria sobre a linguagem pode ter repercussões sobre a conceção geral de ‘cultura’. Deter-me-ei, no que se segue, sobretudo no caso da Filosofia de Cassirer, e concludo com algumas breves reflexões meramente indicativas sobre a possível aplicação da Tese 2 em relação aos outros três paradigmas.

3.2.1 Cassirer: Repercussões da teoria da linguagem sobre a conceção de cultura

Estas reflexões sobre a filosofia de Cassirer querem mostrar, a título de exemplo, que o seu favorecimento do paradigma universalista na conceção do fenómeno e da função da linguagem se repercute diretamente na sua filosofia da cultura.

A posição de Cassirer, embora chamada neokantiana, assenta na aceitação da crítica humboldtiana de Kant.⁸ Cassirer assume a tese fundamental de Humboldt de que a linguagem não é um meio para representar um mundo já antes distintamente presente, mas antes o *organon par excellence* para criar este mundo (cf. Cassirer 1997a, 5, 43; 1997b, 240, 270s.). Convém, no entanto, chamar a atenção para um aspeto em que a posição de Cassirer difere da de Humboldt. Embora a configuração linguística do mundo ocorra, tal como para Humboldt, pelo e no ato da síntese entre som e conteúdo, entre o sensível e o inteligível, esta síntese cristalizada em unidades e estruturas linguísticas assenta em relações e estruturas anteriormente constituídas num patamar pré-linguístico. A linguagem cria e constitui entidades não a partir de um caos indistinto, mas antes ajuda a fixar complexos impressionais e sensitivos previamente formados (cf. Cassirer 1997b, 270) que, no entanto, sem a ajuda da fixação linguística não

⁸ Cf. a este respeito também o artigo de Cassirer de 1923 “Die Kantischen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie”. Cassirer, tal como outros autores mais tarde (e.g. Borsche 1981), sabia que Humboldt nutria uma grande admiração pela filosofia de Kant, hesitando bastante em dar à sua crítica de Kant o aspeto de uma ‘metacrítica’ tal como o fizeram Herder e Hamann (cf. *ibid.*, 207ss., 241). Por outro lado, era precisamente a crítica de Humboldt a que tinha mais substância.

estariam plena e comodamente disponíveis para o intelecto . A fixação linguística de complexos relacionais é um trabalho de abstração que consegue apresentar algo complexo e multifacetado como unidade, criando assim uma *nova base* operacional para tecer sínteses e relações de um grau de abstração superior. É a estas unidades enquanto resultados de apreensão e denominação de funções e relações e enquanto elementos que, logo que estabelecidos, entram no circuito de novos processos sintetizantes, que Cassirer dá o nome de símbolo. A este processo de simbolização é inerente o momento característico de uma gênese lógica, enquanto crescente complexificação das respectivas simbolizações. Esta tese é um traço específico do pensamento de Cassirer que não se encontra desta forma em Humboldt. E é nela que assenta a conceção cassireriana da relação entre linguagem e cultura.

Detenhamo-nos ainda um pouco no papel da linguagem para este processo da gênese lógica. Essa gênese deixa-se, segundo Cassirer, reconstruir a partir do desenvolvimento da linguagem, ou seja, do desenvolvimento de línguas diversas. Se bem que Cassirer sublinhe que não há uma isomorfia entre o desenvolvimento histórico-cronológico das línguas e a gênese lógica (Cassirer 1997a, 237), a última sempre se manifesta e se realiza através do primeiro. O momento decisivo consiste no facto de que a formação de conceitos universais e de categorias intelectuais ocorre, paulativamente, na evolução linguística (Cassirer 1990, 211). É assim que a linguagem abre caminho para a formação do pensamento científico (Cassirer 1997a, VI). A região das categorias e sínteses cada vez mais abstratas e universais é denominada por Cassirer com diversos termos, como ‘espírito objetivo’ (Cassirer in Krois 1983, 164s.), como ‘região do conhecimento exato da matemática (teorética) e das ciências’ (Cassirer 1997b, 56), como ‘consciência teórica’ (*ibid.*, 57), ‘logos’ ou ‘conteúdo racional’ (cf. Cassirer in Krois 1983, 164s.).

A função principal da gênese transformacional da linguagem é a de proporcionar o acesso ao pensamento lógico-discursivo (Cassirer 1997b, 138). Todavia, uma vez alcançado este fim (ainda que apenas aproximadamente), a linguagem carece de finalidade própria e perde a funcionalidade que lhe era essencialmente inerente. Cassirer investe-a de um estatuto duplo e bastante híbrido de uma entidade por um lado pura, autónoma e auto-consciente (Cassirer 1997a, 279; 1997b, 399, 483), por outro lado de uma entidade que se tornou supérflua e desnecessária o que levará à sua dissolução. Uma vez alcançada a generalidade do logos,

"(...) dissolver-se-ão não apenas as diferenças individuais, como também as nacionais. O conceito de pluralidade das «línguas» perderá o seu direito e substituir-se-á pela ideia da *characteristica universalis* que se manifestará como *língua universal*. É o momento em que nasce o conhecimento matemático e matemático-científico." (Cassirer 1997b, 396 [Trad. B.S.]

Este logos de funções e relações em vias de construção é, segundo Cassirer, o *telos* e *terminus ad quem* do desenvolvimento humano.

A linguagem é, no entanto, apenas *uma* forma simbólica entre outras. O termo *forma simbólica*, porém, carece em Cassirer de uma determinação extensional precisa. Enquanto os primeiros três volumes da sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, publicados na década dos anos 20, trataram de um modo sistemático a linguagem, o mito e a ciência como formas simbólicas, havia já nessa altura várias passagens da sua obra que incluíam a arte e a religião no leque das formas simbólicas, e o ensaio tardio *An Essay on Man* acrescentaria ainda a história, o direito, a economia, a técnica, a ética e a moral. Sob o ponto de vista sistemático, a temática das múltiplas formas simbólicas levanta a questão se as outras formas simbólicas para além da linguagem contribuem, e de que maneira, para a constituição da nossa realidade (e cultura).

Se bem que Cassirer também não tenha determinado com suficiente precisão a *intensão* do conceito de forma simbólica, é mesmo assim óbvio que o entendeu no sentido de ‘sistema’, ou seja de uma matriz organizacional ou ordem para todo o tipo de sintetizações. Daí que formas simbólicas possam ser caracterizadas como sistemas (semióticos) funcionais que estabelecem uma ordem. Cada um destes sistemas possui, no entanto, o seu próprio princípio organizacional, daí que Cassirer tenha afirmado (aplicando o célebre termo humboldtiano) que cada forma simbólica tem um “forma interior” própria (Cassirer 1997a, 12). Outro aspeto que deixa uma margem para interpretações diferentes é a questão da ‘existência’ das formas simbólicas. Por um lado, Cassirer sugere que uma forma simbólica como sistema organizacional persiste durante todas as fases do desenvolvimento do espírito objetivo, por outro lado designa as formas simbólicas também como fases que teriam daí apenas uma existência temporária (cf. Cassirer 1990, 345). A meu ver, estas duas opções interpretativas não se excluem necessariamente, havendo sim uma possibilidade de as conciliar que explicitarei brevemente.

No que concerne ao modo ‘existencial’ atemporal e duradouro das formas simbólicas, Cassirer parece orientar-se nas três Críticas de Kant, ou seja, nos três troncos da razão humana:

“O ser da matemática e das ciências naturais, na sua conceção e interpretação idealistas, não abrange toda a realidade, uma vez que ele não abarca nem de longe toda a atividade e espontaneidade do espírito. No reino inteligível da liberdade, cuja lei fundamental é desenvolvida pela Crítica da razão prática, no reino da arte e no das formas orgânicas da Natureza, como se apresentam na Crítica da faculdade do juízo estético e teleológico, aparece um novo aspeto desta realidade. Esta evolução *paulatina* do conceito crítico-idealista da realidade e do conceito crítico-idealista do espírito constitui um dos traços mais característicos do pensamento kantiano, e está fundamentada numa espécie de lei

estilística deste pensamento.“ (Cassirer 1997a: 10 [Tradução B.S.]⁹)

Em analogia com as três críticas de Kant, parte-se então do princípio que a função de determinadas formas simbólicas não é a de contribuir com as suas sínteses para a formação do conhecimento teórico, mas antes para a formação das outras regiões prática e estética da razão. Encontram-se facilmente passagens que corroboram uma tal interpretação tanto no primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas* (Cassirer 1997a, 9, 14, 24) como também em *An Essay on Man*, onde se lê:

“A ciência dá-nos uma ordem do pensamento, a moral dá-nos uma ordem para o agir, a arte dá-nos uma ordem para a aperceção dos fenómenos visíveis, tácteis e audíveis.” (Cassirer 1990, 257 [Tradução B.S.]

Para além disso, Cassirer realça que o conhecimento é “apenas um tipo particular de configuração“ (Cassirer 2001, 18) que somente junto com todas as outras criaria o espírito objetivo enquanto verdadeiro e pleno nexos de relações. O mundo tal como o seu conceito não são nada que fosse já dado, nenhum resultado ou conteúdo desde já presente, mas antes algo em construção, um *telos* ou *terminus ad quem* (Cassirer 1997a, 7, 10ss.; 1990, 337). Seguindo este *telos*, a “crítica da razão” tornar-se-á, segundo Cassirer, “crítica da cultura” (Cassirer 2001, 22). Veremos então que o conceito de cultura equivale ao de espírito objetivo, sendo um conceito capaz de abranger as sínteses heterogêneas das formas simbólicas das três (ou seja, a partir da perspectiva de Kant, de *todas*) as regiões da razão.

Por outro lado, a segunda opção interpretativa acima mencionada também se afigura como legítima, porque – assim o sugerem várias passagens na obra de Cassirer – cada forma

⁹ Cf. a tradução desta passagem em Cassirer 2001, 20s. que adaptei com algumas alterações.

simbólica pode participar na formação de *regiões diferentes* da razão. Se uma determinada forma simbólica (um exemplo evidente seria a forma do mito) parece ter esgotado a sua função para a formação e configuração de *uma* determinada região, não quer isso dizer que não mantenha ainda uma funcionalidade numa *outra* região. À multidimensionalidade da função de cada forma simbólica relativamente às regiões da razão junta-se uma outra multidimensionalidade, na medida em que cada fenómeno pode ser sujeito ao trabalho configurador de várias formas simbólicas diversas, i.e. pode ser organizado, ordenado e classificado de diversas maneiras. Este segundo tipo de multidimensionalidade está patente na tese cassireriana sobre a *modalidade da apreensão de fenómenos*:

“Se designarmos esquematicamente as diversas espécies de relação – a relação do espaço, do tempo, da causalidade etc. – como R_1, R_2, R_3, \dots , será imprescindível acrescentar a cada uma destas relações um «índice de modalidade» especial, $\mu_1, \mu_2, \mu_3, \dots$, que indicará em qual contexto funcional e significativo se deverá inseri-la. Porque cada um destes contextos, a linguagem como o conhecimento científico, a arte como o mito, possui o seu próprio princípio constitutivo, que, por assim dizer, imprime o seu selo em todas as configurações particulares.” (Cassirer 2001, 48)

Daí que Cassirer possa afirmar que, relativamente aos fenómenos de espaço e tempo, o efeito do poder configurador da arte é diferente do do conhecimento científico, mencionando como exemplos o espaço ‘estético’ na pintura e arquitetura, o tempo como ritmo e a métrica na música (Cassirer 1997a, 30; cfr. também 1990, 221, 226). Acresce ainda que a configuração simbólica de cada forma simbólica por si é capaz de operar de diversas maneiras, manifestando-se assim dentro do âmbito de cada forma simbólica uma aptidão multiforme. Uma respetiva forma simbólica não trabalha apenas e exclusivamente segundo princípios estéticos, éticos ou teóricos, mas é antes capaz de

aplicar princípios diferentes. Este pressuposto evidencia-se nomeadamente no que toca à função e ao método de sintetização do mito. Sob o ponto de vista teórico, o mito não passa de uma fase prévia do pensamento discursivo, incapaz de fornecer distinções claras ora entre coisas e propriedades ora entre signo e significado (Cassirer 1997b, 72, 80). Sob o ponto de vista prático, no entanto, a ‘deficiência’ teórica de estar preso a uma aperceção do ser sob a perspectiva do Tu (não chegando à perspectiva do *Es*, do Impessoal) se revela como vantagem, porque insiste (como que naturalmente) na necessidade de religar os conhecimentos teóricos à sua dimensão moral (*ibid.*, 93). Daí que, segundo Cassirer, seria errado tentar derivar uma formação simbólica de uma outra, pois assim negar-se-ia a respetiva unicidade e o valor próprio da cada forma simbólica e proceder-se-ia a uma falsa nivelção. A seguinte citação exprime claramente esta posição:

“Não basta atentar na cooperação orgânica das formas simbólicas na construção da realidade espiritual sem ter em consideração a função específica de cada uma delas. Não nos restringamos meramente à tarefa de descrever as suas operações como se fossem distintamente separáveis umas das outras, mas cabe-nos antes entendê-las, como imbricadas umas nas outras, tanto na sua relativa dependência como na sua relativa independência..”
(Cassirer 1997c, 79s. [Tradução B.S.])

Poder-se-á entender este aviso de Cassirer no sentido de que cada forma simbólica possui um método organizacional *prototípico*, não estando, no entanto, no que respeita à sua funcionalidade, refém desse seu método principal. Seria até possível que essa prototipicidade mudasse no decorrer da história. Cassirer não foi suficientemente explícito neste aspeto para que se pudesse corroborar esta tese definitivamente com base nos seus textos. Contudo, aquilo que disse possui, a meu ver, suficiente peso argumentativo para que seja legítimo levantar esta questão interessante.

Resumindo: A legitimação para rotular a filosofia de Cassirer com a designação de *Filosofia da Cultura* reside no facto de Cassirer ter assumido a tese da existência de *várias* formas simbólicas (i.e. sistemas semióticos) para além da forma simbólica da linguagem, conferindo a todas elas a função de produção de símbolos. A cooperação das formas simbólicas tem a sua matriz profunda na arquitetónica kantiana da razão humana. Enquanto a tarefa primordial da linguagem seria a construção de um saber lógico-científico puro que diz respeito ao conhecimento e à razão teórica, destacar-se-iam a função sintetizante da religião e, em parte, do mito no âmbito do refinamento da razão prática e a função da arte para o refinamento do juízo estético. A cooperação, no entanto, conduziria a um único fim: o de aspirar a um certo tipo de purificação ou subtilização do homem, na plena posse da sua capacidade espiritual e intelectual. Este seria, segundo Cassirer, o *telos da crescente culturalização do homem* e forneceria assim uma resposta clara à pergunta “*Why Culture?*”¹⁰. A Cultura é o processo da crescente e cada vez mais ‘delgada’ sintetização das experiências vividas, e aspiraria à plena humanização, espiritualização e “auto-libertação” (Cassirer 1990, 345) do homem.

3.2.2 Repercussões dos outros paradigmas: Algumas breves reflexões

Parece que este modelo de cariz idealista, inspirado ainda nos grandes sistemas da Filosofia do Idealismo alemão, caiu em descrédito, particularmente a partir dos anos sessenta do século XX, década que se associa às tendências pós-modernas da fragmentação ou até morte do sujeito e da abolição de uma qualquer tentativa de se agarrar a supostos valores ou ideias de

¹⁰ Foi esta a pergunta temática do congresso sobre a Semântica da Cultura que teve lugar, sob organização de Joaquim Braga e Edmundo Balsemão Pires, em 24 e 25 de Novembro de 2011, na Universidade de Coimbra, no qual o autor apresentou uma primeira versão deste artigo.

alcance universal. Por outro lado, é óbvio que a dicotomia de *universal vs. nacional* ou *universal vs. relativo* não perdeu a sua função para estruturar investigações ou estabelecer perspectivas investigativas, de onde se poderia inferir que a oposição entre os paradigmas da *hyperlangue* e da *langue* encontra uma certa repercussão nas perspectivas investigativas no âmbito da Filosofia da Cultura.

Quanto ao paradigma da *dialogicidade*, julgo que é o paradigma que, nos últimos cinquenta anos, tem tido maior impacto em todo o vasto campo dos valores cívicos e educacionais. Penso que se pode tomar a fórmula *Selbstverwirklichung in sozialer Verantwortung* (a *auto-realização do indivíduo e a sua responsabilidade social*) – que afigurava durante várias décadas como formulação consagrada do objetivo principal de todos os processos de ensino e aprendizagem nos *curricula* da formação escolar básica e secundária alemães – como expressão concisa da convicção de que a realização dos ideais da formação e auto-realização do indivíduo apenas se obterá no seio de uma cultura democrática que se orienta na força de um diálogo livre de coerções e nos valores da tolerância e da argumentação racional. Inserida mais especificamente no âmbito da cultura, apontaria para a valorização do esforço profundamente humanístico de apoiar a multiculturalidade, a tolerância mútua e o direito da liberdade de expressão.

Creio, no entanto, que o quarto paradigma, o da *parole violente*, merece uma atenção particular. Segundo o meu ponto de vista, é o paradigma que, por um lado, é mais difícil de detetar por não se encontrar ligado a nenhuma doutrina corrente. Por outro lado, está subjacente a inúmeras teorias, concepções ou atitudes culturais que têm sido assumidas ao longo de todo o século XX até à atualidade. A atitude que corresponde a este paradigma é a de sentir uma profunda necessidade de quebrar regras ou normas que ganharam um tal vigor que nos fazem sentir seus reféns, quase que impotentes para lhes fazer frente. Só através de um esforço

extraordinário será talvez possível que o sujeito pós-moderno se esquive do raio de influência das imposições do sistema destas normas e regras. Este sonho usurpador e revolucionário encontre-se ligado, em obras filosóficas, poéticas e artísticas, ao uso revolucionário da linguagem. As versões deste sonho podem variar bastante, contudo, todas elas partilham uma ideia nuclear que implica o desejo profundo de poder usar a linguagem (ou, falando com Umberto Eco, as *cultural units*) de um modo *tão* diferente, *tão* estranho que o próprio sistema se comece a desfazer, sofrendo perturbações tão graves que porão em causa o seu funcionamento e o exercício do seu poder. Nietzsche com o seu *Zarathustra*, Heidegger com a sua linguagem do *Ereignis*, Barthes com o seu combate ao poder do mito, Rorty com a sua conceção de ironia, e ainda todos aqueles que, como Ricoeur, Derrida, Goodman e Eco, aludiram ao poder revolucionário da metáfora, alimentaram este mesmo sonho. Usando a metáfora de Otto Neurath, que Blumenberg enquadrou no horizonte mais vasto do pensamento moderno e contemporâneo¹¹, podemos dizer que a empresa geral destes pensadores, tal como da maioria dos vanguardistas na arte do século XX¹², consiste em ensaiar um pensamento que joga com a possibilidade de reconstruir de novo o barco naufragado e feito em destroços, em pleno alto-mar.

Quero terminar estas breves indicações sobre o paradigma da *parole violente* com a referência a um assunto que está, por assim dizer, no pique da atualidade. Em 16 de outubro de 2011, numa entrevista dada à RTP¹³, o sociólogo Boaventura Sousa

¹¹ Cf. Blumenberg 1990, 100s.

¹² Cf. a este respeito Ferry 2003, 179s. (sobre Nietzsche e os movimentos da vanguarda) e 264 (sobre Lyotard) que estabelece uma ligação explícita entre os movimentos da arte vanguardista e a preocupação filosófica com a tarefa aporética de dizer o indizível, questão prototípica do quarto paradigma.

¹³ Cf. <http://www.rtp.pt/noticias/?t=Boaventura-Sousa-Santos-diz-que-o-Movimento-dos-Indignados-significa-o-aparecimento-de-um-novo-discurso-politico-global.rtp&headline=20&visual=9&article=489171&tm=9> (consultado em 24 de outubro de 2011). Agradeço à minha doutoranda Patrícia Fernandes ter chamado a minha atenção para esta entrevista e a sua significância no âmbito do paradigma da '*parole violente*'.

Santos alegou que o chamado ‘Movimento dos Indignados’ teria o significado do aparecimento de um novo discurso político global. Tendo em conta o que se disse sobre o paradigma da *parole violenta*, parece-me que a utilização do atributo ‘novo’ evoca, conscientemente ou não, uma referência a um tipo de discurso capaz de estabelecer regras novas e capaz de usurpar as regras em vigor por estas se terem mostrado incapazes de servir a sua finalidade essencial de contribuir para o bem-estar dos cidadãos em regimes democráticos. Se bem que Boaventura Sousa Santos, ao contrário de alguns outros filósofos que se alimentaram neste paradigma, queira de modo algum desafiar a democracia enquanto tal, pretendendo antes que a democracia retorne às suas origens mais dignas, ele alude sim aos *essentials* do paradigma da *parole violenta*, pois considera que um ato individual da *parole* tem o poder espontâneo e libertador de mudar uma certa normatividade discursiva em vigor.

Em jeito de uma breve conclusão, defendo que vale a pena usar como guia de investigação o panorama dos quatro paradigmas que Wilhelm von Humboldt nos legou, não só para investigações no âmbito da Filosofia da Linguagem, mas também em Ciências vizinhas com a dos *Culture Studies*. Este guia não pretende ser o único nem o mais essencial, mas apenas um que promete investigações frutíferas e perspetivações novas.

Bibliografia

BLUMENBERG, Hans (1990), *Naufrágio com Espectador. Paradigma de uma metáfora da existência*, pref. de José A. Bragança de Miranda, trad. de Manuel Loureiro, Lisboa: Veja

BORSCHKE, Tilmann (1981), *Sprachansichten: der Begriff der menschlichen Rede in der Sprachphilosophie Wilhelm von Humboldts*, Stuttgart: Klett-Cotta

CASSIRER, Ernst (1923), “Die Kantischen Elemente in Humboldts Sprachphilosophie”, in *Festschrift für P. Hensel*, hrsg. v. Julius Binder, Greiz i.V.: Ohag, 105-127

(1990), *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur*, aus dem Englischen von Reinhard Kaiser, Frankfurt/M: S. Fischer [1944]

(1997a), *Philosophie der symbolischen Formen*, Erster Teil: *Die Sprache*, 10., unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1953, Darmstadt: Primus [1923]

(1997b), *Philosophie der symbolischen Formen*, Dritter Teil: *Phänomenologie der Erkenntnis*, 10., unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 2. Aufl. Darmstadt 1954, Darmstadt: Primus [1929]

(1997c), *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, 8. unveränd. Aufl., reprografischer Nachdruck der 1. Aufl. Darmstadt 1956, Darmstadt: Primus [1921-1938]

(2001), *A Filosofia das Formas Simbólicas*, Primeira Parte: *A Linguagem*, trad. de Marion Fleischer, São Paulo: Martins Fontes [1923]

FERRY, Luc (2003), *Homo Aestheticus. A Invenção do Gosto na Era Democrática*, trad. de Miguel Serras Pereira, nota de apresentação de António Pedro Pita, Coimbra: Almedina

HUMBOLDT, Wilhelm von (1996), *Werke in fünf Bänden*, Bd. III: *Schriften zur Sprachphilosophie*, hrsg. v. Andreas Flitner u. Klaus Giel, 8. unveränd. Aufl., Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft [1821-1835]

KROIS, John Michael (1983), “Cassirer’s Unpublished Critique of Heidegger”, in *Philosophy and Rhetoric* 16, 147-166

7

A arte em Ernst Cassirer

Marion Lauschke

1. Premissas

A tarefa de descrever um único domínio da cultura como a arte a partir do ponto de vista da filosofia da cultura demanda restrição, pois cada tematização filosófica de uma seção da cultura é, em contraste com um acesso sociológico ou histórico, um filosofar *sobre* cultura. Se se reivindica que o tratamento filosófico-cultural de um domínio de objetos da cultura, entretanto, seja um modo de acesso sistemático específico, ele deve comprovar sua perspectiva sobre um interesse de conhecimento específico que se manifesta no modo de seu questionamento.

Ralf Konersmann definiu a filosofia da cultura como “o confronto compreensivo com o mundo finito feito pelo homem” (Konersmann 2010, 26). Assim ele delimita, por um lado, objetos ou fatos que não apontem para qualquer intervenção humana de fatos culturais – *faits culturels* – e determina, por outro, a perspectiva em relação a ela como questão hermenêutica segundo sua significação, sua gênese e suas “condições de produção”. É

específico para objetos culturais que eles tenham caráter de obra como resultado de agir intencional e configurador (comparar com idem, 106-123, Schwemmer 2002, 158-161; 197-219 e Schwemmer 2002), ou seja, apesar de ligações contextuais claras de outros objetos (culturais) serem demarcáveis e reclamarem autonomia no sentido de que elas podem ser questionadas independentemente de seu autor ou criador a respeito de sua significação, contudo sem abrir mão de seu caráter de testemunha. Objetos culturais são propostas de explicação de mundo e têm com isso função comunicativa.

Como são feitos fatos culturais, qual função eles têm, o que eles significam e como atuam? Como questões filosóficas essas questões se dirigem não a fenômenos particulares, cuja interpretação e contextualização obriguem as ciências particulares e hermenêuticas especiais. As questões filosófico-culturais sobre os modos de produção e de efeito, sobre a significação e função dos fatos culturais se relacionam a domínios culturais, separam-se por meio disso umas das outras, deixam sua gênese e sua contribuição para a humanização do mundo se tornar nitidamente reconhecíveis.

2. Filosofia da arte filosófico-culturalmente orientada

Para uma consideração da arte orientada filosófico-culturalmente se seguem das características acima formuladas que elas devem dar respostas às seguintes questões: como a arte se deixa delimitar em contraposição a outros campos da cultura? Qual função tem a arte no processo cultural? De que tipo são as propostas de comunicação que as obras de arte fazem?

Também o foco sobre os objetos da arte como obras portadoras de significados tem consequências, pois ele favorece abordagens integrativas filosófico-culturais em relação àquelas da estética filosófica, que leva em conta antes de tudo o efeito e a percepção da arte tanto como da natureza, e ele favorece modos

de acesso construtivistas e estético-produtivos, que desnudam os princípios de configuração da arte em dependência de suas funções específicas. Contudo serão levadas em consideração também questões estéticas de uma filosofia da arte orientada pela forma e pela função das obras de arte, pois o efeito calculado das obras pertence ao seu campo de significação e determina suas possibilidades funcionais.

Pertence às dificuldades de uma tematização filosófico-cultural da arte o caráter normativo que é imanente àquela delimitação dos campos da cultura que se desenvolve historicamente. Ela não se deixa esclarecer, ainda que transparentemente modelada.

O caráter afirmado de obra dos objetos culturais concebe a arte, que se determina especialmente através de seu caráter eventual e pela interação buscada ente produtor e receptor, expressamente, pois também ações e performances são de um lado tanto temporalmente e na maioria dos casos também espacialmente delimitado, e de outro as condições contextuais e pressuposições de partida, dentro das quais essa obra se realiza e que a formam, devem ser remetidas a um autor ou autora e a ele ou a ela atribuídas. (Koppe 2004, 178-191)

3. Seleção

Esse artigo apresenta a visão filosófico-cultural sobre a arte no exemplo de Ernst Cassirer. A escolha tem, ao lado da concentração necessária a partir dos motivos circunstanciais e da subjetividade insociável daquela escolha, no caso as seguintes razões: Para fazer distinguir o específico da abordagem filosófico-cultural é mais adequada a exposição *de uma* abordagem do que uma sinopse de diferentes abordagens. Ernst Cassirer, que pode ser tomado como fundador da moderna filosofia da cultura como disciplina filosófica, elaborou com a *Filosofia das formas simbólicas* uma sistemática e uma genealogia dos campos da

cultura. Sua diferenciação é efetuada por critérios claramente identificados e distintas funções dentro da formação, exposição e comunicação de visões de mundo. Em contraste com Simmel, cuja estética é marcada pela sociologia e que investiga ao lado de obras também outros procedimentos da distinção social através da estetização, Cassirer se dedica expressamente à arte como genuína forma simbólica (ver Lauschke 2007).

4. Funções da cultura

Pertence à essência do homem desenvolver práticas e objetos como vestimentas, ferramentas, habitações e modos de preparação de alimentos com os quais ele pode compensar o déficit de adaptação ao seu meio ambiente, que a ele adere desde a natureza. Os homens não estão, entretanto, apenas dependentes da própria criatividade em relação à libertação de suas necessidades fundamentais para a vida prática. Também para a superação de desafios espirituais-psíquicos serve seu potencial transformador.

Como o movente do desenvolvimento cultural Ernst Cassirer determina a capacidade humana de, através da expressão, libertar-se de impressões sensíveis opressivas, de estruturar o mundo, estabilizá-lo e situar-se nele. No processo de socialização aumentam suas capacidades e ele desenvolve formas culturais que servem para a compreensão, para a delimitação de outras culturas, mas também para a diferenciação interna de uma cultura, a investigação e a formatação do espaço de vida e não em último caso para o deleite e o deleite de si mesmo.

Cassirer investiga os campos da cultura designados como “formas simbólicas” ou meios em relação à autoimagem e à imagem de mundo, que se constrói e partilha nelas, e as diferencia na função que elas exercem no confronto entre o eu e o mundo. Através dessa partilha de símbolos a consciência se desprende da “parcialidade na impressão sensível” e avança “para a consecução de um ‘mundo’ próprio configurado a partir de um princípio espiritual.” (Cassirer

2002a, 16f.) “Essa conquista do ‘mundo como representação’ é [...] a meta e o resultado das formas simbólicas – o resultado da linguagem, do mito, da religião, da arte e do conhecimento teórico” (Cassirer 2002b, 320). Ao todo ele verifica no desenvolvimento da cultura, que parte da consciência mítica e da configuração ritualística da vida e estende-se sobre as religiões e a linguagem até a ciência, uma tendência teleológica que antes de tudo deve ser caracterizada como a conquista da liberdade e da reflexão, mas também como o distanciamento e externalização da impressão imediata.

5. Funções da arte

À conquista da liberdade se associa, entretanto, também uma perda. Através da conquista e da consolidação de um mundo como “representação”, através da qual o *status* do ser-comovido é deixado por meio de impressões superiores e um sujeito toma controle sobre um objeto, ele simultaneamente se distancia dele. E com alienação crescente da realidade imediata da vida e através da fixação de ordenações intersubjetivas as experiências de vida concretas e individuais, a proximidade sensível para com as coisas e a percepção de sua riqueza fenomenal vão para o segundo plano. A percepção e o trato com as coisas do mundo são ameaçadas pela rotina e formalização crescente. O sentimento de vivacidade tanto como a consciência do caráter processual e com isso da mutabilidade da própria vida e das coisas ao redor caem no esquecimento. Cassirer constata: “If this immediate approach to reality is to be preserved and to be regained, it needs a new activity and a new effort”(Cassirer 1979a, 154).

Cassirer toma a arte como aquela forma simbólica que adota o direcionamento inverso e se diferencia de todas as outras formas simbólicas: “*Linguagem, mito, ciência na construção da imagem de mundo teórica* – nós nos lembramos – a) *Unidade* do mito, linguagem, ciência como *momentos* do conhecimento – elas constroem um mundo de “objetos” – elas partem da ‘realidade’ – a

arte não pertence a essa linha – ela tem um significado próprio” (Cassirer 1995, 246).

De fato, em que consiste a função especial da arte, qual é sua realização, quando ela, ao contrário de todas as outras formas, não constrói nenhum “mundo de objetos”? Ela aspira, em vez de à solidificação, estabilização e fixação de ordenações simbólicas intersubjetivamente válidas, à leveza e mobilidade; sua meta é criar um mundo de formas ou configurações estéticas, no qual não são apresentados objetos, mas sim modos de visão individuais. Também para Aby Warburg a arte se contrapõe (e as imagens se contrapõem) em seu modo de efetuação e em sua função no interior do processo de civilização a todos os outros campos da cultura. Enquanto esses criam e asseguram o “espaço de pensamento da reflexão”, as imagens são sempre ambivalentes. Elas podem facultar de um lado uma contemplação serena, dispõem entretanto, por outro lado, de um grande potencial afetivo. Imagens são “conservas de energia” e têm um efeito mobilizador sobre uma sociedade tecnizada à beira de paralisação, cujos potenciais criativos se exaurem crescentemente.

Com essa determinação de função permanecem tanto Cassirer quanto Warburg, sem que uma influência pudesse ser comprovada, na tradição do formalismo russo que toma a arte como força de contraposição à economização do pensamento e como meio para o fortalecimento do sentimento de algo. Através da formalização do mundo “a vida se esvai e se transforma em nada. A automatização devora as coisas, o vestuário, a mobília, a mulher e o horror da guerra” (Sklovskij 1981, 15).

6. Arte como destruição da objetividade

“Nós podemos nos deparar com um objeto de nossa percepção cotidiana milhares de vezes sem nunca ter visto sua forma e sem cair em constrangimento quando precisamos descrever não suas características físicas ou seus efeitos, mas sim sua configuração visual e sua estrutura. A arte transpõe essa

diferença. Aqui lidamos com formas puras e não com a análise ou comprovação de objetos sensíveis” (Cassirer 1990, 222). Pintores são para Cassirer “os grandes professores no mundo do visível” (idem), artistas no geral são mestres na exposição do sensível aparente. Enquanto as outras formas simbólicas cumprem a tarefa na construção, na posição da objetividade, o artista destrói o uso estabelecido das coisas e as percepções desgastadas que têm em contextos de uso cotidiano sua justificação e sua função, e as torna visíveis em sua configuração sensível. Cassirer insiste em que a pintura não copia objetos, mas sim exprime modos de visão. Na percepção que a arte demanda e instiga a identificação de objetos não fica em primeiro plano. Ela rompe a economia na qual “as formas das coisas” se tornam “Formais” (idem), na medida em que a “revela multiplicidade inesgotável de aspectos nas coisas” (idem, p. 223), e torna perceptíveis as fisionomias e atmosferas momentâneas. Martin Seel diferenciou esses rumos diferentes da percepção com o exemplo do visual como “ver proposicional” ou “constatante” de um ver de “individualidades fenomenais” (Seel 2003, 52; 56-7). Na medida em que as obras de arte oferecem modos de visão incomuns, elas conduzem a atenção para a constituição sensível do mundo. Por meio da exposição de “individualidades fenomenais”, elas encorajam a tomar outras perspectivas como as usuais.

7. Arte como representação de processos da vida

Com efeito, a arte apresenta não apenas formas e modos de visão de objetos. Para Cassirer a arte é uma tentativa de trazer à representação a dinâmica do sentimento e da vida humana. Enquanto a “imagem teórica do mundo”, com a qual Cassirer significa não apenas a ciência, mas todo acesso especial ao mundo, constrói a realidade exterior de “objetos”, a arte se refere à realidade interna dos processos de vida. “Life, reality, being, existence”, escreve ele no manuscrito póstumo *Linguagem e Arte*

II, “are nothing but different terms referring to one and the same fundamental fact. These terms do not describe a fixed, rigid, substantial thing. They are to be understood as names of a process” (Cassirer 1979b, 194).

Condicionada por sua tarefa, testemunha de um processo interno, a arte não pode reivindicar qualquer obrigatoriedade e generalidade, mas sim representar através da experiência pessoal tomadas de posição individuais saturadas.

8. O caráter testemunhal da arte e sua função comunicativa

Enquanto da formação simbólica da linguagem, do mito e da ciência resulta a separação e a estabilização do sujeito e do objeto como resultado e distanciamento da impressão imediata, isso é apenas parcialmente alcançado e almejado tanto do lado do produtor quanto do receptor da arte. A ameaça e estagnação da vida através de formas culturais – o grande tema da *Lebensphilosophie* – é mitigado na arte, pois de um lado o produtor de uma obra não se separa nunca completamente de si, como se ela pudesse se confrontar alienadamente dele, de outro ela entra no processo de recepção no ciclo da vida novamente. Cassirer abordou esses aspectos em seu artigo de 1930 de nome *Forma e Técnica* como o caráter-testemunha da arte tanto como no artigo sobre a *Tragédia da Cultura* de Simmel de 1942 na determinação dos produtos culturais como “pontos de passagem” (Cassirer 2007, 469) no interior do processo de produção da cultura.

Ao contrário dos produtos da técnica, a obra de arte permanece, “na medida em que ela se encontra em si mesma, sempre simultaneamente a testemunha de uma forma de vida individual, de uma existência e de um ser-assim” (Cassirer 2004, 179). Em sua concretude individual diferenciam-se obras de arte de todas as objetivações teóricas. A percepção individual, que se expressa na criação artística objetivada, é transmitida como

proposta de percepção para o processo de recepção. Cassirer destaca na arte seu aspecto comunicativo. Como a função mais importante da obra de arte designa ele a “ponte” que a obra ergue de um a outro polo-eu. A arte tem caráter apelativo; ela oferece e exige. Também nesse ponto diferencia-se a contribuição que a arte realiza para a cultura da do mito, da linguagem e da ciência. Não se trata de extensivação de um nexos de significação intersubjetiva, mas sim de intensivação de experiências individuais que, entretanto, por conta da transmissão de formas e de outros vínculos intertextuais, por exemplo, formam um contínuo. Desde que a arte e a história são formas nas quais os sujeitos também são colocados em questão continuamente através de objetos históricos e com isso entram em contato consigo mesmos, formam eles a estrutura histórica profunda da cultura.

9. Presente e sentimento-de-si, enfraquecimento da posição do sujeito

Um outro aspecto da construção de objeto específica e da função da arte que se assoma às especificidades até agora tematizadas da desconstrução do modo de percepção externa intersubjetivamente salvaguardada através da construção de uma objetividade pessoal marcada pelo caráter de testemunha e pelo deslocamento resultante da função da construção teórica de mundo para a função de uma ação comunicativa é seu efeito estético.

Enquanto a ciência da arte, com a qual Cassirer se confronta no exemplo de Konrad Fiedler, investiga aspectos formais dos objetos artísticos e os separa de uma consideração do sentimento estético, a estética kantiana se dedica à perspectiva interna do sujeito de percepção e com isso ao efeito que aparece na implementação da percepção. Cassirer não separa essas duas perspectivas da arte, pois apenas juntas elas podem dar uma

imagem adequada da arte: a arte seria “uma dinâmica-correlativa mútua de ambos os momentos ” (Cassirer 2002c, 256), “configuração do fenômeno através do meio da configuração-do-sentimento” (ebd., 264). Nesse contexto Cassirer aponta para Gertrud Kuznitzky, que explicou essa postura em seu estudo de 1932, *Die Seinssymbolik des Schönen und die Kunst*.

Cassirer identifica diferentes relações subjetivas e objetivas como resultados de formação simbólica e a arte como uma tal configuração da relação de sujeito e objeto que ambiciona ao mesmo tempo executar e conservar a separação, pois aquele ser que é experimentado na consideração estética é um “ser com a dupla determinidade de ser da natureza e nosso ser” (Kutznitzky 1932, 13). Numa relação de sentimento para com o mundo essa dupla ligação é incluída *per se*: na medida em que a expressão ou o clima de um objeto estético é sentido, o observador sente tanto a si mesmo como o objeto. O principal no conteúdo do sentimento é para Kuznitzky o saber *imediato*, ou seja, a evidência de seus “objetos”, pois eles se direcionam ao mesmo tempo à presença especial dos “objetos”, e são condições. Na medida em que sentimos perceptivamente expressões estéticas presenciamos vivencialmente a nós mesmos. Nós vivenciamos “uma modificação individual de conteúdos de sentimento que estão conosco. Nós descobrimos [...] a riqueza estética de nosso saber do presente. O gracioso e o árduo, o delicado e o vivo são modificações de nossa disposição, mudanças de configuração que possibilitam tomar nosso presente como presente vivenciado de sentido” (ebd., 35). A arte emociona, na medida em que ela expõe qualidades expressivas, ela motiva a ligação sensível às coisas e a vivência imediata da percepção sensível, na medida em que ela parte não da redução e economia, mas sim da intensificação da vivência. A arte desperta o sentido pelo *objetivo*, pela presença das coisas apenas passível de sentimento e de vivência, ela é “a todo momento uma descoberta de um mundo que nós temos de reconhecer como o mundo do sentimento humano” (idem, 88).

Na percepção estética constatamos não prioritariamente o que algo é, o que se nos depara, mas sim que e como isso se nos depara em sua presença momentânea fenomenal.

Kuznitzky vê a função da arte como intensificar o sentimento de vida, tal como Kant também já o fizera, e seu sentido é “nos deixar tornar presente o que pode significar o presente do ser” (idem, 4). Na medida em que nós nos percebemos a nós mesmos simultaneamente na percepção estética e nos deixamos determinar através do clima do objeto, descobrimos não apenas uma multiplicidade dos aspectos sensíveis das coisas, mas também a multiplicidade de nossas emoções e opiniões. A arte nos modifica e nossa visão: “a abundância do movimento interno do eu, a abundância de suas ‘possibilidades’ se torna livre quando pode se desdobrar e se deixar oscilar puramente em si mesma” (Cassirer 2002d, 43). É essa possibilidade de notar a “abundância monádica” de nosso ser, de ver em lampejos modos de ser além de nosso ser atual que é experimentado como momento vivo. A arte “contrapõe as formas de vida histórico-atualizadas [...] ao campo todo das formas ‘possíveis’” (idem, 31), e ela não apenas “contra”-põe, mas sim as faz passíveis de sentimento.

Em analogia à função acima exposta da arte, qual seja, levar à exposição uma construção de objetos pessoais e com isso romper com uma objetividade intersubjetivamente combinada, ou seja, conceitualmente fixada, pode-se constatar do lado subjetivo uma irritação comparável. A Arte proporciona não apenas que se veja objetos de outro modo, ela proporciona perceber sua presença individual e nos deixarmos e nos sentir determinar em identificação com seu valor de expressão. Quem percebe esteticamente se entrega à consideração e ao gozo, e na medida em que ele se deixa de tal forma determinar, experimenta um enfraquecimento de sua posição de sujeito – e uma multiplicação de suas possibilidades de vida. A arte indica uma função que consiste na *decomposição* de formações tradicionais

de sujeito/objeto e destarte se encontra num contexto comunicativo. Ela serve como todas as outras formas simbólicas para “unificar o homem” (Cassirer 1990, 201), contudo sob a condição de sua individualização radical.

10. Panorama

Dentro da orientação teleológica da filosofia da cultura cassireriana, a arte adota, como demonstrado, um caminho oposto. Em sua ânsia de produzir proximidade sensível com as coisas e de despotencializar o sujeito temporariamente, ela se direciona em para perto do ponto de partida do processo cultural: a consciência mítica. Contudo a consciência mítica e estética não são idênticas. É o caráter lúdico, a postura do “como-se”, através do qual se diferencia o receptor da arte do homem mítico.

Quem mergulha no universo da arte se deixa livremente arrastar pelo caminho e aprecia que as coisas o importunam. Ele pode se distanciar contudo a qualquer momento de tomar a arte em vista como objeto e analisar seu modo de efeito. Mas pode ele isso realmente?

Atualmente aumentam as vozes que, na tradição de Aby Warburg, colocam em dúvida o caráter voluntário da influência através da arte e investigam processos de influência do receptor através das obras de arte, cujos efeitos são perceptíveis, mas não são controláveis. Assim a neuroestética procura compreender os processos neurobiológicos que servem de base para a percepção estética. Central para essa abordagem é a descoberta de neurônios-espelho e a suposição, de que também também a reação sinestética humana sobre obras de arte é dirigida por atividades desses neurônios e deve ser entendida como uma simulação mental de ação ou sentir ou como captura de uma proposta de interação (Freedberg/Gallese 2007 e Gallagher 2011). Característica para abordagens fenomenológicas de estética contemporânea é a conservação da separação clássica sujeito-

objeto na percepção que é entendida tanto produtivamente quanto receptivamente, assim como um emprego com efeitos pré-simbólicos da arte orientado em sentido merleau-pontyano que excede sua figuratividade e é sentido corporalmente. Em sentido mais lato na revisão da divisão entre atividade e passividade na percepção está a teoria dos atos imagéticos de Horst Bredekamps (Bredekamp 2010) que atribui às imagens não apenas vivacidade e atividade própria, mas sim proporcionam uma “nova metafísica dos artefatos e da definição corporal e ambiental do pensar (Bredekamp 2011).

A essas abordagens é comum que elas não investigam a reação humana à arte no plano da semiótica, e com isso tematizam o desempenho cognitivo consciente do receptor, mas sim o efeito de um objeto material sobre um sujeito corpóreo. Se esta interação é uma das marcas características centrais da percepção estética e o homem se ocupa da arte entre outros por conta disso, pois ele sente o envolvimento corpóreo no processo perceptivo como prazeroso, então a arte também tem a função de proporcionar a oportunidade da experiência aprazível da existência humana corpórea.

A arte preserva no processo cultural como subcorrente reversa a consciência da constituição corpórea do homem, o saber em torno da indisponibilidade do mundo sensível em sua riqueza fenomenal, na medida em que nossa percepção consciente se apoia sobre uma abundância de „petites perceptions“ (Leibniz) que conduzem nossa atenção e intenções.

Referências

Bredekamp, Horst: *Theorie des Bildakts*. Berlin 2010.

_____. „Vorwort“. In: Bredekamp, Horst/Krois, John Michael (Ed.): *Sehen und Handeln (Actus et Imago*, Bd. 1). Berlin 2011.

Cassirer, Ernst: „Language and Art I”. In: *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, Ed. Donald Phillip Verene. New Haven/London 1979 (a).

_____ : „Language and Art II”. In: *Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer, 1935-1945*, ed. Donald Phillip Verene. New Haven/London 1979 (b).

_____ : *Versuch über den Menschen. Einführung in eine Philosophie der Kultur* [engl. 1944]. Aus dem Englischen von Reinhard Kaiser. Frankfurt/Main 1990.

_____ : *Zur Metaphysik der symbolischen Formen, (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 1)*, ed. John Michael Krois com colaboração de Anne Appelbaum, Rainer A. Bast, Klaus Christian Köhnke e Oswald Schwemmer. Hamburg 1995.

_____ : *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 12)*, ed. Birgit Recki. Hamburg 2002 (a).

_____ : *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil. Phänomenologie der Erkenntnis (Gesammelte Werke. Hamburger Ausgabe, Bd. 13)*, ed. Birgit Recki. Hamburg 2002 (b).

_____ : *Geschichte. Mythos (Nachgelassene Manuskripte und Texte, Bd. 3)*, ed. Klaus Christian Köhnke, Herbert Kopp-Oberstebriink e Rüdiger Kramme. Hamburg 2002 (c).

_____ : „Forum und Technik“. In: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 17: Aufsätze und kleine Schriften 1927-1931*, ed. Birgit Recki. Hamburg 2004, 139-183.

_____ : „Die ‚Tragödie der Kultur‘“. In: *Gesammelte Werke, Hamburger Ausgabe, Bd. 24: Aufsätze und kleine Schriften 1941-1946*, ed. Birgit Recki. Hamburg 2007, 462-486.

Freedberg: David/Vittorio Gallese: “Motion, Emotion, and Empathy in Esthetic Experience”. In: *Trends in cognitive sciences* (2007), 11(5), 197-203.

Gallagher, Shaun: “Aesthetics and Kinaesthetics”. In: Bredekamp, Horst/Krois, John Michael (Ed.): *Sehen und Handeln (Actus et Imago, Bd. 1)*. Berlin 2011 (no prelo).

Konersmann, Ralf: *Kulturphilosophie zur Einführung*. Hamburg ²2010.

Koppe, Franz: *Grundbegriffe der Ästhetik*. Erweiterte Neuausgabe Paderborn 2004.

Kuznitsky, Gertrud: *Die Seinsproblematik des Schönen und die Kunst*. Berlin 1932.

Lauschke, Marion: *Ästhetik im Zeichen des Menschen. Die ästhetische Vorgeschichte der Symbolphilosophie Ernst Cassirers und die symbolische Form der Kunst*. Hamburg 2007.

Schwemmer, Oswald: *Ernst Cassirer. Ein Philosoph der europäischen Moderne*. Berlin 1997.

_____ : „Ereignis und Form. Zwei Denkmotive in der Davoser Disputation zwischen Martin Heidegger und Ernst Cassirer“, in: D. Kaegi/E. Rudolph (Hg.), *Cassirer – Heidegger. 70 Jahre Davoser Disputation*, Cassirer-Forschungen 9. Hamburg 2002, 48-65.

Seel, Martin, *Ästhetik des Erscheinens*, Frankfurt/Main 2003.

Sklovskij, Viktor, *Kunst als Verfahren* [russ. 1916], in: J. Striedter (Hg.), *Russischer Formalismus*. München 1981.

8

“Como foi possível essa vitória?” Uma reconstrução da teoria da técnica dos mitos políticos em Ernst Cassirer

Pellegrino Favuzzi

1. O pensamento político de Ernst Cassirer é um tema cada vez mais disputado na investigação filosófica¹, e isso vale especialmente

* Texto original traduzido por Rafael Garcia.

Abreviaturas: *ECW* = E. Cassirer, *Gesammelte Werke*, ed. B. Recki, 25 Vol, Hamburg 1998-2008; *ECN* = E. Cassirer, *Nachgelassene Manuskripte und Texte*, ed. K. C. Köhnke/J. M. Krois/C. Möckel/O. Schwemmer, 18 Vol., Hamburg (1995 e ss.); *MS* = E. Cassirer, *The Myth of the State*, ed. C. W. Hendel, New Haven/London 1946 [publicado em inglês em *ECW* 25].

¹ Sobre o pensamento político de Cassirer, cf. D. Lipton, *Ernst Cassirer. The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany 1914-1933*, University of Toronto Press, Toronto 1978; B. Henry, *Liberté e mito in Cassirer*, Edizioni Scientifiche Italiane, Napoli 1986; J. M. Krois, *Ernst Cassirer. Symbolic Forms and History*, Yale University Press, New Haven/London 1987; V. Gerhardt, *Vernunft aus Geschichte. Ernst Cassirers systematischer Beitrag zu einer Philosophie der Politik*, in: H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Ed.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, Suhrkamp, Frankfurt a. M. 1988, pp. 220-246; E. Rudolph/B.-O. Küppers (Ed.), *Kulturkritik nach Ernst Cassirer*, Meiner, Hamburg 1995; M. Ferrari, *Ernst Cassirer. Dalla Scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*, Olschki, Firenze 1996; E. Rudolph (Ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, Meiner, Hamburg 1999; D. Lüddecke, *Staat - Mythos - Politik. Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer*, Ergon, Würzburg 2003; P. Müller, *Der Staatsgedanke Cassirers*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2003; C. Möckel, *Ernst Cassirers Philosophie der Politik. Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat*, in: M. Wischke (Ed.), *Erster Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc*, Olomouc 2005, p. 50-73; R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie. Zwischen allgemeiner Kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte*, Universitätsverlag Karlsruhe, Karlsruhe 2007; D. Coszkun, *Law as Symbolic Form. Ernst Cassirer and the Anthropocentric View of Law*, Springer, Dordrecht 2007. Para a história da recepção desse aspecto nas investigações sobre Cassirer, ver P. Favuzzi, *Kultur und Staat. Quellen und Kontext des*

para o seu estudo político-filosófico mais conhecido e mais comentado: *The Myth of the State* (1946). Recentemente foi apontado novamente para a suposta incapacidade da filosofia da cultura de Cassirer em compreender o “caráter do político”², e sua última obra foi qualificada como “um ocioso exercício filosófico-histórico – em vez de político-filosófico.”³ Mas já imediatamente após sua publicação importantes comentadores como Leo Strauss e Eric Voegelin caracterizaram essa análise das raízes ideais-históricas do totalitarismo como uma “discussão inconclusiva do mito do Estado” e como uma “resposta inadequada ao desafio”⁴ do mito político que por fim provocou somente “um sentimento de consternação por conta da evasão das questões fundamentais.”⁵ Sem dúvida isso tem a ver com uma obra problemática. O livro apareceu mais de um ano depois da morte do filósofo, e embora ele tenha sido apresentado e recebido como um trabalho quase pronto, coloca-se atualmente a questão sobre sua revisão filológica em consequência da publicação de uma suposta versão original da terceira parte nas edições póstumas.⁶ Além disso, a estrutura e as proporções das partes individuais em comparação uma com a outra despertam a desconfiança de que se trata antes de um

politischen Denkens Ernst Cassirers, PhD Dissertation, Universität Padua/Humboldt-Universität zu Berlin 2013, p. 11-46.

² E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, Princeton University Press, Princeton 2008, p. 229.

³ J. Mali, *The Myth of the State Revisited. Ernst Cassirer and Modern Political Theory*, in: J. A. Barash (Ed.), *The Symbolic Construction of Reality. The Legacy of Ernst Cassirer*, University of Chicago Press, Chicago 2008, p. 145-146.

⁴ L. Strauss, *The Myth of the State by Ernst Cassirer*, in: *Social Research* 14 (1947), p. 127-128.

⁵ E. Voegelin, *Review of “The Myth of the State” by Ernst Cassirer*, in: *Journal of Politics*, 9, 3, (1947), p. 445-446.

⁶ Referência ao manuscrito *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century* [Título dos redatores], in: Beinecke Rare Book and Manuscript Library, Bestand „Ernst Cassirers Papers“, Signatur GEN MSS 98/Series II/Box 20/Folder 384-385, publicado em ECN 9, p. 167-225. Cf. J. M. Krois/C. Möckel, Editorische Hinweise, in: ECN 9, p. 343-347 e A. Jürgens, *Humanismus und Kulturkritik. Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, Fink, München 2012, p. 118-119, embora o problema da história da criação de *The Myth of the State* não tenha levantado interesse até então.

primeiro passo no âmbito de um plano maior do que de uma obra completa: a título de exemplo, a questão decisiva sobre o “mito do século XX” é primeiramente levantada ao encontro do pretensioso título da última parte em capítulos conclusivos curtos sobre a “técnica dos mitos políticos modernos”, enquanto ambas as primeiras maiores partes sobre o conceito de mito e sobre o problema do Estado funcionam antes como uma introdução ao tema, também com referência ao seu modo de exposição aparentemente assistemático e ideal-histórico.⁷

Com a constatação dessas supostas dificuldades não se satisfaz certamente com o pensamento político tardio de Cassirer. A aparente imperfeição de sua discussão com a política moderna não deve nos levar precipitadamente a ver sua intenção sistemática como fútil ou fraca. Tal como em toda a sua filosofia da cultura e em sua complexa história da recepção é oferecida sempre uma certa precaução – isso vale ainda mais para seu pensamento político.⁸ O resultado do “Renascimento de Cassirer” e da “filologia de Cassirer” dos últimos 20 anos também deveria render frutos aqui para investigar a ideia cassireriana de uma análise cultural-filosófica dos mitos políticos, tal como ela se apresenta em *The Myth of the State* tanto quanto em seus vários textos dos anos 1940.⁹

O exame de Cassirer coloca desde o início as relações entre as formas da cultura, do mito, do Estado e da técnica no centro.

⁷ Cf. Anotações críticas de E. Skidelsky, *Ernst Cassirer. The Last Philosopher of Culture*, p. 222-223.

⁸ Para as dificuldades na história da recepção da filosofia da cultura de Cassirer, cf. J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, p. 2-12; M. Ferrari, *La Cassirer-Renaissance in Europa*, in: *Studi Kantiani*, 7 (1994), p. 111-139.

⁹ Referência aos artigos *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^A), *The Myth of the State* (1944), *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics* (1946), publicados posteriormente em: ECW 24, p. 197-208, p. 251-266, p. 321-334 e aos manuscritos de palestras e aulas *Philosophy and Politics* (1944), *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B), *The Technique of our modern political myths* (1945), *Hegel's Theory of the State* (WS 1941-1942), publicados pela primeira vez em: E. Cassirer, *Symbol, Myth and Culture. Essays and Lectures 1935-1945*, D. P. Verene (Ed.), Yale University Press, New Haven/London 1979, p. 219-232, p. 233-241, p. 242-270, p. 108-120 (para uma edição crítica do texto *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B) e *Hegel's Theory of the State*, cf. ECN 9, p. 267-273 e ECN 16, p. 178-193).

Sua exposição começa com um comentário do tempo entre as duas guerras mundiais, de uma fase de reviravolta da vida política e social, na qual ele observa que o poder do pensamento mítico ressurge e pressiona o pensamento racional na disputa em torno do predomínio do plano de fundo. O filósofo é levado a admitir que o pensamento mítico triunfou. “Como foi possível essa vitória?”¹⁰, diz sua pergunta fundamental que não é formulada sem surpresa e sem uma certa autocrítica, por meio da qual ele gostaria de se incluir entre aqueles que são “responsáveis” por “terem subestimado” “a força” do mito.¹¹ Metodicamente esse tipo de problematização, entretanto, deve ser interpretado ainda no sentido de uma filosofia transcendental da cultura, pois se trata de uma consideração dos fenômenos nem sociológica nem histórico-ou político-filosófica, mas de elucidar as condições de possibilidade da paz da política mítica em seu contraste com a política racional do presente. A realização sistemática de Cassirer permanece como sempre filosófico-cultural, na medida em que sua análise da forma do mito político é pensada como uma “crítica da política mítica” que deve ser pensada no sentido de uma ampliação da “crítica da razão” para uma “crítica da cultura” levada a cabo na *Filosofia das formas simbólicas*.¹²

Sobre esse plano de fundo podem ser reconhecidas três direções principais da inquirição cultural-filosófica de Cassirer que quase concordam com a disposição tripartite de *The Myth of the State*: para esclarecer como uma tal mitificação calamitosa da cultura política contemporânea pôde ocorrer, Cassirer considera de

¹⁰ MS, p. 7.

¹¹ Idem, p. 291/388. Comparar com E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, p. 243-244 e *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B), p. 235.

¹² Comparar com E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil. Die Sprache*, in: ECW 11, p. 9. Para os pressupostos histórico-sistemáticos dessa interpretação filosófico-cultural, ver P. Favuzzi, *Die Kulturphilosophie in den frühen Schriften Ernst Cassirers*, in: K. Krijnen/M. Ferrari/P. Fiorato (Ed.), *Kulturphilosophie: Probleme und Perspektiven des Neukantianismus*, Königshausen & Neumann, Würzburg, 2014, p. 255-277. Para a fecundidade dessa abordagem filosófico-cultural para a ciência política, cf. R. Parkhomenko, *Cassirers politische Philosophie*, idem, p. 117-118, p. 153-169.

um lado o mito como tal e de outro a história do problema do conceito de Estado na filosofia e na ciência política europeia. Na pergunta que funciona como título da primeira parte, “O que é mito?”, vem à mente por um lado a antiga busca socrático-platônica pela essência de alguma coisa, e, em oposição às várias tentativas de esclarecimento do conceito de mito na antropologia e na ciência da religião de então, Cassirer vê como a primeira tarefa da filosofia da cultura determinar sua forma interna por meio de uma “teoria do mito”¹³ De outro lado está o discurso da história da luta secular entre os poderes da política mítica e racional, cuja reconstrução está no centro da volumosa segunda parte sobre a “Luta contra o mito na história da teoria política” e dos parágrafos na terceira parte sobre Carlyle, Gobineau e Hegel: ela deve responder especialmente à questão sobre por que esse conflito surgiu, quais as fases que o caracterizam e em que medida a vitória do mito do século XX já havia sido preparada há tempos e acompanhada da convicção de que no campo da vida política não é possível qualquer normatização racional rígida.¹⁴ Por fim, no capítulo sobre a “técnica dos mitos políticos modernos” é enfrentado o problema do que a vitória de uma força aparentemente “primitiva” como o pensamento mítico possibilita no tempo dos grandes desenvolvimentos técnico-científicos que incorrem numa desconhecida conjunção peculiar das formas culturais do mito, da política e da técnica.

Para seguir sua inquirição sistemática nessas três direções Cassirer não precisou, nos anos de 1940, optar por algum caminho inexplorado, mas sim ele pode se referir a resultados prévios de sua filosofia da cultura, na qual ele já se ocupara com elementos fundamentais do mito, da política ou do Estado e da técnica. Ele desenvolvera a ideia de um conceito de mito da filosofia da cultura

¹³ MS, p. 8 e ss.. Ver também idem, p. 37-40. Comparar com E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, in: ECW 12, p. 1-8, 15-16.

¹⁴ Ver MS, p. 7-8.

no início dos anos de 1920 com o auxílio dos ricos materiais da biblioteca Warburg em artigos como *Zur Philosophie der Mythologie* e *Sprache und Mythos* (1924), tanto como no segundo tomo da *Philosophie der symbolischen Formen* (1925)¹⁵, na qual podem ser encontradas, inclusive, algumas observações sobre a técnica como forma da cultura que serão aprofundadas e sistematizadas mais tarde em *Form und Technik* (1930).¹⁶ Também as reflexões de Cassirer sobre a história dos problemas do conceito de Estado emergem pela primeira vez em contribuições como *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* e *Freiheit und Form* (1916).¹⁷ Essas reflexões políticas podem valer como fonte para a segunda parte de *The Myth of the State* na medida em que, já então, o problema da racionalização da política como determinação de um conceito de Estado idealista que deve ser visto como antídoto cultural-conceitual para todas as interpretações contemporâneas naturalizantes e substancializantes do Estado e ainda no contexto do entendimento de Marburgo da normatividade prática como tarefa cultural ético-política estavam

¹⁵ Sobre a filosofia do mito de Cassirer, ver A. Poma, *Il mito nella filosofia delle forme simboliche di Ernst Cassirer*, Ed. Filosofia, Turin, 1981; I. Strenski, *Ernst Cassirer's Mythical Thought in Weimar Culture*, in: *History of European Ideas*, 5 (1984), p. 363-383; H. Holzhey, *Cassirers Kritik des mythischen Bewusstseins*, in: H.-J. Braun/H. Holzhey/E. W. Orth (Hg.), *Über Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen*, p. 191-205; E. O. Pedersen, *Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers. Zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik*, Königshausen & Neumann, Würzburg 2009.

¹⁶ Sobre a filosofia da técnica de Cassirer, ver J. M. Krois, *Ernst Cassirers Theorie der Technik und ihre Bedeutung für die Sozialphilosophie*, in: E. W. Orth (Ed.), *Studien zum Problem der Technik*, Albert, Freiburg 1983, p. 68-93; C. Bermes, *Technik als Provokation zur Freiheit. Cassirers Konzeption einer Anthropologie der Technik*, in: B. Recki (Ed.), *Philosophie der Kultur - Kultur des Philosophierens. Ernst Cassirer im 20. und 21. Jahrhundert*, Meiner, Hamburg 2012, p. 583-600; B. Recki, *Ernst Cassirer über Selbstbewusstsein*, in: p. Lang/L.-T. Ulrichs (Ed.), *Subjektivität und Autonomie. Praktische Selbstverhältnisse in der klassischen deutschen Philosophie*, De Gruyter, Berlin/Boston 2013, p. 365-381; M. Ferrari, *La technique est-elle une forme symbolique? Un problème dans la philosophie de la culture de Ernst Cassirer*, in: J. Seidengart (Ed.), *Sciences et Philosophie de la Culture chez Ernst Cassirer*, in: *L'Art du Comprendre*, 22, 2013, p. 165-178.

¹⁷ Ver também. E. Cassirer, *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* (1916), in: ECN 9, p. 3-28 e *Freiheit und Form. Studien zur deutschen Geistesgeschichte* (1916), in: ECW 7, p. 319-387.

no centro do interesse.¹⁸ Em relação a essa inquirição tripartite sugerida em *The Myth of the State* deve ser agora debatida em detalhe a abordagem cultural-filosófica de Cassirer na estrutura do mito político. Os três momentos do mito, do problema do Estado e das técnicas mítico-políticas serão analisados à parte e reconstruídos sistematicamente com o auxílio dos argumentos de Cassirer para que nos aproximemos da intenção sistemática e cultural-filosófica dessa elaboração.

2. Embora o mito possua um lugar fixo no programa sistemático da filosofia da cultura desde os anos de 1920, seu conceito e sua classificação permanecem problemáticos. De um lado o mito como forma de pensamento é um modo de construção conceitual no sentido da crítica ampliada do conhecimento¹⁹, uma função espiritual de expressão segundo estipulação da *Philosophie der symbolischen Formen*. Sob este ponto de vista ele fica no mesmo nível ao lado de outras formas da cultura como a linguagem e a ciência, a arte, a religião e o direito.²⁰ De outro lado o mítico conta como a mais anterior de todas essas formas culturais: se se pode falar, a partir dessa perspectiva, de uma fase mítica da linguagem ou da ciência, então o mito deve ser remetido antes ao “solo materno” da cultura, ao nível mais primordial de todas as formas simbólicas também no sentido de sua gênese histórica e a expressão de seu impulso imanente nesse estado primordial

¹⁸ Para esse motivo de continuidade no pensamento político de Cassirer, ver B. Henry, *Libertà e mito in Ernst Cassirer*, p. 38-45; M. Ferrari, *Zur politischen Philosophie im Frühwerk Ernst Cassirers*, in: E. Rudolph (Ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, p. 43-63; P. Favuzzi, *Kultur und Staat. Quellen und Kontext des politischen Denken Ernst Cassirers*, idem, p. 36-47, p. 154-172.

¹⁹ Ver também E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken* (1922), in: ECW 16, p. 3-74, especialmente p. 8-12, p. 60, onde a constatação de um modo mítico de construção de conceitos deve servir como pedra de toque para o todo da perspectiva conceitual-funcional.

²⁰ Ver também E. Cassirer, *Goethe und die mathematische Physik* (1920), in: ECW 16, p. 268-315, especialmente p. 303, mas também *Essay on Man. An Introduction to a Philosophy of Human Culture* (1944), in: ECW 23, p. 76-118.

indiferenciado.²¹ Um elemento de tensão além se destaca especialmente nos anos de 1940 com o renovado confronto de Cassirer com as contribuições da antropologia de então. Com isso o filósofo constata que o mito não deve ser identificado somente com a mitologia, com uma narrativa, mas sim mais originalmente com uma forma de ação e de vida míticas, pois sua dimensão primordial se mostra primeiramente na execução de rituais.²² Já no segundo tomo da *Philosophie der symbolischen Formen* (1925) eram “culto e sacrifício” parte da caracterização filosófico-cultural do mito. Na obra de 1946 coloca-se novamente o problema da conjunção de ambas as compreensões uma com a outra, na medida em que o mito deve manter simultaneamente uma forma conceitual e de pensamento e deve ser interpretado filosófico-transcendentalmente sempre como um tipo de “unidade na multiplicidade.”²³

Para elucidar esse “paradoxo” do mito, os estágios principais da análise cassireriana na primeira parte de *The Myth of the State* podem ser novamente consultados e ordenados sistematicamente.²⁴ A feição essencial da forma de objetivação mítica é reconhecida em seu conceito de experiência peculiar respectivo, cujo conteúdo consiste essencialmente de sentimento: o mito é uma forma de pensamento e um modo de construção de conceitos, mas sua síntese *a priori* devém da formação do sentir. Como “expressão do sentimento”, o mito é “sentimento transformado em imagem”²⁵, e essa interpretação evidencia o esforço significativo de Cassirer, no campo de sua filosofia da

²¹ Ver também E. Cassirer, *Sprache und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*, in: ECW 16, p. 227-312, especialmente p. 266. Para o problema da sobrevida do mito em outras formas da cultura, cf. J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, p. 185-186.

²² Para o rito mítico como “elemento dramático” primordial, ver MS, p. 31-32.

²³ Ver também MS, p. 39.

²⁴ Repetidamente Cassirer se refere ao problema do mito com a expressão “paradoxo” (MS, p. 17, p. 277). Nesse sentido, ver também *Essay on Man*, p. 80 e *Die Begriffsform im mythischen Denken*, p. 8-9.

²⁵ MS, p. 45.

cultura, de desenvolver um entendimento para a emocionalidade que se distancia do reducionismo de um lado tradicional e intelectualista e, de outro, do moderno biologista.²⁶

Cassirer introduz então uma diferença entre uma forma de expressão “física” e uma “simbólica” para elucidar para que serve a objetivação mítica.²⁷ E é provocada por ambos os modos de expressão uma tensão emocional especial que, entretanto, no caso da formação simbólica do mito, não está ligada a uma mera distensão, mas é condensada numa configuração “persistente e duradoura”²⁸. Desse modo, a objetivação mítica serve como direção das emoções através de sua institucionalização e, com isso, limiar entre o natural e o espiritual, entre as raízes emocionais do homem e sua ação que cada vez mais se desdobra e idealiza. Como um tal elemento de ligação e mediação, o mito deve partilhar os aspectos fundamentais de ambos os mundos. A essa dupla pertença deve-se atribuir entre outros o fato de que a consciência mítica não tem êxito em obter uma determinação estável da relação fundamental entre sujeito e objeto, e, destarte, que todos os produtos míticos permanecem num estado de flutuação entre o diferenciado e o indiferenciado.²⁹

Essa característica da forma de objetivação mítica esclarece, além disso, a que tipo de sujeito o mito se refere³⁰, qual seja, não o indivíduo, mas uma “comunidade da vida”³¹ simpática, que é de fato a portadora do mundo mítico de sentimentos. Assim, o mito deve ser entendido como um instrumento primordial para a

²⁶ Conferir todo o capítulo sobre o *Myth and the Psychology of Emotion*: MS, p. 27-38.

²⁷ Idem, p. 46.

²⁸ idem, p. 48.

²⁹ Esse aspecto foi destacado já nos anos de 1920, especialmente em relação aos conceitos de espaço e tempo míticos (Ver E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, idem, p. 42 e ss., p. 97, p. 161) e então confirmada nos anos 1940 (ver *Essay on Man*, idem, p. 89 e ss.).

³⁰ MS, p. 48-49.

³¹ Ver também idem, p. 41 e *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, idem, p. 205-257, onde ocorre a expressão semelhante “comunidade da vida”.

direção institucional das emoções que assume a função política da produção da ordem em formas arcaicas de sociedade. Essa realização fundante da cultura é ocasionada por uma determinada experiência emocional fundamental, qual seja, o medo do homem de sua morte, a consciência de sua mortalidade. Com isso em mente, Cassirer menciona os ritos primordiais e mitologias posteriores como formas de uma „metamorfose do temor” primordial: Ela deve possibilitar uma superação do medo da morte miticamente institucionalizada na comunidade e prezar pela sua estabilização, na medida em que o homem organiza no mito “seus instintos mais profundamente arraigados, suas esperanças e seus medos”.³² Essa sublimação mítica do medo da morte como teodisseia político-social é em Cassirer um primeiro desenvolvimento cultural insubstituível, mas seu preço é a afirmação da comunidade como o espaço essencial da vida humana no qual, por conta da tendência nivelante característica do mito, todas as diferenciações e individualizações subsequentes serão impedidas.³³

Com o auxílio dos resultados das investigações etnológicas de Malinowski, Cassirer destaca a conjuntura específica na qual essa função do mito repercute. Pois as populações ligadas por essas estruturas míticas não são incessantemente movidas por emoções tremendas: Só quando a vida da comunidade é dominada por afetos extraordinários, só em tempos de crise e em estados de exceção, quando as tensões emocionais aumentam e todos os “meios ordinários” falham, o mito, como última instância, emerge para reestabelecer a ordem social.³⁴ Cassirer o caracteriza, nesse

³² MS, p. 49.

³³ Sobre o problema da teodisseia política em relação ao conceito de mito, cf. B. Henry, *op. cit.*, p. 83-84, p. 151-177 e *Der Ort der Politik im Werk Cassirers*, in: E. Rudolph (Ed.), *Cassirers Weg zur Philosophie der Politik*, p. 1-17.

³⁴ MS, p. 274-276. Esse aspecto Cassirer enfatiza pela primeira vez no *The Myth of the State* a partir das pesquisas de Malinowski, *The Foundations of Faith and Morals. An Anthropological Analysis of Primitive Beliefs and Conduct with Special Reference to the Fundamental Problems of Religion and Ethics*, Folcroft Library Editions, London 1936.

sentido, como uma função primordial para a contenção das crises através de uma institucionalização comunitária do sentimento da vida para aclarar como um retorno do mito na história da cultura é sempre possível e nunca pode ser rechaçado de uma vez por todas: o poder das emoções não é aniquilado através da função de objetivação simbólica do mito, mas sim refreada e transformada em obras da cultura, na medida em que sua origem se funda na essência humana.³⁵ Toda vez que uma sociedade entra numa crise e considera seus métodos convencionais para a contenção dos problemas muito fracos ou inúteis, o risco de uma nova regressão em sua fase mítica entra em cena. Como é sabido, Cassirer pôde concluir por isso que nós “vivemos vivemos sempre sobre solo vulcânico”, que “em todos os momentos críticos da vida social [...] as forças racionais não [estão] mais seguras consigo mesmas” e “o tempo para o mito” pode sempre retornar.³⁶ Uma tal ponderação surte efeito de um lado como confirmação de uma ambiguidade do conceito de mito no contexto da filosofia da cultura cassireriana, que tanto se relaciona à sua constituição perigosa quanto o vê como uma fonte inesgotável da qual todas as formas da cultura tiram sua força vital. De outro lado, essa interpretação do conceito de mito leva a um outro questionamento que Cassirer segue nas considerações subsequentes. Aqui se trata de relacionar suas reflexões prévias sobre o conceito de Estado e sua interpretação cultural-filosófica ou idealista com a força explosiva instabilidade do mito político moderno para mostrar que o motivo fundamental do conjunto da história política se deixa reconhecer numa luta dialética entre uma forma mítica e uma forma racional.

3. Com o auxílio de seu conceito de mito filosófico-culturalmente determinado, Cassirer considera a história política como um processo dialético polarizado: a ela é inerente, de um lado, uma

³⁵ Ver também E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, p. 246-247.

³⁶ MS, p. 275.

tendência à desmitificação e idealização da conceitualização política que aponta tanto para a fundamentação teórica de uma ciência puramente racional da política quanto para a realização prática do conceito de Estado como forma racional e cultural, e de outro lado uma tendência à mitificação e a tornar emocional a vida política, que se reflete em todas as interpretações mítico-religiosas tanto quanto teológico-políticas do conceito de Estado. Sob essa suposição histórico-sistemática, Cassirer pode então reconstruir a história do pensamento político na Europa desde os antigos até o presente e ao mesmo tempo considerar seus diferentes desenvolvimentos como fases de involução ou de evolução em direção a uma determinação idealista do conceito de Estado.

A civilização grega foi a primeira que se distanciou das formas de comunidades míticas primitivas³⁷, e assim vivenciou um processo de desmitificação cultural que foi fundamentado por pré-socráticos e sofistas e atingiu seu ápice na filosofia platônica. Embora Platão nunca tenha subestimado o papel do “mito” e do “pathos”, ele defendeu uma erradicação dos elementos míticos e uma racionalização do conceito de Estado no caso da política.³⁸ Na *República* revela-se especialmente sua tentativa de desenvolver “uma ‘teoria’ do Estado” como “sistema coerente do pensamento”³⁹ que foca na “ideia do Estado legal” ou no “Estado de Direito” e no qual permanece “nenhum lugar para interpretações da mitologia”⁴⁰. Nesse contexto, Cassirer também pretende reconhecer o primeiro contraste na história da cultura política, qual seja, a polêmica de Platão com os poetas e sofistas que, apesar de suas visões de mundo aparentemente contrárias, realizaram uma resistência comum contra essa ideia de Estado racional. Os poetas como, *mytho-poieta* [criadores de mitos], são

³⁷ Ver também MS, p. 53-55.

³⁸ Sobre a crítica platônica do mito, ver *idem*, p. 66-67.

³⁹ *Idem*, p. 68.

⁴⁰ *Idem*, p. 70-71.

representantes da tradição e se tornariam inimigos da razão, na medida em que o politeísmo deles leva a um conflito constante e sua interpretação do direito se baseia numa concepção mítica de tempo e no “poder do passado eterno” que Platão tencionou “quebrar”⁴¹. Os sofistas seriam, por seu turno, os representantes de um conceito de Estado político de poder que fica situado sobre o solo de uma “vontade inesgotável de poder” (*will to power*), qual seja, da emoção destrutiva da *pleonexia* que Cassirer pode retratar através de contornos “míticos” na medida em que ela não reconhece qualquer limite, tamanho e diferenciação.⁴²

Se Platão nesse sentido conta como o primeiro a estabelecer o puro conceito idealista de Estado na antiguidade, o medievo é apresentado como uma época de ressurreição da interpretação mítico-religiosa da política e da vida.⁴³ A concepção mítica do pecado original seria o único fato na base da cultura medieval que permitiria uma legitimação teológico-política do Estado como expressão da vontade divina e como instrumento da redenção da natureza decaída do homem.⁴⁴ O novo caminho pregado por Aquino da retomada da autonomia do mundo natural⁴⁵ seria primeiramente readmitido na Renascença para uma reconquistar completa reabilitação da realidade e da razão mundana em sua independência.⁴⁶ O pensamento da modernidade parte de que devem valer as mesmas leis universais e necessárias e a determinação delas deve ser pensada independentemente do próprio deus.⁴⁷ Com efeito, trata-se, para Cassirer, de uma racionalização do mundo que pode somente ser levada a termo

⁴¹ Idem, p. 71-72.

⁴² Idem, p. 74.

⁴³ Ver também idem, p. 77-82.

⁴⁴ Ver também idem, p. 108-112.

⁴⁵ Ver também idem, p. 115.

⁴⁶ Ver também idem, p. 113-116.

⁴⁷ Ver também idem, p. 163 e ss.

intelectualmente e que não tolera mais qualquer segredo mítico-religioso, mas essa tendência racionalizante da modernidade, em sentido weberiano, permanece um processo gradativo no qual são sempre possíveis fases intermediárias e misturas entre modos de pensamento mítico e racional. Nesse sentido, Maquiavel figura como um Galileu da política, ou seja, como o teórico que abandonou “todas as bases do sistema político medieval”⁴⁸ e “todas as ideias teocráticas prévias”⁴⁹ para estabelecer o alicerce para uma fundamentação racional da ciência política que não remete mais ao poder da tradição ou das concepções mítico-religiosas, mas sim compreende o Estado como uma esfera autônoma da cultura.⁵⁰ Por outro lado devem ser identificados elementos ainda míticos em sua doutrina, como a ideia de uma vontade para a autopreservação e autoafirmação do Estado que não deve ser limitada, a natureza anfíbia do mundo político, meio humano, meio animal, e o papel da “Fortuna” mítica na conquista e preservação do poder.⁵¹

A despeito dessas limitações, começa com Maquiavel uma nova desmitificação da cultura política que culmina, segundo o ponto de vista de Cassirer, na doutrina do direito natural e em sua luta contra o absolutismo político. O ponto de partida dos teóricos do direito natural teria sido o mesmo do jovem Maquiavel: a política seria de fato “uma vida de afetos e paixões” que o “pensamento abstrato” parece não conseguir “dominar”, mas a exigência de uma idealização de suas circunstâncias através de uma fundamentação puramente racional do conceito de Estado deve ser afirmada também nessa direção da cultura no espírito da modernidade. Somente nesse sentido Cassirer pretende interpretar a tentativa sistemática de pensadores como Grotius e Leibniz de “encontrar uma ‘matemática da política’” e de atribuir “a vida

⁴⁸ Idem, p. 137.

⁴⁹ Idem, p. 139.

⁵⁰ Ver também idem, p. 134-138.

⁵¹ Ver também idem, p. 152-161.

social dos homens” a normas que devem “ter a mesma validade objetiva e a mesma demonstrabilidade rigorosa” “como qualquer sentença matemática”⁵². Isso é enfatizado especialmente na oposição àquelas teorias supostamente “heterônomas” do Estado que Cassirer vê resumidas exemplarmente na doutrina de Hobbes.⁵³ De fato deve ser reconhecida a ancoragem de Hobbes na tradição jusnaturalista moderna, pois ele partilha as exigências metodológicas da racionalização da ciência política com sua dedução “genética” e sua doutrina do contrato.⁵⁴ Não obstante, essa concordância inicial de explicações opostas e irreconciliáveis da mesma doutrina do contrato será definitivamente rompida: o pensamento dos direitos humanos inalienáveis tem um papel insubstituível em Grotius e Leibniz na medida em que eles limitam o poder político e não poderiam ser revogados por ele, o contrato original do Estado por sua vez evoca em Hobbes um Leviatã, ou um “deus mortal”, cuja “vontade” é “ilimitada” e cujo poder suspende as liberdades individuais fundamentais de tal forma que “os indivíduos não existem mais como seres independentes”. Essa insinuação da impossibilidade de limitação e domaçoão do poder tanto como de determinação segura das diferenças legais entre os indivíduos, tal como já no caso dos sofistas, remete ao retrocesso da teoria em mítico-política: em sua transcendência, o “soberano absoluto” de Hobbes se torna o representante universal irrevogável e irresistível do povo, a “vontade social” é “corporificada no senhor do Estado” e nessa identidade ‘cristológica’ entre o corpo do Estado e a realidade do indivíduo toda diferença desaparece; a individualidade com seus direitos é novamente suspensa, como na forma das comunidades míticas.⁵⁵

⁵² Idem, p. 164-165. Esse papel histórico-sistemático positivo do direito natural idealista Cassirer já destaca em *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen* (1902), ECW 1, p. 403-411.

⁵³ Ver também MS, p. 165 e ss.

⁵⁴ Ver também idem p. 172/.

⁵⁵ idem, p. 173.

Essa disputa de ideias entre o direito natural e a teologia política passa para o conflito entre a teoria do Esclarecimento e do romantismo político no século seguinte. Como se sabe, Cassirer toma o Iluminismo por ápice histórico-intelectual da racionalização moderna da cultura e com isso da desmitificação da política, onde ele precisa que as ideias ético-políticas da época do Iluminismo não são novas, mas sim derivam muito mais da tradição jusnaturalista. Os intelectuais iluministas teriam tentado aplicar essas ideias na realidade e através delas dar uma nova forma à práxis político-social e erradicar todas as raízes mítico-religiosas da política.⁵⁶

Contra isso o Romantismo traz consigo uma revolução decisiva, pois com ele, segundo Cassirer, tem lugar uma reabilitação do mito em todos os domínios da vida cultural, sobretudo nas explicações da história e da política: aqui o mito deveria ser entendido não mais como uma mera alucinação de um espírito primitivo, mas sim como o órgão do conhecimento do mundo e da verdade.⁵⁷ A essa efervescência remitificante da cultura política deve ser imputado não somente o nacionalismo idealista e poético de Novalis e Friedrich Schlegel, mas também aquelas doutrinas que são mencionadas na terceira parte de *The Myth of the State*: o mito do herói de Carlyle e o mito da raça como força totalitária da cultura que aniquila ou reprime todas as outras em Gobineau; a filosofia do direito e do Estado de Hegel como ressurreição da teologia política e finalmente o retorno do fatalismo cultural na “astrologia da história” de Oswald Spengler⁵⁸ tanto como na filosofia existencial da *Geworfenheit* de Martin

⁵⁶ Ver também idem, p. 175-176.

⁵⁷ Ver também idem, p. 178 e ss. e idem, *Philosophy and Politics*, idem, p. 224 e ss. Para o romantismo político como reincidência histórica e afastamento sistemático do conceito idealista de Estado, ver *Freiheit und Form*, p. 373-374. Isso não impede Cassirer mais tarde de integrar a filosofia romântica da mitologia em sua própria interpretação filosófico-cultural do mito, como p. ex. no caso de *Hölderlin und der deutsche Idealismus* (1918/1919), in: ECW 9, p. 346-388, especialmente p. 352 e ss. e *Philosophie der symbolischen Formen. Zweiter Teil. Das mythische Denken*, p. 6-18.

⁵⁸ Ver também idem, p. 286.

Heidegger⁵⁹. Como ápice dessa mitificação renovada do conceito de Estado Cassirer considera em especial o pensamento político de Hegel: este vale para Cassirer como o primeiro a estabelecer o “mito do Estado” moderno, na medida em que toda a sua filosofia deve ser vista como secularização da transcendência religiosa e como “racionalismo cristão”⁶⁰. Nesse contexto Hegel pôde falar do Estado como encarnação de Deus no mundo histórico, e de fato, como um ser no qual todas as determinações subjetivas e intersubjetivas foram compreendidas abrangentemente e que possui um poder que não deve ser limitado interna ou externamente ou em relação a seus membros ou a outros Estados.⁶¹

O destaque dessa nova volta no processo cultural-histórico da modernidade é decisivo para o todo da estratégia argumentativa de Cassirer, na medida em que tudo o que foi alcançado teoricamente no século XIX foi adotado, potencializado e instrumentalizado no século XX na política totalitária, sobretudo “o ataque violento contra a teoria dos direitos naturais”⁶². A reconstrução exaustiva dessas diferentes contribuições sobre a visão histórico-espiritual que remontam ao Romantismo figuram indubitavelmente como genealogia histórico-sistemática dos mitos políticos do século XX. Contudo a exposição de Cassirer finaliza inesperadamente com uma absolvição: ele afirma que essas doutrinas não são responsáveis pelas consequências assombrosas do totalitarismo.⁶³ Ainda que a mitificação da cultura seja um fato

⁵⁹ Ver também idem, p. 288.

⁶⁰ Ver também idem, p. 256-257.

⁶¹ Ver também idem, p. 264-265.

⁶² MS, p. 142.

⁶³ Ver também idem, p. 273-274. Sobre a especificidade dessa estratégia argumentativa refere-se polemicamente H. Lübke, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts. Festvortrag anlässlich der Tagung „Symbolische Formen“ gehalten am 20.10.1974 in Hamburg*, em *Die Aufdringlichkeit der Geschichte: Herausforderung der Moderne vom Historismus bis zum Nationalsozialismus*, Styria, Graz/Wien/Köln 1989, p. 283-284.

histórico a partir do início do século XIX e um componente importante para a explicação do problema fundamental em *The Myth of the State*, ela não dá a última palavra sobre o destino da política moderna, pois ela não foi tomada de um ponto de vista político-prático e sua influência exerce antes uma função paradoxal imunizante. Dessa perspectiva o pensamento nacional romântico não foi um mero programa político, mas um programa poético de reabilitação das diferenças nacionais em sua relação com uma tarefa cosmopolita comum.⁶⁴ Os heróis de Carlyle não são maquiavélicos, mas sim figuras que acima de tudo são impelidas por motivos morais e intelectuais, para os quais uma apologia da fraude como na liderança hitleriana é inimaginável.⁶⁵ Até mesmo a teoria das raças de Gobineau, que foi duramente criticada, mantém-se como uma mera tentativa reconstrutivista de fundamentar a história e o ser do homem material e biologicamente.⁶⁶

Ao pensamento sobre o Estado de Hegel é dedicada uma consideração similar: embora

“nenhum outro sistema filosófico tenha feito tanto para a preparação do fascismo e do imperialismo” – por causa de sua ideia de que “em cada época da história uma e somente uma nação existe que seja a representação verdadeira do mundo do espírito” e de que “essa nação tem o direito de governar sobre todos os outros” –, devem ser reconhecidas em seu sistema não obstante importantes tendências contrárias não totalitárias. Se o mítico deve valer como tendência à indiferenciação das peculiaridades culturais e políticas, então a filosofia da diferença de Hegel não poderia admitir uma supressão totalitária da multiplicidade. Sobre tudo

⁶⁴ Ver também MS, p. 184-185.

⁶⁵ Ver também idem, p. 215 e mais claramente em p. 220: “Ele compreende o conceito de ‘poder’ (*Macht*) cada vez mais em sentido moral do que em sentido físico.” Para a referida teoria da “fatalidade da mentira política” de Hitler e de seu *Mein Kampf* ver E. Cassirer, *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, in: ECN 9, p. 198-199.

⁶⁶ Ver também MS, p. 221-222, p. 241 e ss.

aquelas forças culturais como a arte, a religião e a filosofia, que pertencem ao espírito absoluto e se destacam de todas as figuras histórico-empíricas segundo seu valor, não podem ser tomadas pela ordem do Estado e instrumentalizadas de acordo com seus objetivos, mas devem preservar sua autonomia específica e sua função direcionadora como norma ético-ideal. O ponto de vista segundo o qual as emoções e os interesses que acompanham a astúcia da razão movem a história e a política não devem desaguar finalmente numa interpretação segundo a qual a ausência de limites desses impulsos e sobretudo a falta de moderação da vontade de poder serão toleradas ou aceitas, pois o objetivo da história mundial – assim finaliza Cassirer sua exposição – continua sendo o mais alto bem espiritual e ético-cultural.⁶⁷

4. Do confronto de Cassirer com o problema do Estado e com o conceito de mito surgem dois elementos fundamentais de seu diagnóstico do mito político moderno: um elemento político-cultural e um mítico-emocional. Em relação ao primeiro é dito que desde o início do século XIX deu-se uma ressurreição incontável do mito em todas as direções da cultura, em especial na política, tal como a reconstrução histórico-sistemática da mitificação da moderna cultura política deve confirmar. Em relação ao segundo a recepção da função de controle de crises do mito, introduzida por Malinowski, parece ser adequada para aclarar o decurso político-social e histórico da construção dos Estados totalitários europeus. Os tempos da Primeira Guerra Mundial e do pós-guerra foram tempos de convulsões graves. Ao final dos anos de 1920 o mundo mergulhou numa crise econômica e financeira global que não parecia mais ser controlável com os meios “normais” da política. Em vista dessa situação Cassirer observa que a percepção de insuperabilidade dessa crise fez alguns povos suscetíveis a soluções

⁶⁷ Ver também idem, p. 270-271.

mítico-políticas em vez de racionais-políticas.⁶⁸ Embora a análise de Cassirer dessas duas precondições fundamentais do mito político do século XX esteja no centro de *The Myth of the State*, permanece a ser investigado um terceiro e decisivo fator sem o qual sua forma específica não pode ser completamente apreendida. Sempre tiveram lugar processos de mitificação da cultura e tempos de crise sempre se repetem na história do mundo, entretanto a configuração da cultura contemporânea era completamente nova e inesperada, pois que o mito foi chamado à vida de modo completamente planejado através de uma técnica nova para fins políticos especiais. A consequência nos mitos políticos do século XX consiste, segundo Cassirer, em que a regressão ao mítico foi estimulada tecnicamente e em que nessa nova ligação virulenta entre as formas da cultura do mito, da política e da técnica foi criada uma consciência mítica simulada e artificialmente encenada.

A forma do pensamento mítico investigada na primeira parte da obra de 1946 e antes no segundo tomo da *Philosophie der symbolischen Formen* foi compreendida na verdade como forma inconsciente da objetivação do sentimento comunitário da vida, cuja atividade que permanece influenciando nos fenômenos de expressão não deve ser excluída também nos estágios de consciência e cultura posteriores.⁶⁹ Tratava-se da base emocional de todos os produtos culturais e de uma ‘técnica’ natural e espontânea de direção das grandes emoções no interior das comunidades sociais. Grupos políticos como os nazistas na Alemanha, os fascistas na Itália ou os bolcheviques na Rússia trouxeram cada qual o mito de volta à vida na medida em que eles elaboraram novas mitologias para a reestruturação política da comunidade e instrumentalizaram o mítico em todos os campos da vida para fins políticos especiais.⁷⁰ O moderno mito técnico não

⁶⁸ Ver também idem, p. 274-275.

⁶⁹ Ver também E. Cassirer, *The Technique of Our Modern Political Myths*, idem, p. 246-247.

⁷⁰ Para esse caráter “artificial” decisivo dos mitos políticos modernos, ver MS, p. 277-278, e E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^h), idem, p. 198; idem, *Judaism and the Modern Political*

poderia mais ser identificado com o histórico-original, pois ele reativa apenas aqueles aspectos da consciência mítica que são adequados para a consecução de uma determinada hegemonia política totalitária.

No último capítulo de *The Myth of the State* e em quase toda a palestra homônima sobre *The Technique of Our Modern Political Myths*, o filósofo da cultura defende concisamente em que medida os mitos políticos do século XX foram conscientemente produzidos e utilizados por meio de um emprego racional de uma técnica específica para provocar os ânimos de um povo abalado por tempos difíceis e colocá-lo na mais alta tensão. Ele descreve com precisão como esses mitos provocaram uma enorme erupção de sentimentos e com isso puderam oferecer um recurso emocional para o estado dramático de irritação no corpo social tanto como canalizar politicamente as forças contidas. Desse modo esses novos movimentos políticos tiveram êxito, de um lado, por força de sua política dirigida mítica e tecnicamente, em compelir, ou até mesmo em aniquilar, todas as outras forças culturais da sociedade no plano de fundo para levar a cabo em vez da pluralidade uma igualdade de comportamento; de outro lado determinadas forças primitivas e emoções primordiais foram potencializadas e dirigidas a objetivos políticos especiais. Essa remitificação desejada e objetivada tornou-se a alavanca para a produção de uma situação de crise e de exceção artificial e permanente, a qual foi capaz de legitimar o paradoxo da manufatura de uma ordem pela aniquilação.⁷¹

Como se sabe, Cassirer nomeia quatro elementos fundamentais dessa técnica engenhosa das quais os agrupamentos políticos de então se serviram para por em marcha o mito para

Myths (1944^b), idem, p. 235; idem, *The Technique of Our Modern Political Myths*, idem, p. 253; idem, *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, idem, p. 203, p. 214.

⁷¹ Ver também E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^b), idem, p. 234-238; idem, *The Technique of Our Modern Political Myths*, idem, p. 244, p. 251 e ss.

seus fins de poder político. Primeiramente eles usam uma forma de linguagem regredida miticamente para atizar emoções como “ódio, medo, ira, soberba, desprezo, arrogância e desdém”⁷². Em segundo lugar eles fortalecem ritos coletivos na sociedade para estimular sua regressão a uma forma de comunidade na qual o indivíduo perde seu sentido de responsabilidade pessoal em favor de uma instrumentalização coletiva⁷³, ou seja, na qual também “homens de educação e inteligência desistiram” de ser “livres e agentes pessoais” e antes “agem como marionetes num espetáculo.”⁷⁴ Em terceiro lugar, um líder foi estabelecido, que deve figurar como representante da ordem reestabelecida da comunidade, ou seja, como o novo Leviatã que personifica a realidade e a vontade das massas e com isso canaliza efetivamente a tensão emocional e pode focalizar seu poder num ponto.⁷⁵ Por fim, um inimigo mortal foi introduzido, do qual todo drama necessita para ser eficaz. No nacional-socialismo, esse papel, segundo Cassirer, foi desempenhado pelos judeus, pois eles foram os representantes do primeiro poder histórico que reclamaram, na religião dos profetas em sentido dado por Hermann Cohen, uma distância decisiva da interpretação mítica e com isso formularam o primeiro princípio de uma personalidade ética.⁷⁶

O significado e a originalidade dessa análise de Cassirer consiste não em seus elementos individuais, mas sim antes na tentativa sistemática implícita de aclarar o ser e a forma interna da técnica do mito político em sentido filosófico-cultural. Todas essas características tomadas em conjunto constituem uma forma técnica de manipulação das emoções para fins políticos que se

⁷² MS, p. 279.

⁷³ Ver também *idem*, p. 280.

⁷⁴ *idem*, p. 281.

⁷⁵ Ver também *idem*, p. 276, onde Cassirer se refere nesse contexto ao pensamento do “*désir collectif personifié*” de E. Douffé, *Magie et religion dans l’Afrique du Nord*, Alger, 1908.

⁷⁶ Ver também E. Cassirer, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^A), *idem*, p. 207 e ss.; *idem*, *Judaism and the Modern Political Myths* (1944^B), *idem*, p. 238.

utilizam da consciência mítica como forma de objetivação do sentimento da vida, a qual, entretanto, é agora mobilizada artificial e deliberadamente. Nos anos de 1920 e 1930 não se tratava mais de estabilizar comunidades primitivas, mas sim antes de organizar milhões de pessoas em sociedades de massa que se desenvolviam turbulentamente. Essa política mítica técnica – assim assinala John Krois – foi por isso tão exitosa, pois ela conseguiu ressuscitar tecnicamente a função primordial do mito para movimentos políticos e utilizar suas vantagens, que a técnica se impôs como a forma da cultura mais poderosa contra todas as outras.⁷⁷ Cassirer tirou por fim a conclusão de que sem a investigação técnica uma mitificação política totalitária não teria sido efetiva, que sem essa técnica o mito político não poderia ser esclarecido em sua especificidade. Essa técnica é por conseguinte o terceiro fator fundamental decisivo que se torna determinante para a política após a ressurreição histórica do mito nos séculos XIX e XX e após a descoberta de sua função para a contenção de crises e direção de emoções. Uma técnica mítica e um mito técnico permanecem juntos numa política mítica: esse é o lado destrutivo da conjunção tripartite das formas culturais do mito, da técnica e da política que Cassirer reconhecera em seu esboço de uma crítica da razão mítico-política.

5. No centro de nossa reconstrução esteve o problema fundamental de *The Myth of the State* como um conceito de Cassirer que questiona a forma do mito político para examinar as causas de seu sucesso nas lutas políticas da modernidade. Que se trata aqui de uma tentativa inconclusa e de um plano que ainda deve ser desenvolvido comprovam os vários materiais que surgiram nos anos de 1940, nos quais se deixam supor o potencial do programa cassireriano de uma crítica cultural-filosófica da política mítica.

⁷⁷ Essa tese foi desenvolvida em J. M. Krois, *Symbolic Forms and History*, p. 198-208. Já no final dos anos de 1920 pretendia investigar o sentido do “primado da técnica” no presente. (Ver E. Cassirer, *Form und Technik* (1930), in: ECW 17, p. 139-184, especialmente p. 139 e ss.).

Seria entretanto imprudente a partir disso chegar à conclusão de que essa tentativa foi também “inconclusiva”, pois no plano de *The Myth of the State* deixa-se reconhecer antes uma intenção sistemática, a qual animou as reflexões políticas de Cassirer em meio à Segunda Guerra Mundial e ocupou seu incessante interesse pela questão política. O significado da atualidade dos resultados dessa última fase de criação de Cassirer não reside, entretanto, no detalhe de sua análise, mas sim no próprio estilo exemplar de sua filosofia da cultura, qual seja, em sua abordagem dos fenômenos políticos do presente através de métodos de uma filosofia da cultura transcendental que em última análise consiste em remeter cada fato cultural ao seu fator cultural, ou às suas condições de possibilidade.

Apesar de uma atitude pessimista-realista, Cassirer permanece entre 1943 e 1945 inquebrantável em seu otimismo metódico. Isso comprovam sua avaliação filosófica dos tempos de então e o apelo de seu engajamento filosófico-cultural para retomar a luta em torno da cultura apesar da derrota do pensamento político-racional e de seu lado indicar um recurso para a crise. Como se depreende das últimas páginas de *The Myth of the State*, a tarefa da filosofia doravante deve consistir sobretudo em esclarecer, ou seja, em responder à questão acerca da forma do mito político e das precondições de sua configuração cultural especial. A filosofia da cultura não pode contradizer a política mítica no campo pragmático pois ela não é práxis política, mas sim antes de mais nada uma forma de conhecimento. Na medida, entretanto, em que ela compreende seu papel peculiar e seu lugar no “todo da cultura”, ela realiza uma contribuição decisiva para o balanceamento e a harmonização de suas tensões internas e externas. Por isso uma outra tarefa da filosofia consiste em influir sobre a racionalização e idealização conjunta da cultura e em especial adquirir, no campo da política, uma determinação do conceito de Estado como conceito da cultura e como tarefa ética infinita da cultura. Isso resulta em conjunto da produção político-

filosófica de Cassirer: a filosofia deve sempre possibilitar o caminho de uma constante eticização e cultivação das relações e ao mesmo tempo comparar o potencial de libertação de todas as formas da cultura em relação a toda tentação mítica de regressão.⁷⁸

A filosofia da cultura não é ademais indiferente ao cumprimento dessas tarefas, de cujos pressupostos ela parte e cuja atitude fundamental ela adota. Na verdade Cassirer pretendia chamar a atenção, segundo exemplo de Platão, para até que ponto o filósofo deve reconhecer seu próprio dever e atendê-lo.⁷⁹ Como se sabe, Cassirer conecta esse elemento nos tempos de exílio a uma certa forma de autocrítica, embora ele já atuasse há muito tempo como filósofo engajado em sentido cultural-filosófico. A vida e a obra de Albert Schweitzer ofereceram a ele um modelo concreto de até que ponto a filosofia não pode admitir a renúncia a uma participação ativa e responsável do homem na configuração cultural e política da sociedade, como a imagem do “vigia da cultura” e a polêmica contra o fatalismo de Spengler ou de Heidegger exemplificam.⁸⁰

Mas não no livro *The Myth of the State*, e sim num manuscrito do ano de 1943/44 e num artigo de mesmo nome de 1944 conclui Cassirer que a filosofia pode realizar sua contribuição a essa racionalização infatigável e desmitificação da cultura somente na medida em que ela adquira não somente um conhecimento abrangente das forças da alta cultura intelectual, mas sim também promova uma compreensão do poder das emoções e ao mesmo tempo das formas positivas contra as destrutivas no mito. O paradoxo de um “pathos da razão” é em última análise o que deve motivar a filosofia da cultura e seu

⁷⁸ Ver também MS, p. 293-294 e *The Technique of Our Modern Political Myths*, p. 266-267. Nesse sentido, ver também D. P. Verene, *Cassirer's Political Philosophy*, in: E. Rudolph (Ed.), *Cassirer's Weg zur Philosophie der Politik*, p. 19-41, especialmente p. 34-37.

⁷⁹ Ver também MS, p. 63: Platão tornou-se “um pensador político não pode inclinação, mas pode sentimento de dever.”

⁸⁰ Ver também E. Cassirer, *Philosophy and Politics*, idem, p. 226-232.

exame de todas as formas da cultura, em especial do capcioso fenômeno do mito político:

“Uma emoção não pode jamais ser superada através de argumentos racionais. Ela pode ser primeiramente eliminada através de uma emoção mais forte e contrária [...] Primeiramente quando aprendemos a desenvolver, cultivar e intensificar nossas emoções ativas podemos ter esperanças de dirigir as pulsões selvagens de nossas emoções e transfigurar nossa vida social e cultural.”⁸¹

⁸¹ E. Cassirer, *The Myth of the State* (1944), idem, p. 264-265; ver parágrafo semelhante em *The Myth of the State. Its Origin and Its Meaning. Third Part. The Myth of the Twentieth Century*, idem, p. 223-224.

9

Kant e as origens do Neokantismo de Cassirer: temas e problemas no contexto de seus respectivos programas epistemológicos

Lucas Alessandro Duarte Amaral¹

Introdução e objetivo

Pretendemos aqui expor alguns pontos de contato, bem como certas diferenças existentes nos programas epistemológicos de Kant e Cassirer. Argumentaremos que a trama de influências encontrada nos dois diferentes contextos (séculos XVIII e XIX) foi decisiva para que cada um levasse a cabo seu projeto teórico. Embora possa soar trivial uma tarefa dessa natureza, acreditamos que o cerne para a compreensão de determinados temas, *e.g.*, as formas de objetividade, repousa nesse fator decisivo. Ademais, se se conhece o contexto aqui trabalhado, é notável uma semelhança na proposta metodológica a ser seguida: trata-se daquela delineada pelo Neokantiano de Baden W. Windelband em sua *Problemgeschichte*.² Seu objetivo é examinar o modo utilizado em

¹ Doutorando (CAPES) em filosofia na PUC-SP.

² Cf. a propósito seu *Geschichte und Naturwissenschaft*, de 1894.

uma investigação filosófica, sendo condição necessária um estudo a partir do fluxo de sua própria história, considerando o desenvolvimento contínuo dos problemas enfrentados pelos filósofos e seus interlocutores. Nessa perspectiva, a história da filosofia – por vezes mal vista em determinados meios, porquanto a relegam, equivocadamente, ao estatuto de uma mera narrativa de fatos, ou biografia cronológica de autores e doutrinas – é tomada de modo efetivamente filosófico, tendo o contexto histórico-filosófico de determinado autor ou tema seu momento crucial.

A estrutura do trabalho segue de acordo com a divisão a seguir. Primeiramente, será exposta a mudança de paradigma no pensamento filosófico proposto pela filosofia crítica e sua repercussão: serão levados em conta os aspectos centrais do conceito e do modelo de ciência e o panorâmico científico daquele momento. Em um segundo, serão apontadas as transformações ocorridas (i) na filosofia, sobremaneira, por ocasião do idealismo alemão e (ii) no campo das ciências naturais e formais. Além de estabelecer um panorama desse amplo contexto do século XIX, o que está base dessa elucidação é a de enfatizar a importância assumida por tais alterações às origens da epistemologia cassireriana. Retomando isso, no terceiro movimento, nossa atenção se voltará ao projeto teórico de Cassirer, argumentando que elas foram decisivas a ele, de um modo análogo a Kant. Apontaremos, por fim, para algumas diferenças entre os dois autores.

I. Kant

Não por acaso Kant foi considerado um divisor de águas no pensamento filosófico ocidental. Dentre os fatores mencionáveis, retomemos que a guinada efetuada por seu sistema filosófico foi uma das mais importantes já ocorridas até então.

Anteriormente, os interesses filosóficos, das mais variadas orientações, eram conduzidos por um forte viés metafísico ou, mais precisamente, ontológico. Tratavam-se, no limite, de discursos sobre diferentes tipos de objetos (*e.g.*, quais são as substâncias que constituem o mundo?). Porém, para refletir acerca de algo é presumido que se conhece aquilo que há. E esse é o ponto problemático: pressupor sem mais o conhecimento determinados objetos. Kant, ao invés de direcionar, ou restringir, suas investigações ao âmbito tencionado por seus predecessores, no qual se teria um exame centrado em torno ao “ser das coisas”, dá um passo atrás, problematizando as condições de possibilidade do conhecimento dos objetos em geral e suas implicações (*e.g.*, o que é possível conhecer?). Esse novo fator dá à filosofia uma nova roupagem, a saber, a de filosofia transcendental.³

1.1. O conceito de ciência, as disciplinas científicas e seus fundamentos

Dois aspectos importantes à epistemologia kantiana referem-se à sua concepção e em seu modelo de ciência. Na medida em que a noção de ciência remonta à figura de Aristóteles, com sua visão de ciência enquanto conhecimento obtido pelas causas, universal e necessário⁴, os modelos de ciências que o filósofo dispõe são aqueles obtidos na mecânica de Newton e na geometria euclidiana.⁵

³ Cf. sobre essa mudança de paradigma em BEISER (1993), p. 7-8. Cf. ainda, *KrV*, A 804-805 – B 832-833, em que Kant levanta essa mesma questão acerca do que podemos conhecer. Cf. por fim na *KrV*, B 25, em que Kant redefine o conceito de Transcendental e seu papel dentro do sistema crítico.

⁴ Cf., com respeito à ciência em Aristóteles, nos “Segundos Analíticos” (I 2, 71 b 9-17) do *Órganon*.

⁵ Além de física e matemática, outra disciplina foi considerada por Kant enquanto ciência: a lógica, cuja origem remonta novamente ao filósofo de Estagira. Digno de menção são as palavras de Kant quando se refere à disciplina formal como “acabada e perfeita”, já desde Aristóteles (Cf. na *KrV* B VIII-IX). Ironia do destino, menos de um século depois da publicação da *Crítica*, essa afirmação é refutada. Uma revolução na lógica, operada por nomes tais quais Frege e Russell, dá uma nova perspectiva à lógica. Veremos alguns aspectos em torno à contribuição deles na lógica moderna e suas implicações no jovem Cassirer.

Mesmo que saibamos que para Kant essas disciplinas sejam consideradas ciências *stricto sensu*, ainda resta entender como se dá o processo de fundamentação da física e da matemática no interior de sua doutrina. Começemos pela última.

Na *Crítica da Razão Pura* é defendida a tese de que aqueles juízos relevantes da matemática são de tipo sintético *a priori*. E isso quer dizer que (i) são juízos que acumulam conhecimento, ou seja, são capazes de nos fornecer conhecimento novo sobre algo – diferentemente dos analíticos, os quais exprimem, tão só, uma identidade existente entre aquilo que figura como predicado e aquilo que figura como sujeito em um juízo, se fundamentando, pois, na lógica – e (ii) que tais juízos são ainda *a priori*, ou seja, eles são universais e necessários.⁶ Nesses termos, trata-se da tarefa de Kant responder pela possibilidade de juízos que, não obstante o fato de serem necessários, não o são de modo tal que a lógica seja a responsável por fundamentá-los⁷.

Dado que não é a lógica que fundamenta a matemática, uma dúvida resta esclarecer: quem a fundamenta? O que serve de alicerce à filosofia kantiana da matemática é sua requintada teoria da intuição. De acordo com ela, é preciso recorrer às intuições puras de espaço (na geometria) e tempo (na aritmética) para garantir a fundamentação da matemática. Assim, em uma demonstração se faz necessário construir⁸ os conceitos, dando-lhes a intuição correspondente.

A propósito da física de Newton, um ponto de partida para compreendermos o papel assumido pela importante teoria dentro

⁶ Cf. *KrV*, B 10-17.

⁷ Portanto trata-se de um problema modal, visto que se busca dar resposta, justamente, ao problema de uma necessidade sintética de cunho universal.

⁸ O conceito de construção é chave na filosofia da matemática de Kant. Cf., no prefácio à segunda edição da *Crítica*, *KrV*, B XI-XII, e também na Doutrina transcendental do método, *KrV*, A 708-736 – B 736-763.

da epistemologia kantiana, seria a de compará-la com a física de sua época⁹ para evidenciarmos seu caráter *sui generis*.

É amplamente difundido que pensadores de primeira linha – da ordem de G. Bruno, G. Galilei, Descartes, Spinoza e Leibniz – encantados pelo ideal da época de uma *mathesis universalis*, tinham como um de seus objetivos a aplicação desse modelo a praticamente todos os campos do conhecimento.¹⁰ E lembremos que o exemplo de ciência rigorosa era concedido, justamente, a matemática, a ciência por excelência. Contudo, mesmo que esteja presente neles esse ponto comum, se direcionarmos nosso foco aos pontos específicos desses autores, veremos que as diferenças são grandes.

Tomemos de exemplo as físicas de Descartes e Leibniz: embora ambos tenham trabalhado no ideal dessa época e, ainda, que os fundamentos de suas físicas sejam embasados em suas pressuposições metafísicas, suas físicas se diferem em larga escala. Para citarmos uma dessas diferenças, lembremo-nos de que enquanto para o francês a física era redutível a geometria (dado sua teoria dualista em que a extensão é o atributo primário de um corpo), para o alemão, a dinâmica era a verdadeira física (dado sua teoria monista em que o caráter básico da mônada é o de unidade de ação).

Alheio a boa parte desses ideais, e em especial às aspirações metafísicas, as notas que mais interessavam Newton em sua mecânica diziam respeito ao seguinte:

1. Não é necessário atribuir a certeza da matemática a sua própria ciência.

⁹ É sabido que no início de sua formação o jovem Kant tinha bem presente em seu contexto a disputa entre cartesianos e leibnizianos e, posteriormente, destas com a nascente física de Newton.

¹⁰ Isso refletia até mesmo no modo como esses autores escreviam seus trabalhos. Muitas publicações adotaram o *more geometrico*: contendo uma série de definições para, daí, formular as proposições e, se necessário, escólios e corolários.

2. Trata-se da ciência um conjunto determinado de leis, através das quais o comportamento matemático da natureza se formula.
3. As leis a física são dedutíveis dos fenômenos e verificáveis exatamente nos fenômenos e tudo mais pode ser preterido.¹¹
4. Por intermédio da união entre o método matemático e o método experimental, Newton acreditava ter aliado a exatidão ideal de um à constante referência empírica do outro.
5. A ciência seria, pois, a formulação matemática exata dos processos que ocorrem no mundo natural.
6. A pretensão de seu programa foi traduzir numericamente a ordem causal próxima, mas não última, que rege os fenômenos da natureza.¹²

Tendo em vista esse amplo contexto científico e a importância por ele assumida na época de Kant, seja em se tratando dos aspectos que lhe interessavam na querela entre Descartes e Leibniz, sejam as contribuições que vinham surgindo graças à promissora física de Newton. E ainda: os próprios respaldos textuais do filósofo de Königsberg endossam a tese¹³ de que parte importante de sua histórica está situada nesse mesmo âmbito. Desse modo, não acreditamos ser exagerada a afirmação de H. Cohen em seu clássico *Kants Theorie der Erfahrung*, em que o Neokantiano defende, com razão, que Kant em seu programa teórico tem como uma de suas mais importantes tarefas, justamente, a de investigar a legitimidade da ciência.¹⁴

¹¹ Newton não pretendeu fornecer quaisquer tipos de explicações que exigiam ultrapassar a fronteira dos fenômenos naturais. Um exemplo disso é o próprio princípio causal: mesmo pressupondo-o em seu sistema, o físico não pretendeu fornecer sua justificação. Isso porque a mesma teria como prerrogativa extrapolar os limites impostos por seu projeto.

¹² Cf. BURTT (1991), p. 170-180.

¹³ Cf. nos *Prolegômenos*, AA IV, 280-302.

¹⁴ Cf. sobre essa interpretação da filosofia de Kant em COHEN (1885), especialmente o capítulo 10.

II. Do contexto filosófico-científico nas origens do projeto filosófico cassireriano

2.1. O estado da arte

No hiato entre Kant e Cassirer muito se passou no campo das ciências e da filosofia. A fim de levarmos a efeito alguns desses acontecimentos e sua relevância dentro contexto epistemológico cassireriano, devemos voltar a meados do século XIX.¹⁵

Nesse momento, a relação entre filosofia e ciência é delicada. Por um lado, os inovadores resultados que vinham surgindo nas ciências – nomeadamente: física, lógica e matemática – são inegáveis. Por outro, não é menos importante a distinção entre as *Naturwissenschaften* e as *Geisteswissenschaften*¹⁶: nela as disciplinas particulares¹⁷ buscam investigar seus métodos e objetos próprios de estudo, possibilitando, cada vez mais, sua autonomia da alçada da filosofia. Dessa forma, a filosofia, que havia atingido o estatuto de disciplina fundamental, é posta em xeque através da mencionada emancipação. E ainda, a velha aspiração da filosofia enquanto um sistema no qual são trabalhados os diversos âmbitos do saber vai se tornando uma tarefa pouco viável.

Não obstante esse estado de coisas pouco favorável, em especial a filosofia, uma tarefa a ser cumprida diz respeito a reatar

¹⁵ Cf. o livro de BEISER (2014) sobre as origens do Neokantismo, *The Genesis of Neo-Kantianism - 1796-1880*. Nele, a proposta do autor é a de iniciar sua investigação sobre o tema já a fins do século XVIII, analisando os contemporâneos de Kant e suas decisivas importâncias ao movimento.

¹⁶ Distinção esta problematizada por W. Dilthey (Cf. sua *Introdução às ciências do Espírito*, de 1883) e retomada por Cassirer (Cf. *Ensaio sobre o homem*, de 1944, especialmente na Parte II, *homem e cultura*, os itens '10. História' e '11. Ciência'. No entanto, o termo *Geisteswissenschaften* foi levado a cabo por Cassirer nesse momento de sua carreira diferentemente. O filósofo opta pelo termo *Kulturwissenschaft*. Cf., a propósito em sua obra, *Zur Logik der Kulturwissenschaft. Fünf Studien*, de 1942, particularmente o primeiro estudo 'Der Gegenstand der Kulturwissenschaft'. Cf. A propósito do tema o artigo de Christian Mœckel: *O problema da forma nas ciências. Ernst Cassirer e as analogias metodológicas nas ciências da cultura e na biologia*. In: *Kairos. Revista de Filosofia & Ciência* 3: 2011, Lisboa. P. 53-79.

¹⁷ Como por exemplo: economia, ciências sociais, antropologia, psicologia.

a relação entre esta e a ciência. No intuito de restituir o diálogo entre ambas, o movimento Neokantiano¹⁸ surge.¹⁹

A alternativa proposta pelos autores que inauguraram o movimento Neokantiano se inicia com um diálogo de matices diversos em torno a um retorno a Kant com as tendências filosóficas desse período. Nesse sentido, tornou-se um clássico o apelo de Otto Liebmann por uma *‘Zurück zu Kant!’* em seu livro *Kant und die Epigonen*, de 1865.²⁰ Sua abordagem – iniciando com os idealistas (Fichte, Schelling, Hegel), seguindo com as vertentes realistas (Herbart), empiristas (Fries) e por fim, com Schopenhauer – sugere que o que se seguiu da filosofia de Kant não foi algo consequente, mas, em verdade, um retrocesso. Daí o porquê da famosa exortação.

2.2. As heranças filosóficas

Além de ter passado por inúmeras e diversas interpretações, a filosofia kantiana foi objeto de várias críticas nesse momento da história. Desde figuras bem próximas a seu contexto filosófico, retomemos filósofos de primeira linha, da ordem de: Mendelssohn, Hamann, Jacobi, Maimon e Reinhold, até

¹⁸ Seria preferível falar aqui em ‘Neokantismos’, dado o caráter não monolítico desse movimento, já que existiram escolas dentro do mesmo com orientações bastante diferentes. Ademais, tenha-se presente que o mesmo foi de inestimável importância a algumas escolas que surgiram nessa mesma época, e.g., tanto representantes da fenomenologia e da hermenêutica quanto aqueles da filosofia analítica dialogaram e polemizaram com essa vasta geração de autores. As três escolas de maior destaque e seus principais expoentes foram: 1. A escola de Marburgo: com H. Cohen, P. Natorp e E. Cassirer; 2. A escola de Baden: com W. Windelband, H. Rickert e E. Lask e 3. A escola realista: com A. Riehl.

¹⁹ As primeiras palavras de Cassirer do ‘Prefácio’ ao primeiro volume de *Filosofia das formas Simbólicas* são nervais com respeito ao problema de seu tempo: da relação entre as ciências naturais e as ciências do espírito (Cf. *PSF I*, V-IX).

²⁰ Nele, ao fim dos capítulos, Liebmann concluía com a exortação *‘Also muss auf Kant zurückgegangen werden’*. Outro autor importante nesse contexto é Eduard Zeller. Este, em uma polêmica com o hegeliano Michelet, faz, pela primeira vez, em 1862, o uso da expressão ‘Neokantiano’. Porém, segundo a tradição, é Liebmann quem leva a efeito o programa de um ‘Retorno a Kant’ de maneira mais expressiva. Cf. sobre Zeller, BEISER (2014), especialmente na 2ª Parte do capítulo 6. P. 331-366.

o já mencionado trinômio do idealismo alemão: Fichte, Schelling e Hegel.

Agora, se se levar às consequências últimas o tônus anti-kantiano manifesto especialmente no idealismo alemão, ver-se-á que em um de seus resultados o mesmo primava por oferecer uma alternativa tanto mais sistemática quanto consequente do que o criticismo pretendia. Sobre as consequências positivas, notem que uma série de dualismos – oriundos do esquema cartesiano os quais Kant havia aceitado – supostamente teria sido dissolvida²¹ pelo idealismo.²² Tais como: (i) sujeito-objeto; (ii) matéria-forma; (iii) intuição-conceito; (iv) fenômeno-coisa-em-si.²³

Por fim, no intuito de explorarmos outros aspectos centrais ao nascente movimento Neokantiano cuja origem remonta aos representantes do idealismo alemão, levemos em conta o caso de Hegel, autor cuja notoriedade dispensa comentários e que nos serve como modelo representativo.

Em seu sistema o filósofo pretende, *grosso modo*, uma ciência do absoluto (*i.e.*, o que ficou conhecido por idealismo absoluto). Nesse sentido, o autor da *Fenomenologia do Espírito* propõe mudanças em dois conceitos centrais utilizados em filosofia, outrossim, seu *modus operandi*:

1. A própria noção de filosofia: etimologicamente conhecida como sendo aquela disciplina que tem o ‘amor a sabedoria’, ela passa ser entendida enquanto a sabedoria mesma. Portanto, a filosofia não seria uma disciplina entre outras tantas, senão que a mais importante delas.

²¹ Cf. o artigo de GUYER, *Aboslute idealism and the rejection of Kantian dualism*, in: AMERIKS (2005). P. 37-57.

²² Cf. os §§ 40-42 da *Enciclopédia das ciências filosóficas em compêndio*, de 1817.

²³ Embora seja um fato inegável a importância do idealismo alemão, ao final das contas, sua aspiração totalizadora (uma de suas notas características, de acordo com o que veremos adiante), além de ter possibilitado uma perda de rumo – de acordo com o testemunho de Liebmann – ele acaba levando a filosofia a um eminente conflito com a ciência.

2. Seu modelo de ciência: não mais a mecânica de Newton,²⁴ como entendia Kant, mas na própria filosofia, que passaria, então, a ser considerada a ciência por excelência.²⁵
3. Além de propor uma nova roupagem à filosofia e redefinir a disciplina modelo de ciência em sua época, Hegel estabelece ainda dois critérios, a saber, (i) Totalidade e (ii) sistematicidade. Nesses termos, uma filosofia que se preze deverá conter esse exato caráter de sistema.

Um aspecto importante a ser ressaltado aqui relativamente ao terceiro ponto acima é o fato de que Cassirer não abandona esse mesmo ideal hegeliano e acaba sendo um dos últimos filósofos, e quiçá o último, a fazer propriamente uma filosofia de sistema, dentro do qual seriam trabalhadas as diversas áreas do saber: ciência, política, linguagem, mito, antropologia, etc. E ainda, é preciso não se perder de vista outro fator importante a Cassirer: ele defende a tese de que todas essas áreas do conhecimento se tratam de saberes igualmente válidos, portanto o discurso ciência não é nem mais ou menos importante do que aquele do mito, por exemplo. Com efeito, em *Filosofia das formas simbólicas*, ambos são modos de compreensão de mundo igualmente válidos. Assim, o filósofo da cultura uma bandeira razoavelmente estranha a Kant (dado seu interesse exclusivo na ciência), na qual haverá de se garantir a objetividade de todas essas diferentes regiões da cultura,²⁶ as quais são autônomas em relação a todas as existentes.

²⁴ Hegel em sua *Habilitationsschrift* efetua uma severa crítica a Newton. Cf. a *Dissertatio*, de 1801.

²⁵ Cf. o Prefácio da *Fenomenologia do espírito*.

²⁶ Além do mito e da ciência, Cassirer considera que também a linguagem, a religião e a arte são modos de compreensão de mundo e, ainda, visto que existem várias formas de objetivação da realidade, são necessários diferentes tipos básicos de relação. Ele propõe três: 1. Expressividade (característica do mito); 2. Representação (característica da linguagem) e 3. Significado (característico da ciência).

2.3. As heranças científicas

Muitos dos temas que trabalhamos ainda hoje no campo das ciências são heranças diretas do profícuo século XIX. É fato consumado que novas teorias vindouras desse momento²⁷ influenciaram diretamente algumas epistemologias que apareceram e não faltam exemplos que servem de endosso.²⁸ Porém, isso não se trata de uma exclusividade do mesmo século. Para citarmos um exemplo já problematizado por nós aqui, lembremo-nos de Kant: ele, tendo a mecânica newtoniana enquanto modelo de ciência, escreveu a *Crítica da Razão Pura*. Analogamente, à luz de outras teorias científicas, diferentes autores tiveram em seus contextos teorias científicas que também lhes serviram como modelos. E inclusive dentro do movimento Neokantiano tal estado de coisas ocorreu.²⁹ Cassirer, em específico, elaboraria sua doutrina também em vista de um modelo peculiar de ciência. Todavia, não foi na mecânica de Newton, mas na teoria do eletromagnetismo de Maxwell que o filósofo toma de empréstimo seu modelo.

2.3.1. A nova teoria do eletromagnetismo de Maxwell

Por um lado, e de modo similar a Kant, Cassirer também teve a sua frente um autor e uma teoria científica decisiva em seu contexto. Por outro, e agora de modo diferente de Kant, não é Newton e sua mecânica, mas é Maxwell e sua teoria do

²⁷ E, sobremaneira, nos casos da física, da lógica e da matemática, como enfatizaremos em seguida.

²⁸ Tanto é assim, que o século XIX fez jus a um de seus nomes: “o século das ciências”. Sobre o surgimento das teorias, uma ampla lista haveria de ser feita. Para citar poucos exemplos, retomemos: (i) termodinâmica; (ii) geometrias não-euclidianas; (iii) logicização da aritmética; (iv) eletromagnetismo.

²⁹ Majoritariamente os representantes de Marburgo foram aqueles que se dedicaram a isso, dado que, em certo sentido, uma de suas tarefas foi a de refletir em torno ao *Faktum* da ciência.

eletromagnetismo o que despertaria interesse maior no filósofo da cultura.³⁰

Com o passar do tempo, aprendemos que com o surgimento de novas teorias – de maior alcance, precisão, etc. – as antigas passam a ser revisadas e, eventualmente, sobrepostas. No caso da física do século XIX isso é particularmente notável: outros fenômenos são investigados de modo mais acentuado que anteriormente – e um clássico exemplo disso seria o calor – e, aos poucos, o programa newtoniano passa a não dar mais conta de explicá-los.

Com respeito à hegemonia da física newtoniana na cena científica da época,³¹ o ponto alto que marcou sua queda foi a sua incapacidade em interpretar o que Maxwell propõe com sua teoria do eletromagnetismo.

Desde a sua origem, com base nas ideias primeiramente propostas por M. Faraday, até seu apogeu com Maxwell, o conceito chave para descrever os fenômenos eletromagnéticos, a saber, o de campo, passa a ocupar o lugar de destaque nessa nascente e promissora teoria física. A partir daí, a ciência passaria a ser uma disciplina na qual a primazia por uma investigação em torno aos princípios, em detrimento de uma física que em sua essência buscava investigar a matéria propriamente³², passa a ser a ordem do dia.³³

³⁰ Por fim, o autor que consagraria as hipóteses iniciais do eletromagnetismo de Maxwell é H. Hertz, ao evidenciar a existência das ondas eletromagnéticas. Ao discorrer sobre o fim e o método da física teórica, Cassirer faz à justa referência ao físico alemão. Cf. *EP*, IV. P. 128.

³¹ Apesar disso, a mecânica de Newton ainda é recebida no século XIX como o modelo de ciência (para H. Cohen, p.ex., esta é ainda um modelo programático de ciência) e, progressivamente, as novas teorias que surgem à cena científica, como é o caso do exemplo que mencionamos acerca da nascente teoria da termodinâmica no século XIX a qual passa a tratar de temas que aquela célebre não tratava.

³² Portanto conceito de objeto material, o qual era considerado o conceito fundamental da física, não tem mais aquela robustez de outrora. E aqui se encontraram alguns respaldos de uma das mais importantes polêmicas do século XIX, a saber, a *Materialismus-Streit*. Convém salientar que o materialismo (tomado enquanto uma teoria) trata-se de uma ontologia de tipo monista que afirma unicamente a existência de objetos materiais e, pelo tanto, a possibilidade de qualquer fenômeno se dá unicamente no âmbito dos resultados obtidos através de relações materiais. Cf. no clássico de F. A. Lange, *Geschichte des Materialismus*

A culminação desse curso radical na história física se daria, por fim, com a relatividade einsteiniana³⁴, tendo como um de seus pontos mais relevantes, do ponto de vista filosófico, e essencial dentro de seu programa, o de que a relatividade não se deixa restringir, de modo algum, às exigências de intuitividade, culminando, assim, com o rompimento radical da ciência com toda visão intuitiva do universo. Não obstante, tal processo deve, em boa medida, as impossibilidades das interpretações mecânicas das equações de Maxwell. E nesse particular, Cassirer fez questão de enfatizar a importância assumida pelo físico, e mais ainda: foi um forte defensor da tese de que graças aos esforços por ele alcançados, outros autores, tais como Einstein, puderam realizar aquilo que fizeram em suas investigações no campo da física.³⁵

2.3.2. Novas concepções de lógica e sua implicação na matemática

Além da física, a lógica e a matemática também sofreram desdobramentos decisivos no decorrer do século das ciências.³⁶

und Kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart, especialmente seu segundo livro, *Geschichte des Materialismus seit Kant*.

³³ Outro ponto que se encontrava com menor ímpeto nessa época tem a ver com fato de que o mundo newtoniano era um mundo no qual se fazia possível intuir. A condição de intuitividade cada vez mais começa a perder seu lugar diante das novas concepções científicas. Assim, a física não tem mais como uma de suas tarefas principais aquela de proporcionar uma imagem do universo.

³⁴ Contudo, entre Maxwell e Einstein outros autores, de primeira linha, surgiram: como foi o caso de Helmholtz, bastante citado por Cassirer. Para citar um exemplo, cf., em *EP*, III, p. 485-86.

³⁵ Sabemos que no período em que Cassirer tem publicado seu *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, de 1910, Einstein já havia proposto sua teoria da relatividade restrita, em 1905, o *annus mirabilis*, ano em que o cientista publica uma série de artigos que causaram uma hecatombe na física. No entanto, em 1905 ele ainda não havia desenvolvido sua Teoria geral da Relatividade, a qual surgiria somente em 1915-1916. Em 1921, Cassirer publica seu ensaio dedicado ao tema da relatividade de Einstein (*ERT*).

³⁶ A quantidade de trabalhos que surgiu nesse momento (seja sobre lógica e matemática seja sobre as suas relações) é surpreendentemente grande. Os representantes, e suas obras, tais quais Adolf Trendelenburg (com suas *Logische Untersuchungen*, de 1840) Stuart Mill (e seu *System of Logic*, de 1843) e Frege (e seu pontapé inicial dado na *Begriffsschrift*, de 1879) são simplesmente imprescindíveis se quisermos retomar algumas contribuições ocorridas na lógica. Já à alçada da matemática não nos esqueçamos outra vez de Frege (só que agora com seus *Grundlagen der Arithmetik*, de 1884); R. Dedekind (e seu seminal *Was sind*

Para esta última disciplina tais mudanças se fizeram presentes já nas primeiras décadas desse século, que se inicia tendo como uma das alternativas correntes para a fundamentação da matemática aquela proposta por Kant: se nela, por um lado, assumem papéis centrais as intuições de espaço e tempo,³⁷ a lógica, por outro, nem sequer entra em cena.

Um programa que cumpre um rol interesse em nossa empresa, e cuja origem se dá nesse momento está situado no âmbito de como a matemática estabelece suas bases, diz respeito aquele *tour de force* operado por parte de alguns autores na fundamentação da matemática, seja toda ela seja parte dela, por intermédio da lógica. De Bolzano³⁸ até Russell muitos foram os representantes que se dedicaram ao fim comum de livrar a matemática de qualquer ranço intuitivo em sua fundamentação. Nesse empenho coletivo de matizes diversos, se encontra claro o apelo comum a uma fundamentação da matemática através de encadeamentos pura e unicamente lógicos, surgindo a ideia rigorosa de demonstração matemática que se fez presente no desenvolvimento dessa ciência.

Dado que a lógica nascente do século XIX oferece um aparato instrumental de grande alcance, além de tornar-se uma das alternativas recorrentes na fundamentação da matemática, resta entender o real impacto desse acontecimento. Portanto, uma vez que um dos movimentos mais importantes nesse sentido foi efetuado por Frege, devemos voltar nossa atenção ele.

und was sollen die Zahlen?, de 1888) e finalmente B. Russell (*e os Principles of Arithmetics*, de 1903). Retomaremos aqui principalmente o papel assumido por Frege nesse momento da história.

³⁷ Contudo, também vimos que esse ímpeto intuicionista vinha perdendo um pouco de força durante esse mesmo período. Apesar disso, existiram defensores do intuicionismo no século XIX; para citarmos dois autores, retomemos aqui: (i) L. E. J. Brouwer; (ii) H. Poincaré. Cf., sobre o intuicionismo nesse momento da história o livro de DUMMETT (1978), especialmente o capítulo 14.

³⁸ Em 1810 Bolzano publica seu *Beyträge zu einer begründeteren Darstellung der Mathematik. Em seu apêndice, Über die Kantische Lehre Von der Construction der Begriffe durch Anschauungen*, esse comprometimento anti-intuicionista na matemática e sua posição contra Kant são evidentes.

Um dos méritos históricos atribuíveis ao professor de Jena se dá pelo fato dele ter elaborado uma nova e profícua teoria na lógica: a teoria da quantificação. Com ela, a silogística é totalmente reformulada. Uma das mudanças mais significativas refere-se à nova interpretação de sentenças do tipo ‘A é B’: a mesma não é mais interpretada em termos de sujeito e predicado, mas em termos de função e argumento, *i.e.*, reinterpretando tais sentenças como o preenchimento de uma função de um tipo especial por certo argumento.³⁹ O uso da sua nova notação para a quantificação possibilitou a apresentação de um cálculo que formalizou a teoria da inferência de uma forma muito mais rigorosa do que a silogística.

O outro aspecto central que nos importa retomar foi a tese logicista de Frege.⁴⁰ Em sentido amplo, através dela o filósofo pretendia mostrar as conexões existentes entre a matemática e a lógica e, em sentido estrito, trata-se de um projeto fundacional da aritmética na lógica, em outras palavras: é possível reduzir a aritmética à lógica.⁴¹

Levando, pois, a efeito tais acontecimentos (*i.e.*, a nova lógica e o projeto logicista de Frege), no fim das contas sua oposição em relação a Kant reflete na defesa de uma importante

³⁹ Assim, uma sentença do tipo: *Todos os homens são mortais* passa a ser considerada, a partir de agora, da seguinte maneira: *Para todo x, se x é homem, x é mortal*. Com respeito às noções de ‘função’ e ‘argumento’ retenha-se que na proposição “O homem é mortal” temos que ‘o homem’ cumpre o papel da ‘função’, para a qual ‘(ser) é mortal’ é o seu argumento. Cf. os artigos de publicados na década de 1890, nos quais Frege estabelece as distinções entre ‘sentido’, ‘referência’, ‘função’, ‘conceito’.

⁴⁰ Nesse exato ponto muitas divergências vêm à tona: embora não seja equivocado dizer em certo sentido que a tese logicista defende que matemática – seja toda ela, seja parte dela – deve-se fundar na lógica, o tipo de logicismo defendido por um e outro autor não é consensual. Para citar apenas um exemplo: (i) Houve aqueles (como Frege, em *Grundlagen der Arithmetik*) que defenderam a posição de que somente a aritmética deve se fundamentar na lógica e a geometria não. (ii) Houve aqueles que defenderam a tese de que toda a matemática é fundamentada na lógica (como Russell e Whitehead, em *Principia Mathematica*). Cf. sobre as origens do logicismo no século XIX e as diferenças entre autores tais como Frege, Russell e Dedekind em RECK (2013).

⁴¹ Além da *Begriffsschrift* e dos *Grundlagen der Arithmetik*, Frege dedicou ainda os dois volumes das suas *Grundgesetze der Arithmetik* (1893-1903) a esse fim. No volume II desta última obra, encontra-se o ponto alto da crítica fregeana a Kant, nesse intuito de mostrar como as leis básicas da aritmética podem ser derivadas a partir das leis da lógica.

tese: os juízos da aritmética são analíticos e não sintéticos *a priori*.⁴² E isso se dá pelo seguinte:

1. Embora o ponto de partida de Kant e Frege seja o mesmo, porquanto ambos consideram que os juízos⁴³ da aritmética são informativos (i.e., não se tratam de tautologias); a noção de analiticidade para Frege difere-se em larga medida de seu homônimo kantiano.
2. De início, Frege não defende a tese, como fazia Kant, de que as proposições analíticas são meramente explicativas ou triviais, em que existe tão só uma expressão de identidade, mas que nelas também há acúmulo de conhecimento.
3. A diferença que se encontra em jogo aqui diz respeito ao estatuto que cada um dos autores atribuiu à lógica: enquanto para Kant a lógica é propedêutica (ferramenta) às ciências, em Frege a lógica tem um traço mais decisivo e fundacional.
4. Para Frege analiticidade refere-se às razões demonstrativas e não mais às relações entre sujeito e predicado, até porque, ele não opera nesse esquema (tão caro a Kant), mas no de função e argumento.⁴⁴
5. A partir disso,⁴⁵ os conceitos aritméticos podem ser definidos por meios de conceitos lógicos, por exemplo: os números e as demais noções fundamentais dessa disciplina podem ser definidos com exatidão levando-se em conta as noções da lógica.
6. Por fim, os teoremas aritméticos podem ser provados por meio de axiomas lógicos e regras de inferência, prescindindo, dessa maneira, que qualquer tipo de apelo à intuição.

⁴² Uma longa discussão acerca da noção de analiticidade e da teoria da proposição em Frege poderia ser feita aqui. Como não se trata desse o nosso objetivo, o que devemos tirar da lição do autor de *Grundlagen* neste particular pode ser suprimido nesses poucos pontos a quem temos referido.

⁴³ Para ser mais preciso, teríamos que utilizar aqui a expressão ‘proposição’, dado que Frege não se vale mais da expressão ‘juízo’, como Kant.

⁴⁴ Cf. os §§ 3 e 4 de *Grundlagen der Arithmetik* sobre a visão fregeana das distinções *a priori* – *a posteriori* e analítico – sintético.

⁴⁵ Já em 1879 Frege, na *Begriffsschrift*, apresentou os conceitos lógicos primitivos – bem como seus símbolos – e as regras a partir das quais podemos tratar de conceitos mais complexos.

III. Cassirer e as origens seu programa epistemológico

Além dos próprios testemunhos de Cassirer, é bastante claro, em pelo menos dois escritos do filósofo no início de sua carreira intelectual, seu interesse nos vários problemas de sua época em torno da física, da lógica e da matemática⁴⁶, são eles: *Kant und die moderne Mathematik*, de 1907 – texto no qual os interlocutores principais de Cassirer são B. Russell e L. Couturat⁴⁷ – e *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, de 1910 – o célebre texto de juventude em que Cassirer debate com uma série de outros autores: para além dos já mencionados Frege⁴⁸, Couturat e Russell no campo da lógica e da matemática, como é o caso de Dedekind e, bem como com representantes da física da época como, por exemplo: Maxwell, Hertz e Helmholtz.

No entanto, todo esse novo arcabouço teórico que encontramos no contexto da filosofia juvenil de Cassirer faz parte ainda de um outro dentro do qual o autor seguiria, em pontos

⁴⁶ E continuaria sendo um tema importante no decorrer de sua carreira acadêmica. Basta que tenhamos claro outros textos publicados por ele na sequência. Além do já citado ensaio sobre a relatividade de Einstein (ERT) de 1921, outro texto que teria como tema alto a ciência é o ensaio de 1936 *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik (DI)*. Cf. sobre o assunto o capítulo escrito por T. Mormann, *Mathematics to Quantum Mechanics – On the Conceptual Unity of Cassirer’s Philosophy of Science (1907-1937)*, no novo livro editado por FRIEDMAN e LUFT (2015). Nele, é defendida a tese de que os escritos – *KMM*, *SF*, *ERT* e *DI* – sejam levados em consideração a partir de uma continuidade conceitual; é argumentando ainda que os pontos de contato entre *KMM* e *SF*, de uma parte, e em *DI*, por outro, são surpreendentemente próximos.

⁴⁷ Lembremo-nos de que em 1903 Russell publica seu *Principles of Mathematics* e, em 1905, Couturat publica seu *Les Principes des Mathématiques*. Cassirer, em 1907, tem como pano de fundo, justamente, essas duas obras – o subtítulo de *KMM* é explícito nesse particular. Cf. o artigo de PULKKINEN (2001): o autor defende a tese de que os Neokantianos (nomeadamente, Natorp, Cassirer e Jonas Cohn) acusam a tentativa de Russell de dedução do conceito de número a partir do conceito de classe uma petição de princípio. Ainda sobre esse tema, veja também o capítulo: *A teoria do número em Natorp e Cassirer (1898-1910)*. In: PORTA (2011). P. 103-144. Nele, busca-se evidenciar o caráter *sui generis* da concepção logicista desses Neokantianos, bem como o desenvolvimento de sua concepção de número. Segundo o autor, ela se diferencia daquela concepção fregeana, estando na base dessa diferença à aplicação, por parte dos Neokantianos, do método transcendental. Além disso, para uma correta investigação da polêmica em torno aos dois tipos de logicismo é necessário comparar amiúde quais os pressupostos que estão na base de cada um deles, *i.e.*, o logicismo fregeano e o Neokantiano.

⁴⁸ Cf. sobre a discussão entre Cassirer, Frege e Russell e a recepção do logicismo destes por Cassirer o artigo de HEIS (2010).

específicos, a mesma vereda: trata-se da escola de Marburgo com seus dois principais expoentes: H. Cohen e P. Natorp. Ambos, cada qual à sua maneira, influenciaram o filósofo da cultura em momentos decisivos.

A propósito do primeiro, retomemos o fato de que entre os anos de 1896-1899 Cassirer estuda com Cohen e tem sua tese doutoral (1899) orientada por este. O tema daquele trabalho dizia respeito a análise matemática e o conhecimento científico da natureza em Descartes. Passado alguns anos, em 1902, Cassirer tem publicado seu primeiro livro, sobre Leibniz.⁴⁹ Após esses dois trabalhos, são publicados os dois primeiros volumes de seu grandioso, em tamanho e conteúdo, *Erkenntnisproblem* (1º vol. 1906 - 2º vol. 1907), uma obra de fôlego, cujo conteúdo tematizado compreende um considerável intervalo - entre de N. de Cusa - é muito bem feito, seja no aspecto histórico-filosófico ou científico.

Em que pese essa relação entre mestre-pupilo, outra contribuição quiçá ainda mais decisiva relativa à figura de Cohen foi o método proposto por ele, a saber, o *Método Transcendental*. Nele, sua influência primária remonta ao nome de Kant, a quem os Neokantianos devem, e muito. Ora, isso pode parecer a princípio um tanto quanto óbvio, visto que Kant é quem inaugura a *Filosofia Transcendental*, entretanto, no que se refere ao o quê desse débito por parte dos Neokantianos de Marburgo a Kant aí nos deparamos com algo não tão simples assim. Por exemplo, uma maneira equivocada de compreender isso seria a de considerar o seguinte: Cohen, Natorp e Cassirer são devedores ao filósofo de Königsberg por simplesmente aceitarem suas conseqüências teóricas. Se esse fosse o caso, então todos os vários acontecimentos ocorridos no profícuo século XIX poderiam ter sido simplesmente

⁴⁹ Na introdução desse primeiro livro, *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, é publicado o resultado de sua a pesquisa de sobre Descartes. Um fato notável sobre esse texto de Cassirer sobre Leibniz nesse exato momento da história (primeiros anos do século XX) foi o de que ele se ocupou com a filosofia de Leibniz nesse exato momento em que B. Russell (1900) e Couturat (1901) também o fizeram. E isso se repete no caso de seu texto de 1907 sobre Kant (*KMM*).

negligenciados. O que mais importou, e isso os Neokantianos realmente devem a Kant, foi o seu modo de fazer filosofia, a qual se ocupou de investigar quais são as condições de possibilidade do conhecimento.

Em Cohen, por exemplo, é defendida a tese de a investigação filosófica – particularmente em sua parte teórica – deve partir do *Faktum* da ciência e, daí, o que se faz não é outra coisa que refletir sobre as suas condições de possibilidade.⁵⁰ E ainda, o autor defende o mesmo modelo de ciência que de Kant: a mecânica de Newton. E isso o coloca muito mais próximo do autor da *Crítica* do que os outros dois Neokantianos em pauta. Postos nesses termos, então teríamos que a tarefa da filosofia não é outra senão a de investigar as condições de possibilidade da mecânica newtoniana.

Um novo movimento é efetuado depois de Cohen por Natorp: trata-se, dessa vez, de uma reavaliação do ponto de partida que seu sucessor havia proposto. Contrastando a visão coheniana, não considerando mais a ciência enquanto um *Faktum*, Natorp sugere que ela se torne um fazer (um *Fieri*). O autor leva a cabo tal projeto em seu texto *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaft*⁵¹, de 1910. Assim, há uma mudança de âmbito ao qual se aplica o Método Transcendental: a prerrogativa de aplicá-lo a algo fixo (o *Faktum* da ciência) cai por terra, passando, pois, a aplicá-lo ao transcurso da própria ciência, *i.e.*, seu *devoir*.

IV. Considerações finais

Para finalizar, voltemos a uma das primeiras afirmações feitas neste texto: o tratamento adequado dos diferentes contextos filosóficos é condição necessária para que se tenha em conta

⁵⁰ Cf. no texto de Cohen, do ano de 1877, *Kants Begründung der Ethik*, especialmente as páginas 24-25.

⁵¹ “Also darf das ‘Faktum’ der Wissenschaft nur als ‘Fieri’ verstanden werden” (NATORP, P. *Die logischen Grundlagen der exacten Wissenschaft*, p. 14).

quaisquer diferenças ou proximidades entre autores, sendo a relação Cassirer e Kant um caso particular disso. Acompanhando o período de passagem entre um filósofo ao outro, foi possível notar os fatos determinantes que compuseram o desenvolvimento dessa evolução, iniciando no interior do pensamento de Kant, passando por sua apropriação e desenvolvimento no século XIX, e, por fim, sua importância às origens do programa epistemológico de Cassirer.

Notamos um paralelismo entre os autores, na medida em que ambos se situam em um momento em que mudanças decisivas vêm ocorrendo tanto no âmbito científico quanto no filosófico. Todavia, tais mudanças são totalmente diferentes em cada caso. Por um lado, no contexto kantiano, seus problemas epistemológicos diziam respeito à nova teoria da mecânica de Newton como a alternativa promissora frente às fundamentações metafísicas da física. Por outro, no contexto cassireriano, seus problemas refletiram tanto na física, com o advento de Maxwell, na lógica e na matemática, a partir de um esforço de fundamentação desta por aquela, o logicismo (tese acatada por Cassirer)⁵², quanto nos vários desdobramentos do incipiente campo das ciências do espírito (*Geisteswissenschaften*) o qual nem sequer foi um problema para Kant.

Lembremo-nos por fim de que para Kant a tarefa do dia era garantir a objetividade universal na ciência, na ética e na arte; isso porque somente nessas três áreas do saber seria legítimo alcançar aquele grau de objetividade por ele pretendido⁵³. Diferentemente, vimos que na filosofia cassireriana as diversas áreas da cultura, para além das três referidas acima, são possuidoras de um mesmo grau de validade. Tanto é assim que já

⁵² O logicismo *sui generis* de Cassirer difere-se de, pelo menos, outros dois autores: Frege, por uma parte, e Russell, da outra. O que está na base dessa diferença é a lógica e o papel que ela assume em cada um deles.

⁵³ Cf. a propósito dos três problemas enfrentados por Kant na “Doutrina Transcendental do Método” da *KrV*, especialmente A 804-805 – B 832-833.

no início de *Filosofia das Formas Simbólicas*, o autor afirma que a crítica da Razão – de Kant – deve se tornar uma crítica da cultura.⁵⁴

Referências bibliográficas:

AMERIKS, K. (ORG.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge U. Press, 2005.

BEISER, F. *After Hegel – German Philosophy 1840-1900*. New Jersey: Princeton University Press, 2014.

_____. *The Fate of Reason. German Philosophy from Kant to Fichte*. Mass: Harvard University Press, 1993.

_____. *The Genesis of Neo-Kantianism. 1796-1880*. Oxford University Press. 2014.

BURTT, E. A.: *As bases metafísicas da ciência moderna*. Editora UNB, 1991.

CASSIRER, E. *Einstein's Theory of Relativity*. [1921] Chicago: Open Court, 1923.

_____. *Ensaio sobre o homem*. [1945] São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Filosofia das formas simbólicas. Primeiro Tomo: A linguagem* [1923] São Paulo: Martins fontes, 2001.

_____. *Filosofia das formas simbólicas. Terceiro Tomo: Fenomenologia do conhecimento* [1929] São Paulo: Martins fontes, 2011.

_____. *Substance and Function* [1910] Chicago: Open Court, 1923.

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. Berlim. Ferd. Dümmlers Verlagsbuchhandlung. 1885.

DUMMETT, M. *Truth and other Enigmas*. Harvard U. Press, 1978.

FRIEDMAN, M. *A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000.

FRIEDMAN, J. Tyler and LUFT, S.: *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.

⁵⁴ Cf. *PSF*, I, 20.

- GUYER, P. Guyer: *Aboslute idealism and the rejection of Kantian dualism*, In: AMERIKS, K. (ORG.) *The Cambridge Companion to German Idealism*. Cambridge U. Press, 2005. 37-57.
- HEIS, J. “*Critical philosophy begins at the very point where logistic leaves off*”: *Cassirer’s Response to Frege and Russell*. *Perspectives on Science*, vol. 18, no. 4, by The Massachusetts Institute of Technology. 2010. P. 383-408.
- _____. *Ernst Cassirer’s Neo-Kantian Philosophy of Geometry*. *British Journal for the history of philosophy*, 2011.
- HEGEL, G. W. F. *A Fenomenologia do Espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.
- _____. *Encyclopedia of the Philosophical Sciences in Basic Outline. Part I: Science of Logic*. Cambridge University Press, 2010.
- KANT, I. *Crítica da Razão Pura* [1ª Ed. 1781 - 2ª Ed. 1787] Lisboa: Fundação Calouste Gulbekian, 1994.
- KÖHNKE, K. *The Rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism*. [1986] New York, Cambridge University Press: 1991.
- MORMANN, T. *From Mathematics to Quantum Mechanics – On the Conceptual Unity of Cassirer’s Philosophy of Science (1907–1937)*. P. 31-63. In: Friedman, J. Tyler and LUFT, Sebastian: *The Philosophy of Ernst Cassirer: a Novel Assessment*. Books by Marquette University Faculty. Book 225, 2015.
- PORTA, M. A. G. *ESTUDOS NEOKANTIANOS*. São Paulo: Loyola, 2011.
- PULKKINEN, J. *Russell and the Neo-Kantians*. In: *Stud. Hist. Phil. Sci.*, Vol. 32, No. 1, pp. 99–117, 2001.
- RECK, E.: *Frege, Dedekind and the origins of logicism*. *History and Philosophy of logic*, 34:3, P. 242-265. 2013.
- RICHARDSON, A.: “*The Fact of Science’ and Critique of Knowledge: Exact Science as Problem and Resource in Marburg Neo-Kantianism*.” Pp. 211–226. In: FRIEDMAN AND NORDMANN: *The Kantian Legacy in Nineteenth-century Science*. Cambridge, MA: MIT Press. 2006

10

Warburg e Cassirer: apontamentos de um percurso

Godofredo Iommi Amunátegui

1.

Em abril de 1921 Aby Warburg¹ ingressou na clínica Bellvue, em Kreuzlingen, dirigida por Ludwig Binswanger. Na primavera de 1923, certo de sua melhora, manifestou a intenção de dar uma conferência para os médicos e pacientes. A proposta foi aceita e em 21 de abril daquele ano apresentou e comentou fotografias, em sua maioria tiradas por ele mesmo durante uma viagem feita em 1895-1896 pelo sudoeste dos Estados Unidos. O título de seu breve discurso foi: “Imagens da região dos índios Pueblo da América do Norte”².

Enviou o manuscrito a Fritz Saxl. E uma carta, datada de 26 de abril, dedicada em parte a falar de debilidades filológicas do

*Texto originalmente publicado em G. Amunátegui, *La Comarca de Ernst Cassirer: Apuntes de Viaje*. Editorial de la Universidad de Viña del Mar, 2005. (Nota do tradutor)

¹ O livro de E. Gombrich: “Aby Warburg. Na intelectual Biography”, Phaidon Press Ltd., 1986, considera com detalhe e agudez a obra e a vida de Warburg (1866-1929).

² A. Warburg: “Il rituale del serpente – una relazione di viaggio”. Adelphi Edizioni, Milano 2001, traduzione di G. Carchia e F. Cuniberto, p. 9-66.

trabalho e a sugerir uma lista – muito restrita – de possíveis leitores. Entre os últimos destaca o “professor Cassirer”.

Estas linhas tentam delinear certos traços da obra de Warburg e esclarecer, em parte, seu vínculo com o pensamento do filósofo. A descrição da cerimônia dos índios Pueblo³ está em conformidade com o corpus do texto. Aqui é o subsolo sobre o qual se apoia o objetivo aludido.

Por certo distinguir temas e instâncias entrelaçados quebra e dispersa a unidade do texto. Essa ruptura responde ao sentido de palavras pronunciadas por um homem cuja saúde quebrantada encontra no ato de falar e expor suas ideias um íntimo exorcismo.

Apesar da presença intacta das recordações de sua passagem – acontecida vinte e sete anos antes –, Warburg vacila. Pode não ser possível recuperar – nem em consequência explicar – a vida espiritual dos índios Pueblo. Não obstante, através da imediatez da imagem fotográfica mostra esse mundo em vias de perder-se e levanta uma questão cuja intensidade e alcance definem e delimitam a comarca de seu pensamento: é possível perceber os traços essenciais da humanidade pagã primitiva?

O historiador da cultura possui uma visada que atravessa um primeiro desconcerto: a coexistência, em um mesmo país, da mais refinada tecnologia e da prática de rituais mágicos. Certas categorias contrapostas atraem e desviam a indagação. Racionalidade e irracionalidade, por exemplo. Deter-se nelas impede abrir-se à singularidade da vida do índio.

A “suspeição” se insere e se inscreve na atividade de cada dia e consiste em uma veneração religiosa dos fenômenos naturais, dos animais e das plantas. Os Pueblos lhes atribuem uma alma e suas danças com máscaras tratam de exercer influência sobre esse princípio ativo da natureza. Aí comparece a infinita possibilidade

³ “À diferença das tribos de caçadores nômades que à época viviam nos Estados de Colorado, Utah, Novo México e Arizona, residiam em povos. A denominação recobra essa peculiaridade. Ainda assim se chamam índios Zuñi ou Hopi.

da correlação entre o homem e o mundo circundante. Warburg, fiel a uma das veias mais profundas de sua formação, atende às raízes psicológicas da religiosidade Pueblo. Leva a cabo sua análise com suma cautela, tomando em conta a tríplice estratificação do material considerado. Com efeito, o núcleo originário está encoberto pela catequese hispano-católica e pelo sedimento da cultura norteamericana. Observa que essa religiosidade pagã está construída ao redor de um fato objetivo, próprio da peculiaridade mesma do território: a falta de água.

Em todo o mundo pré-tecnológico, a ausência e o desejo de água dão origem a práticas mágicas destinadas a submeter as forças hostis da natureza. Dir-se-ia que a seca suscita preces e encantamento.

Ornamentos à primeira vista decorativos possuem um significado simbólico. Um índio Pueblo presenteou Warburg com um desenho em que junto a um dos elementos fundamentais dessa cosmologia – o universo concebido em forma de casa⁴ – aparece a serpente.

O rito mágico da dança estabelece um nexó entre as forças naturais e o homem. Ou seja, cria um símbolo, um elo de conexão e conjunção.

Em tais lugares o totemismo sobrevive em plenitude. Os que participam dos atos rituais trajam máscaras de animais e invocam em seus ritos a serpente de cascavel. As cerimônias mostram e demonstram que as serpentes, vivas, assumem a dignidade dos santos da chuva. A consagração da dança mimética as transforma em mensageiras. Abandonadas no deserto,

⁴ Na cosmologia Pueblo o universo tem a forma de uma casa cujo teto é uma escada. A escada representa uma experiência primitiva da humanidade. Durante o segundo ano de sua vida, o homem aprende a caminhar e conhece “a felicidade do degrau”. De pé, recebe o dom de erguer a cabeça. Assim conquista o espaço, ato simbólico por excelência. Warburg acrescenta: “observar o céu constitui a graça e a desgraça da humanidade”.

regressam ao reino das almas e em virtude de sua forma de raio⁵ desencadeiam a tempestade.

Nas danças mascaradas dos Pueblos se encarna o dilema da origem das coisas. O índio se transforma por vontade própria em causa de insaciáveis fenômenos naturais. Dito em poucas palavras, a causalidade se converte em dança.

2.

A serpente tem sido – por séculos – símbolo e às vezes causa do enigma da existência. Em seus arredores estabelecem resistência a dor, a morte e a fúria dos elementos. Warburg estuda com minúcia certas aparições do tema da serpente, num sentido musical. E ao fazê-lo abre um espaço conceitual denominado iconografia. Prestemos atenção a algumas notas dessas melodias:

- a. Na Grécia, as mênades dançavam com uma serpente viva enrolada em volta da parte anterior do corpo como ao modo de um diadema. O culto a Dionísio, em estado de delírio, culminava no sacrifício ritual. Contudo, ao desprender-se de suas escamas a serpente mostra que o corpo pode seguir vivendo, despojado de sua pele. Essa capacidade de renovação lhe confere a dignidade de símbolo da imortalidade e do renascimento. Para ele, na antiguidade, Asclépio, deus da saúde, levava consigo uma serpente ao redor de um bastão.
- b. Na biblioteca do Vaticano Warburg descobriu um calendário espanhol do século XIII no qual, junto a motivos alusivos ao deus-serpente, Asclépio rege o signo de escorpião, constelação favorável a médicos e profetas. Nesse manuscrito medieval de índole astrológica as figuras não remetem a qualquer devoção. Graças a essa metamorfose astral o deus-serpente se transfigura em totem, em pai cósmico dos que nascem no mês situado abaixo de sua tutela. Relembre-se que na astrologia antiga magia e matemática coincidiam. Os pontos luminosos da serpente do

⁵ Cleo Jurino, sacerdote Pueblo, desenhou na presença de Warburg a serpente-relâmpago que dá início ao temporal.

- zodíaco definem, então, uma grandeza. Vale dizer que tal imagem constitui um meio para conceber ou tomar o conceito de infinito. Asclépio, por fim, é o deus da medida.
- c. Durante uma excursão pelo norte da Alemanha, o pesquisador observou, na igreja protestante de Lüdingworth, todas as luzes copiadas de uma Bíblia italiana. Ali, de súbito, distinguiu Laocoonte e seus dois filhos à mercê da serpente. Como interpretar semelhante descobrimento em tal lugar? Para o Laocoonte de Lüdingworth a salvação era possível pois não longe se erguia o bastão de Asclépio com a serpente milagrosa.
 - d. No quarto livro do Pentateuco, Moisés ordena a adoração da serpente de bronze. Warburg sublinha a presença desse episódio bíblico na teologia medieval. Na iconografia da época da serpente de bronze se justapõe a crucificação.
 - e. Encerrando o ciclo, o acadêmico adverte que na igreja de Kreuzlingen Moisés aparece como escudeiro da serpente de cascavel.

Segui trechos dessa senda sutil aberta entre as imagens. A serpente de bronze, o bastão de Asclépio e a crucificação configuram etapas da senda da redenção.

Opto por me demorar um instante ao pé da letra citando um fragmento do movimento final da alocação: “Não queremos que nossa fantasia permaneça vinculada à imagem de uma serpente... queremos sair pelo teto da casa-universo, elevar a frente até o topo e recordar as palavras de Goethe: se o olho não fosse solar, como poderíamos ver a luz?”

Warburg afirma e confirma o sentido da distância graças ao qual mito e religião espiritualizam a relação entre o homem e o mundo.

Sempre no liame do caos, a existência humana se desdobra no espaço da oração e do pensamento.

3.

Às vezes o pensamento de Cassirer se assemelha a um tecido infinito cujo fio desenha no espaço mental uma figura sem contorno. Convém, então, desprender-se desse liame inexistente e intentar tomar o centro em torno do qual, destacando toda a eloquência, o pensamento dispôs suspeitas de teoria.

Estas palavras compilam, quase ao pé da letra, aquelas, cordiais e distantes, que o filósofo dedica a seu próprio trabalho.⁶ Em poucos traços, ao modo de comentário marginal, indica o suposto, mas profundo, da Filosofia das Formas Simbólicas. A única definição possível do homem é funcional, não substancial. Nenhuma natureza metafísica ou física delimita sua essência. A característica distintiva do homem é sua obra⁷.

O homem descobriu um sistema simbólico e já não vive num puro universo físico. Essa descoberta transforma a vida humana e confere a ela uma realidade mais ampla. O homem não pode fugir de sua própria invenção e em lugar de lidar com as coisas, conversa consigo mesmo. Em um universo simbólico⁸.

Ao chegar a esta instância da exposição talvez seja necessário afastar a inércia e o encanto que envolvem a quem reconhece uma melodia. A familiaridade das notas adormece o ouvido. A inflexão inaudita se perde na memória.

Uma variação do mesmo acende a perspectiva. Para descrever a estrutura fundamental do intelecto humano Kant atende ao conhecimento e adverte em sua natureza a distinção entre o real e o possível. Cassirer vislumbra nessa diferença a raiz do pensamento simbólico. Com efeito, o símbolo se encarna em

⁶ E. Cassirer, "An Essay on Man", versão espanhola, intitulada "Antropologia Filosófica". E. Imaz, Fondo de Cultura Económica, México, 1992. "Um livro que se ocupa de questões psicológicas, ontológicas, epistemológicas e que contém capítulos que se referem ao mito e à história se expõe à reprovação de não ser mais que um misto das coisas mais diversas e heterogêneas... Um de meus propósitos principais se resume em convencer o leitor de que todos os temas não constituem mais do que um só tema. Representam caminhos diferentes que levam a um centro comum..." (p.10).

⁷ E. Cassirer, op. Cit. P. 107-108.

⁸ E. Cassirer, ibid. P. 47-48.

proposições que possuem uma referência objetiva ou sentido. Seu valor é funcional. Em contrapartida, signos e sinais pertencem ao idioma emotivo e formam parte do mundo físico. São no fim substanciais.

A linguagem humana transparece no passo decisivo do signo ao simbólico. Mais longe do que qualquer combinação ou associação entre a coisa e o signo, aprender a falar significa dar-se conta de que cada coisa tem um nome. A função simbólica não se restringe a casos particulares. O simbolismo – considerado ao modo de operação teórica – não está ligado a nenhum suporte material. A invenção do mundo humano advém livre de toda trava sensível⁹.

4.

Cassirer contempla a situação da invenção, entre a tradição e o desconhecido. Considere-se a primeira dessas vertentes. O artista aprende e elabora uma linguagem graças ao trato constante com seu material. A perícia artesanal assinala a permanência de um saber. A forma, uma vez criada, estabelece um idioma e configura um patrimônio. Temas e modos de expressão se entrelaçam através do tempo. Nesta relação, Cassirer discerne uma espécie de “lei da inércia”, ínsita ao desenvolvimento das formas. Em tal instância seu argumento alude a Warburg pois em sua obra o acadêmico de Hamburgo rastreou a sobrevivência de uma consonância plástica: para determinadas situações os antigos criaram formas de expressão fixas. De sorte que onde quer que se perceba uma emoção, revive a imagem criada para expressá-la. Originam-se assim “fórmulas do pathos”, gravadas para sempre pela arte na memória¹⁰.

⁹ E. Cassirer, *ibid.* P. 57-62.

¹⁰ E. Cassirer *Zur Logik der Kulturwissenschaft*, 1942.

Quero expor a modificação que Cassirer introduz nesta última assertiva. Em seus trabalhos, R. Semon¹¹ considera a memória como uma função da matéria orgânica e sobre este fundamento sustenta que a única maneira de fundamentar uma psicologia científica é mediante uma biologia mnemônica. Nesse contexto, a memória se define como um princípio de conservação nas variações sem pausa do acontecer orgânico.

Memória e herança são as duas caras de uma mesma função. Todo estímulo que atua sobre o organismo deixa nele um rastro fisiológico denominado engrama. As ações do organismo dependem da cadeia dessas vias.

Em rápida réplica, Cassirer diz que a memória humana não nasce nem provém de um “resíduo latente da ação anterior de um estímulo”. Na memória humana, reconhecimento e identificação compõem uma rede de relações de suma complexidade. Os sucessos anteriores se localizam em diferentes momentos do tempo. O qual supõe uma ordem serial e em consequência o advento do espaço.

A recordação não é repetição nem pálida imagem de impressões passadas. A recordação é ressurreição e invenção do passado¹².

Cabe – me parece – orientar estas reflexões na direção de um horizonte distinto. O renascimento de uma cultura não prolonga apenas motivos do passado nem é uma simples repetição. Em todo renascimento uma época desaparece e se converte em outra. E, ao fazê-lo, constitui-se e encontra a si mesma em um sentido novo e mais profundo¹³.

¹¹ Gombrich assinala que Warburg possuía o livro de R Semon (1859-1918) sobre a Mneme (op. cit.). Para precisar o contorno teórico do historiador convém aludir aos nomes de Darwin, Vignoli, Usener, Nietzsche.

¹² E. Cassirer, *Antropología filosófica*, p. 82-84.

¹³ E. Cassirer, *Las Ciencias de la Cultura*, p. 166-167.

Notas sobre os autores

Christian Möckel

é professor no Instituto de Filosofia da Humboldt-Universität zu Berlin e colaborador científico na Edição da Obra póstuma de Ernst Cassirer, no mesmo Instituto. As suas áreas de investigação abrangem a filosofia das formas simbólicas, a filosofia da vida e a fenomenologia e teoria das ciências da cultura. São de sua autoria os livros seguintes: *Husserlsche Phänomenologie. Probleme, Bezüge, Interpretationen. Stark erweiterte 2. Aufl.* (2016); *Das Urphänomen des Leben. Der Lebensbegriff Ernst Cassirers (Cassirer-Forschungen Bd. 12)* (2005); *Phänomenologie. Probleme, Bezüge, Interpretationen* (2003); *Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung* (2003); *Einführung in die transzendente Phänomenologie* (1998); *Sozial-Apriori: der Schlüssel zum Rätsel der Gesellschaft. Leben, Werk und Wirkung Max Adlers* (1993).

Joaquim Braga

é doutorado pela Humboldt-Universität zu Berlin e, actualmente, é investigador da FCT no Departamento de Filosofia da Universidade de Coimbra e membro integrado da Unidade de Investigação IEF – Instituto de Estudos Filosóficos. As suas principais áreas de estudo incluem a estética, a teoria da imagem, a teoria dos media, a filosofia da cultura e a filosofia moderna e contemporânea. Publicou, entre outros, *Die symbolische Prägnanz des Bildes. Zu einer Kritik des Bildbegriffs nach der Philosophie Ernst Cassirers* (Freiburg, 2012), *Rethinking Culture and Cultural Analysis – Neudenken von Kultur und Kulturanalyse* (com Christian Möckel, Berlin, 2013), *Símbolo e Cultura* (Coimbra, 2014), *Bernard de Mandeville's Topology of Paradoxes: Morals, Politics, Economics, and Therapy* (com Edmundo Balsemão Pires, New York/London, 2015).

Rafael Garcia

é professor de Filosofia Política na Universidade de Campinas. Graduado (2007), mestre (2010) e doutor (2015) em Filosofia pela Universidade de São Paulo. Foi bolseiro do DAAD para estágio de pesquisa na Humboldt-Universität zu Berlin sob a orientação de Christian Möckel (2012-2014). É autor de *Genealogia da Crítica da Cultura: sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer* (2014).

Muriel van Vliet

é membro da equipa de investigação do CEPA na Universidade Paris 1 e membro associado do grupo “Philosophie des Normes” na Universidade de Rennes 1. Publicou, em 2013, a sua tese de doutoramento com o título *La forme selon Ernst Cassirer – De la morphologie au structuralisme*, sendo, também, a organizadora do volume *Ernst Cassirer et l'art comme forme symbolique* (2010).

Claudio Bonaldi

é doutorado em Filosofia pela Università del Piemonte Orientale (Vercelli). Desde 2011, é, também, redactor da revista “Filosofia e Teologia”. Publicou, entre outros textos, *Hans Jonas e il mito: tra orizzonte trascendentale di senso e apertura alla trascendenza* (2008), *Jonas* (2009) e é o tradutor de Hans Jonas, *Agostino e il problema paolino della libertà* (Morcelliana, Brescia 2007).

Bernhard Josef Sylla

concluiu, em 2008, o doutoramento em Ciências da Linguagem/Linguística alemã na Universidade do Minho (Braga), com a tese *Leo Weisgerbers Sprachinhaltsforschung, ihre philosophischen Implikationen und ihr Bezug zu Heidegger* [A linguística weisgerberiana: implicações filosóficas e relações a Heidegger]. Actualmente é professor auxiliar do Instituto de Letras e Ciências Humanas da Universidade do Minho. O seus estudos abrangem as áreas da filosofia da linguagem, ontologia, filosofia contemporânea e estética. É tradutor dos textos de Martin Heidegger *Introdução à Metafísica* (com Mário Matos) e *Para qué poetas?* (com Vítor Moura).

Marion Lauschke

é investigadora do grupo “Bildakt und Verkörperung” do Hermann von Helmholtz-Zentrum für Kulturtechnik (Berlim). Em 2007, concluiu o seu doutoramento em filosofia na Universidade Humboldt de Berlim. De 1995 a 2010, trabalhou como leitora bem como editora e tradutora de obras de ou sobre Gottfried Wilhelm Leibniz, Kant e Ernst Cassirer. Os seus interesses de investigação abrangem as áreas da estética filosófica, antropologia, filosofia da incorporação. É a autora de *Ästhetik im Zeichen des Menschen. Die ästhetische Vorgeschichte der Symbolphilosophie Ernst Cassirers und die symbolische Form der Kunst* (2007), e a organizadora de *Bodies in Action and Symbolic Forms. Zwei Seiten der Verkörperungstheorie* (Actus et Imago 9), (com Horst Bredekamp, 2012), *John Michael Krois, Bildkörper und Körperschema. Schriften zur Verkörperungstheorie ikonischer Formen* (Actus et Imago 2), (com Horst Bredekamp, 2011) e *Ernst Cassirer, Schriften zur Philosophie der symbolischen Formen* (2009).

Pellegrino Favuzzi

é graduado em Filosofia pela Universidade de Pádua na Scuola Galileiana di Studi Superiori (2004-2009); doutor em Filosofia e História das Ideias pela Humboldt-Universität zu Berlin e pela Universidade de Pádua (2013). Foi bolseiro de pesquisa em programa para jovens pesquisadores da Humboldt-Universität zu Berlin (2013-2015) e pesquisador visitante nas edições das obras póstumas de Ernst Cassirer no Instituto de Filosofia da mesma universidade. Seu âmbito de pesquisas é da Filosofia política, do Direito e Social, bem como história da Filosofia e da Cultura. Publicou *Cultura e Stato. Fonti e contesto del pensiero politico di Ernst Cassirer* em 2013 como resultado de sua tese de doutoramento.

Lucas Amaral

é Bacharel (2010), licenciado (2010) e mestre (2013) em filosofia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo. Atualmente desenvolve seu doutoramento sob a orientação do prof. Mário Ariel González Porta na mesma instituição. Seu tema de pesquisa são as origens das investigações epistemológicas de Ernst Cassirer.

Godofredo Iommi Amunátegui

(Santiago de Chile, 1946), Doutor em Ciências Físicas e Matemáticas pela Université Catholique de Louvain (1984), é, actualmente, professor auxiliar no Instituto de Física da Pontifícia Universidade Católica de Valparaíso, Chile. Publicou, entre outras, as obras *La Comarca de Ernst Cassirer-Apuntes de viaje* (Ed. U.V.M, 2005), *Shaftesbury o la Vacilación* (PUCV, 2007), *La Fábula de Leibniz* (com A. Iommi, PUCV, 2010). Enquanto tradutor, destacam-se os livros de P. Duhem, *Salvar las Apariencias-Ensayo acerca de la noción de Teoría Física de Platón a Galileo* (Ed. UVM, 2001) e G. W. Leibniz, *Historia y Origen del Cálculo Diferencial*, (com Virginia Echeverría, Ed. UVM, 2002).