UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL RODRIGUES GARCIA

MITO E LIBERDADE
A CRÍTICA DA CULTURA CONTRA O TOTALITARISMO POLÍTICO

SÃO PAULO
2015

RAFAEL RODRIGUES GARCIA

MITO E LIBERDADE

A CRÍTICA DA CULTURA CONTRA O TOTALITARISMO POLÍTICO

Dissertação apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo, como requisito para obtenção do título de Doutor em Filosofia, sob a orientação do Prof. Dr. Ricardo Ribeiro Terra.

SÃO PAULO

2015

AGRADECIMENTOS

É longa a lista de pessoas que contribuíram decisivamente para a existência desse trabalho. Reconhecer isso é também dizer que o trabalho com Filosofia não deve ser solitário; não passa de caricatura a figura do filósofo como um sujeito apartado do mundo e das pessoas em busca de verdades universais pela mera análise de suas faculdades mentais. Ora, toda individualidade se dá em confronto e contraposição com outros indivíduos. É característico da humanidade estarem os sujeitos indissociavelmente ligados à espécie, sem a qual o indivíduo dificilmente superaria sua reles animalidade. Por que razão seria diferente em Filosofia, esta que desde seus primórdios colocou o diálogo no centro de sua atividade? De fato, a Filosofia nos mostra que o diálogo é também demonstração de humildade, na medida em que nos colocamos abertos a ouvir o outro em vez de nos fiarmos arrogantemente em nossas próprias convicções. É dessa forma que agradeço em geral a todos os interlocutores que amealhei ao longo desses últimos quatro anos.

Essa curta digressão é minha forma de agradecimento, em primeiro lugar, ao meu orientador, Prof. Dr. Ricardo Terra, a quem devo por toda a disposição ao diálogo e pela franqueza quando da aceitação deste projeto de pesquisa. É dele tanto a ideia quanto a prática, que acima mencionei, de estímulo a diálogos e interlocuções; de construção coletiva de um trabalho teórico. Foi assim que ele se dispôs a orientar este trabalho e a cujas leituras detidas, críticas e sugestões este texto tanto deve.

Agradeço imensamente também ao Prof. Dr. Christian Möckel, meu orientador durante minha estada em Berlim. Agradeço pela receptividade, pelo estímulo ao trabalho filosófico, pelas leituras e discussões, pelas portas abertas desde nosso primeiro contato em 2010 e por toda a ajuda oferecida antes, durante e mesmo depois de meu período de pesquisas na Universidade Humboldt.

Agradeço ao Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino pela costumeira ajuda desde a graduação e também quando de meu ingresso no programa de doutorado, bem como pela recomendação para a obtenção da bolsa de pesquisa no exterior. Ao Prof. Dr. Pedro Paulo Pimenta também pela recomendação para o pleito do estágio de intercâmbio. Aos professores Dr. Maurício Keinert e Dr. Rúrion Melo pelas críticas feitas durante o exame de qualificação. Ao Prof. Dr. Mario Ariel Porta pelas conversas, sugestões e pelas críticas tão necessárias ao nosso desenvolvimento. Aos demais professores do Departamento de Filosofia da USP pela

costumeira receptividade e disposição ao diálogo. Ao Dr. Pellegrino Favuzzi por todas as conversas, pelas sugestões bibliográficas e pela amizade oferecida. Aos colegas do antigo grupo de filosofia alemã da USP (atual FiCeM) pelas discussões quando do início deste projeto. Aos colegas do grupo de trabalho Ernst Cassirer de Berlim, em especial à Prof. Dr. Martina Plümacher, coordenadora do grupo ao lado do Prof. Dr. Möckel.

À secretaria do Departamento de Filosofia da USP por toda a costumeira prontidão e boa vontade no auxílio a quaisquer problemas relacionados ao trabalho, em especial a Maria Helena Barboza e a Marie Pedroso também pela ajuda à distância.

Aos amigos e colegas de faculdade Lia Fernanda Lima, André Luiz Ferreira e João Paulo Grava pela longa e profícua interlocução, pelas leituras e pelas críticas. Às amigas Camila Freitas, Bárbara Serafim e Milena Gerardi pela ajuda com as traduções do projeto. Aos amigos Ricardo Ferrante, Luiz Marcos Ferreira, João Argolo e Dr. Victor Castellano por todas as oportunidades de discutir estas questões para além do círculo teórico da Filosofia. Aos amigos Fábio Alves, Rodrigo Mendez e Tadeu Sena pelas conversas interdisciplinares. Aos amigos Rômulo Ornelas, Edson Rocha, Milena, Luiz e Lorenzo Gerardi, também a Gabriel e Morgana, pela amizade em situações sem-saída. Às amigas Janine Monteiro, Mariana Lima e Bruna Brandão pelas cobranças e pelo incentivo. Aos amigos solidários de Berlim, em especial a Camila Gonzatto, a Rafaella Matos, a Larissa Nunes, a Emílio Martinez, a Nicolas Rupcich e a Simon Logan. A Jürgen Kunkel, a Marie Sachs, a Noemi Stelzig e a Jan Voosholz pela paciência em dialogar em alemão. A Bruno Justo, Marcelo Naves e a todos os meus amigos que indiretamente participaram deste período da minha vida.

Ao CNPq pela bolsa de doutorado no Brasil e à CAPES e ao DAAD pela bolsa de intercâmbio, sem as quais este trabalho não se realizaria.

A contradição é o elemento genuíno da existência humana

(Ernst Cassirer – *Ensaio sobre o homem*)

*A única generalização cem por cento segura sobre a história
é aquela que diz que enquanto houver raça humana haverá história*

(Eric Robsbawn – *Era dos extremos*)

RESUMO

GARCIA, RAFAEL R. *Mito e Liberdade: a crítica da cultura contra o totalitarismo político*. 2015, 188 f. Dissertação (Doutorado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

O presente trabalho põe a si como tarefa central investigar o pensamento político na obra de Ernst Cassirer, buscando depreendê-lo de seu projeto filosófico geral apresentado ao longo dos três tomos da *Filosofia das formas simbólicas*. Assim, as obras que são aqui analisadas com atenção especial, quais seja, *O mito do Estado* e *Ensaio sobre o homem*, são tomadas à luz desse projeto filosófico que as precede em cerca de duas décadas. A estratégia expositiva adotada nesta dissertação foi a de partir da análise diacrônica do diagnóstico do filósofo acerca do tempo histórico em que vive, buscando os reflexos de tais acontecimentos em sua produção intelectual. Assim buscamos compreender as declarações de abertura d'*O mito do Estado* sobre a situação social e política que tornou possível a efetivação de um programa totalitário como foi o regime nazista. Em seguida, recuamos para a compreensão dos fundamentos da filosofia das formas simbólicas de Cassirer para buscar nela os elementos que, de nosso ponto de vista, teriam suscitado ao filósofo a aplicação de seu projeto filosófico geral para a compreensão de um fenômeno bastante concreto e singular como o da experiência nazista. Após essa análise dos elementos teóricos centrais do projeto filosófico cassireriano, retomamos a análise d'*O mito do Estado*, agora em atenção aos elementos históricos que conduziram, desde o campo da teoria política até o de sua prática efetiva, ao estado de crise e irracionalidade que caracterizam a situação política da primeira metade do século XX. Nos capítulos seguintes, abordamos aquilo que, defendemos, constituiriam os ideais normativos do programa político de Cassirer, depreendidos de sua antropologia filosófica e das premissas gerais de uma noção de humanidade que se pretende inclusiva em relação a todas as manifestações do espírito humano. As duas noções fundamentais que destacamos e que constituiriam as linhas gerais desse programa político são a liberdade e o cosmopolitismo, por meio das quais procuramos ainda compreender a crítica de Cassirer ao hegelianismo e o modo com que se dá, nesse campo da filosofia política, sua releitura do projeto iluminista.

Palavras-chave: Totalitarismo; Mito; Liberdade; Crítica da Cultura; Ernst Cassirer.

ABSTRACT

GARCIA, RAFAEL R. *Myth and Freedom: the critic of culture against political totalitarianism*. 2015, 188 p. Thesis (Doctor Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2015.

This work gives itself the task of investigating the political thought of Ernst Cassirer, intending to understand it from the point of view of his main philosophical work – the three volumes of *Philosophy of Symbolic Forms*. In this way, the texts which we analyse here with special attention – *The Myth of the State* and *Essay on Man* – are taken into view in the light of this philosophical project that precedes them in two decades. The expositive strategy adopted is to depart from the diachronic analysis of the diagnosis of Cassirer about the historical time in which he lives, seeking in his intellectual production the reflections of such events. By such manner we try to understand the opening statements in *The Myth of the State* about the social and political situation that turned possible the accomplishment of a totalitarian political program such as the Nazism. Then we retrace the steps of the *Philosophy of Symbolic Forms* looking for the fundamental elements which, in our viewpoint, serve as a cornerstone to applying his main philosophical work to a concrete and singular phenomenon such as the Nazi experience. After that we come back to analyzing *The Myth of the State*, now paying attention to the historical elements that lead, in the field of political theory as well as in its effective practice, to the state of crisis and irrationality that characterizes the political situation in the first half of the 20th century. During the following chapters we take into account what we defend to be the normative ideals of the cassirerian political program, inferred from his philosophical anthropology and from the general premises of a notion of humanity that claims to be inclusive in what concerns all manifestations of the human spirit. The two vital notions which we point out and that constitute the general lines of this political program are freedom and cosmopolitanism, by means of which we try to understand Cassirer's critic to Hegelianism and the way that follows his reception of the illuminist ideals.

Palavras-chave: Totalitarianism; Myth; Freedom; Critic of Culture; Ernst Cassirer.

LISTA DE ABREVIATURAS

Para as obras de Cassirer citadas com frequência ao longo deste trabalho, optei pelo uso de abreviaturas e referências no corpo do texto por crer que assim a leitura se torna mais fluida. As abreviaturas para os textos citados são mencionadas na primeira aparição de cada uma delas ao longo do texto. Os textos de outros filósofos e comentadores aparecem referidos em nota de rodapé.

Albert Schweitzer – *Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth Century*

Begründung der Kulturphilosophie – *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*

Deutscher Idealismus – *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*

EM – *Essay on Man*

FF – *Freiheit und Form*

FT – *Form und Technik*

IRV – *Die Idee der republikanischen Verfassung*

KLL – *Kants Leben und Lehre*

LK – *Logik der Kulturwissenschaften*

MS – *The Myth of the State*

MS – Origin and Meaning – *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*

PA – *Philosophie der Aufklärung*

PSF I – *Philosophie der symbolischen Formen: die Sprache*

PSF II – *Philosophie der symbolischen Formen: das mythische Denken*

PSF III – *Philosophie der symbolischen Formen: Phänomenologie der Erkenntnis*

PSF IV – *Philosophie der symbolischen Formen: zur Metaphysik der symbolischen Formen*

Staatsgesinnung und Staatstheorie – *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*

SF – *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*

The Concept of Philosophy – *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	10
O FATO DO TOTALITARISMO	14
Introdução	14
Diagnóstico: o leito de Procusto	15
Weimar: um tempo de crise	19
A disputa em torno de Kant	30
Desenvolvimento técnico-científico	35
A perspectiva a partir do exílio	36
Do diagnóstico à etiologia	40
O TOTALITARISMO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA	41
Introdução	41
A estrutura da consciência	42
A forma mítica de pensamento	47
O sentimento de si e a solidariedade no pensamento mítico	53
Mito e rito	60
A dialética da consciência mítica	64
Pensamento mítico e política	67
GÊNESE DO TOTALITARISMO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO E NA VIDA POLÍTICA MODERNA	73
Introdução	73
Crítica à ciência política	73
A temática do pensamento político moderno e o refluxo mítico	80
O mito da raça: nacionalismo e racismo	86
O mito do destino: fatalismo, quietismo e pessimismo	91
O mito do herói: coesão social e personificação do desejo coletivo	97
O mito do Estado: a encarnação do “espírito do mundo”	102
As técnicas dos mitos políticos modernos	111
Excurso: a técnica dos crimes políticos	122
LIBERDADE	132
Introdução	132
O lugar da liberdade no pensamento de Cassirer	133

Liberdade e Forma.....	136
Liberdade e libertação	147
Um conceito político de liberdade.....	152
COSMOPOLITISMO	161
Introdução	161
Imagem de humanidade.....	162
Cosmopolitismo.....	171
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS	180

INTRODUÇÃO

Esta tese pretende abordar o fenômeno do totalitarismo a partir de uma perspectiva filosófica muito particular, mas que traz consigo suas próprias dificuldades. Trata-se do proposto por uma filosofia da cultura, mais particularmente pela configuração que ela assume na obra de Ernst Cassirer. Isso significa dizer que procuramos aqui mostrar quais são as questões postas e qual é o horizonte de possibilidades descortinado por um modo de filosofar que se preocupa com a dinâmica da totalidade das manifestações do espírito humano – no caso, tomando como centro de sua reflexão uma forma política que se caracteriza, segundo essa perspectiva, como a tentativa de aniquilar a própria cultura, pois que a impinge a um retorno muito *sui generis* às suas formas mais primitivas e solapa uma de suas marcas mais caras, a diversidade.

Embora o “caso” em questão neste texto seja a experiência do totalitarismo alemão, nosso intento não é uma análise que dê conta pura e simples de um fato histórico tão determinado, mas sim buscamos identificar a forma geral dessa distopia do curso “normal” da cultura espiritual em direção ao que o filósofo chamou de *autolibertação*. Os elementos gerais dessa análise que aqui apresentamos deveriam, portanto, poder auxiliar na compreensão de casos semelhantes, nos quais a cultura passa por grandes desequilíbrios e fragmentações que possibilitam ao mito, usado instrumentalmente, sair das sombras e dominá-la. Em outras palavras, trata-se de compreender o potencial político da manipulação estritamente técnica de emoções sob condições e meios muito precisos e de acordo com fins preestabelecidos.

Simultaneamente, nossa exposição pretende discutir os meios formais pelos quais se pode prevenir e evitar que tais desequilíbrios e fragmentações ocorram, o que de certa forma é parte das premissas sobre as quais se constrói a noção de cultura (e de filosofia da cultura) que atravessa esse texto. Nesse sentido, evitar fragmentações no seio da cultura é ao mesmo tempo prezar pela continuidade do processo de libertação do espírito. O sentido dessa libertação, ou *autolibertação*, também se mostra bastante distinto no projeto da antropologia filosófica de Cassirer, posto que ele é uma atualização do desenvolvimento acumulativo do pensamento idealista alemão e europeu desde a pré-modernidade até o turbilhão que marca seu final. A noção de autolibertação, que ecoa nitidamente o ideário iluminista e determina uma perspectiva ligada a questões como as concernentes ao direito natural e ao cosmopolitismo, não pode mais se pautar pura e simplesmente pela noção moderna e

cientificista de razão, mas sim deve buscar a “lógica” interna das diversas manifestações do espírito em sua autolegalidade. O contraponto da liberdade aparece como a força do mito, ainda que este último seja já um índice de liberdade, ainda que não consciente de si enquanto tal. Mito e liberdade são aqui tomados como polos opostos que se articulam e se harmonizam do ponto de vista da totalidade da cultura. Há efeitos disso no campo ético bem como nas expectativas histórico-políticas que alteram sensivelmente os horizontes traçados pelo iluminismo de um modo que nos arriscamos a dizer se tratar de uma tentativa de síntese entre Kant e Hegel: o formalismo do primeiro e a dialética do segundo; o ideal ético do primeiro e o realismo político do segundo.

Vale dizer que este projeto teve como inspiração questões políticas atuais em debate nos cenários nacional e internacional: o clima de intolerância cada vez mais acirrado no Oriente Médio; as discussões em torno dos limites da soberania nacional em contraposição a discursos intervencionistas; os discursos da “guerra contra o terror”; a dificuldade crescente de condução de um debate político público e racional entre tendências e partidos no Brasil, entre outros exemplos que flertam ou mais ou menos com procedimentos tipicamente totalitários, embora os regimes em questão dificilmente possam ser assim designados. Em todos esses exemplos podemos nos valer da tese sobre a criação de mitos políticos para compreender a dinâmica específica em jogo. É nesse sentido que dissemos ser este um trabalho que não se limitaria à análise do caso nazista. Contudo, esta inspiração permanece oculta no desenvolvimento deste texto por uma razão clara de inviabilidade de realização no contexto do rigor esperado de um projeto de doutorado. O leitor talvez possa fazer por si aproximações com questões entre as aqui mencionadas ou outras mais, o que no fundo apenas referendaria a solidez da tese de Cassirer acerca do *modus operandi* de regimes totalitários.

Nosso texto procurou seguir metodologicamente a proposta neokantiana de partir dos fatos em busca de suas condições de possibilidade. Assim, partimos do diagnóstico de Cassirer acerca da situação social e política de sua época em direção àquilo que tornou possível estrutural (ou seja, segundo as premissas da filosofia da cultura de Cassirer) e historicamente o surgimento e o êxito do totalitarismo na primeira metade do século XX, o que aqui apresentamos nos três primeiros capítulos que compõem este texto. O leitor familiarizado com a obra *O mito do Estado* reconhecerá facilmente que tais capítulos são uma

reconstrução filosófica de sua linha argumentativa, à qual naturalmente acrescentamos os dados que julgamos necessários para o esclarecimento de suas teses e a defesa de nossa interpretação do que ali se encontra em jogo. Certamente que, para tal, a própria leitura d’*O mito do Estado* é apresentada no contexto da produção intelectual de Cassirer, posto que não é consenso entre pesquisadores qual seria exatamente a conexão entre o projeto maior de Cassirer, a *Filosofia das formas simbólicas*, também frequentemente designada aqui como sua filosofia da cultura ou sua antropologia filosófica, e sua análise de um caso tão específico e concreto como o da situação política alemã no período entre-guerras e após a ascensão do NSDAP ao poder. São teses nossas, portanto, as que interconectam e encadeiam o pensamento do filósofo ao longo de sua produção, numa busca por apreender sua unidade e coerência interna.

Nesses três capítulos procuramos ainda aclarar o sentido de sua tese central acerca do fenômeno do totalitarismo: este seria a criação de *técnicas de mitos políticos modernos*. Cada um desses termos foi analisado também para que pudéssemos dizer com alguma segurança o que o próprio filósofo entenderia por totalitarismo – a tentativa de aniquilação da diversidade característica da cultura –, posto que não se encontra em sua obra qualquer definição clara do termo. Esta definição, que defendemos paulatinamente ao longo do texto, tem sua peculiaridade compreendida somente quando considerada sob o plano de fundo do projeto das formas simbólicas.

Os dois capítulos seguintes apresentam as diretrizes do programa político de Cassirer, segundo nossa compreensão tanto de sua filosofia da cultura quanto de sua leitura da temática política ao longo da modernidade, em especial naquilo que tange à imagem estoica de humanidade, aos direitos humanos e ao cosmopolitismo. Procuramos apresentar essas diretrizes como uma tentativa de atualização por parte de Cassirer daqueles ideais que encontraram seu ápice no pensamento iluminista, tão caro ao autor.

Cabe-nos ainda dizer algumas palavras sobre o estado presente das pesquisas sobre o pensamento de Ernst Cassirer no cenário brasileiro. Este trabalho também cumpre a tarefa de buscar diálogo e colocar em cena o pensamento de um dos filósofos mais importantes da primeira metade do século XX que, por razões que não cabem aqui serem discutidas, foi praticamente esquecido logo após sua morte, em 1945. Infelizmente, no caso brasileiro, ainda

não se superou efetivamente esse esquecimento, de tal sorte que a obra de Cassirer, que reentrou em cena desde fins da década de 1980 na Europa e nos Estados Unidos, ainda não alcançou no âmbito da filosofia o reconhecimento ao qual faz jus.

Com efeito, é sintomático que uma coletânea sobre o pensamento alemão no século XX lançada recentemente no Brasil silencie – eloquentemente – a respeito do autor da *Filosofia das formas simbólicas*. Em que se pese o esforço singular de alguns pesquisadores em atividade no país, isso mostra que ainda há muito por ser feito aqui – não somente no que concerne à obra de Cassirer, mas também no que diz respeito ao movimento neokantiano de Marburgo. É também a isso que este trabalho se dedica e espera poder oferecer alguma contribuição.

O FATO DO TOTALITARISMO

For war consisteth not in battle only, or the act of fighting, but in a tract of time, wherein the will to contend by battle is sufficiently known: and therefore the notion of time is to be considered in the nature of war, as it is in the nature of weather. For as the nature of foul weather lieth not in a shower or two of rain, but in an inclination thereto of many days together: so the nature of war consisteth not in actual fighting, but in the known disposition thereto during all the time there is no assurance to the contrary. All other time is peace.

T. Hobbes

Introdução

O totalitarismo no século XX aparece para Cassirer como um fato, um dado histórico concreto na esfera da vida política. Mas esse fato, que deverá ser investigado a partir de suas condições de possibilidade, ultrapassa a esfera política e se apresenta, na verdade, como um fato da cultura; como o resultado de uma série de eventos históricos específicos combinados com determinadas configurações culturais provindas de vários de seus ramos que juntos o engendraram e trouxeram à tona em toda a sua virulência. Na obra de Cassirer, portanto, seria correto afirmar que o totalitarismo está intimamente ligado ao diagnóstico do estado da cultura de seu tempo. Por esta razão, para tratar do fenômeno aqui em questão não bastaria simplesmente revisar a história do pensamento político, tampouco seria suficiente uma visada puramente especulativa ou um mero diagnóstico histórico. O totalitarismo é um fenômeno complexo em que confluem elementos advindos de regiões diversas da cultura e que só se permite conhecer completamente a partir da combinação sistemática dessas perspectivas – o que Cassirer pretende cumprir se valendo das premissas fundamentais de sua antropologia filosófica, também apresentada como uma *crítica da cultura*.

Aqui traçaremos as linhas gerais e o percurso desse diagnóstico de Cassirer, com destaque para a determinação mais ou menos precisa do momento histórico em questão e para seus fatores preponderantes. Em seguida, apontaremos o trajeto que pretendemos seguir para a análise deste fenômeno.

Diagnóstico: o leito de Procusto

Cassirer resume seu diagnóstico de época nos dois primeiros parágrafos d’*O mito do Estado*.¹ Lá encontramos citados concisamente os principais elementos que farão parte de sua análise ao longo deste livro, bem como os pressupostos de sua antropologia filosófica que servirá de base teórica para sua análise. Seguem abaixo, integralmente, os dois parágrafos em questão, dos quais trataremos em detalhe:

“Nos últimos anos, no período entre as duas guerras mundiais, não só a nossa vida política e social atravessou grave crise, mas vimo-nos também diante de novos problemas teóricos. As formas de pensamento político sofreram uma mudança radical. Suscitaram-se novos problemas e apresentaram-se novas respostas. Problemas ignorados pelos pensadores políticos dos séculos XVIII e XIX ganharam subitamente a luz do dia. Talvez a mais importante e a mais alarmante característica desse desenvolvimento do pensamento político moderno tenha sido a aparição de um novo poder: o poder do pensamento mítico. A preponderância do pensamento mítico sobre o pensamento racional é óbvia em alguns dos nossos modernos sistemas políticos. Após uma curta e violenta luta, o primeiro parece ter obtido uma clara e definitiva vitória sobre o segundo. Como isso foi possível? Como podemos explicar o novo fenômeno que tão subitamente apareceu em nosso horizonte político e que, num certo sentido, parece subverter todas as nossas anteriores ideias sobre o caráter da nossa vida intelectual e social?”

“Se atentarmos para o estado atual da nossa vida cultural, veremos imediatamente que existe um profundo abismo entre dois campos diferentes. Quando se trata da ação política, o homem parece obedecer a regras muito diferentes das que são reconhecidas em toda a sua atividade meramente teórica. Ninguém pensaria em resolver um problema da ciência natural ou técnico pelos métodos que são recomendados e utilizados na solução dos problemas políticos. No primeiro caso, nunca poderemos pretender outra coisa senão o uso de métodos racionais. O pensamento racional tem aí sua base e parece ampliar constantemente o seu campo. O conhecimento científico e o domínio da técnica obtêm todos os dias novas e importantes vitórias. Mas na vida prática e social do homem, a derrota do pensamento racional parece ser completa e irrevogável. Nesse domínio, o homem moderno parece ter esquecido tudo quanto aprendeu no decorrer de sua vida intelectual. Aqui regressa aos períodos mais rudimentares da cultura humana. Aqui o pensamento racional e científico reconhece abertamente sua derrota; rende-se ao seu mais perigoso inimigo.”

Embora não utilize o termo, fica evidente que Cassirer abre sua exposição n’*O mito do Estado* tratando do problema do totalitarismo – que seria justamente a forma política em que prepondera o pensamento mítico sobre o racional e o cerne da “mudança radical” no

¹ *The Myth of the State*, doravante designado em notas e referências pela sigla MS.

panorama da política.² Nota-se que desde o início de sua argumentação Cassirer deixa claro – talvez à guisa de uma definição de totalitarismo, que não se encontra explicitamente em sua obra – que um elemento fundamental característico dessa forma política e imprescindível para sua compreensão é o pensamento mítico, sua “mais importante e mais alarmante característica”, que faz com que a cultura humana regresse “aos [seus] períodos mais rudimentares”.

Nota-se também com clareza que Cassirer não está tratando meramente de uma questão teórica nem tampouco restrita ao campo da política, dado que aponta o “profundo abismo” no interior da cultura entre o desenvolvimento técnico-científico e o desenvolvimento no campo político. Não se trata de uma questão meramente teórica, mas de uma situação concreta e determinada da vida política. De fato, segundo Cassirer, trata-se de uma “grave crise” na vida política e social que colocou em xeque a própria capacidade da teoria política em lidar com a situação apenas pela readequação de suas premissas canônicas; o “novo poder” representado pelo mito demanda uma reestruturação radical do pensamento político, de modo que não basta restringir-se ao que já é de domínio da teoria política. Lidar com esse problema demanda um esforço conjunto de toda a ciência, filosofia inclusa, pois que estão todas elas aí implicadas. “Em nosso tempo”, escreve o filósofo, “não é apenas uma demanda metodológica, mas um fado cultural geral que une a filosofia com as disciplinas especiais do conhecimento e as liga intimamente entre si” (*O conceito de filosofia como um problema filosófico*, p. 61).³ A filosofia deve aí ser protagonista, dada a sua “vocação” para “guia da razão”⁴:

² Essa é a nossa primeira tentativa de definir o que seja o totalitarismo para Cassirer: a forma política em que prepondera o pensamento mítico sobre o racional. Tal como é costumeiro em seus textos, Cassirer não define em momento algum o que ele entende exatamente por totalitarismo. Por extensão dessa definição ampla que aqui propomos, segue-se que há várias formas possíveis de totalitarismo, embora o exemplo maior do filósofo e seu horizonte sejam a experiência do nazismo. Pretendemos ainda mostrar, no decorrer deste trabalho, que o conceito de totalitarismo em Cassirer pode ser definido como um sistema político que pretende (e atua para) aniquilar o antagonismo no interior da cultura. Diz o filósofo ao final do capítulo sobre Hegel n’*O mito do Estado*: “Um dos principais objetivos e uma das condições fundamentais do Estado totalitário é o princípio da *Gleichschaltung* [tornar-o-mesmo; uniformizar]. Para subsistir ele tem de eliminar todas as outras formas de vida social e cultural e obliterar todas as distinções” (MS, p. 272). O termo *Gleichschaltung* (coordenação, sincronização, conformação) assume a acepção de coordenação forçada ou uniformização e é tido como chave para a compreensão do procedimento nazista. Ao longo deste trabalho procuraremos fundamentar melhor nossa definição aqui proposta, pois de certa forma ela é o fio condutor deste trabalho.

³ Publicado pela primeira vez na coletânea *Symbol, Myth and Culture* sob o título *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem* (p. 49-63), doravante citado apenas como *The Concept of Philosophy*. Este texto foi escrito em 1935, mas, como mostraremos mais tarde (cf. seção *A visão a partir do exílio*), intelectualmente ele já está muito próximo do diagnóstico de 1945, que é nosso ponto central de reflexão aqui.

⁴ Os termos são de Albert Schweitzer, citados por Cassirer em *The Concept of Philosophy*, p. 60

“Hoje a urgência do tempo nos adverte mais forte e imperativamente do que nunca de que há uma vez mais uma questão para a filosofia que envolve suas mais fundamentais e mais altas decisões. Há realmente algo como uma verdade teórica objetiva, e há algo como aquilo que as gerações anteriores entenderam como o ideal da moralidade, da humanidade? Existem reivindicações supraindividuais, supraestatais, supranacionais éticas gerais vinculantes?” (*The Concept of Philosophy*, p. 60-1)⁵

Daí que a proposta de Cassirer para a compreensão do problema do totalitarismo deva ser remetida à antropologia⁶, ou seja, à própria compreensão do que vem a ser a humanidade – e por esta via sua principal obra sobre política se vincula ao seu projeto filosófico geral das formas simbólicas.

Por conta deste vínculo podemos aproximar o diagnóstico de Cassirer para a situação da vida política àquele apresentado n’*O ensaio sobre o homem*⁷ (1944) sobre a crise do conhecimento-de-si do homem, que se desdobra numa crise da cultura. Com efeito, ao final do primeiro capítulo – que leva o título justamente de “a crise do conhecimento de si do homem” – encontramos um juízo bastante próximo daquele d’*O mito do Estado* que acima apresentamos. Após discorrer longamente sobre a filosofia antropológica ao longo da história e assinalar as relações que esta teve e tem com o desenvolvimento das ciências, bem como o peso determinante que ocasionalmente elas têm para a concepção de homem, o filósofo define a situação em que vive como carente de “unidade conceitual” (EM, p. 27); “uma completa anarquia de pensamento” (EM, p. 26)

“A metafísica, a teologia, a matemática e a biologia assumiram sucessivamente a orientação do pensamento sobre o problema do homem e determinaram a linha de investigação. A verdadeira crise deste problema manifestou-se quando deixou de existir um tal poder central, capaz de dirigir todos os esforços individuais.” (EM, p. 26)

Nesse contexto, cada teoria sobre o homem – cada “imagem da natureza humana” – é calcada em suposições arbitrárias e mutuamente excludentes que tentam *a fórceps* moldar os fatos para caberem em sua estrutura preconcebida. Numa palavra, a situação é tal que se encontram disponíveis não mais do que diferentes leitos de Procusto. Dito isto, Cassirer, citando Max

⁵ As duas últimas questões colocadas por Cassirer (em especial sobre o conceito de humanidade e sobre uma ética supranacional) serão nosso objeto de estudo nos capítulos finais deste trabalho.

⁶ Em outras palavras, a questão sobre a política ecoa a quarta questão kantiana, “o que é o homem?”, que, tal como é característico do projeto de Cassirer, passa por uma ampliação epistemológica em relação ao programa kantiano.

⁷ *An Essay on Man*, doravante indicado pela sigla EM.

Scheler⁸, arremata: “esse antagonismo de ideias não é meramente um grave problema teórico e sim uma ameaça iminente a toda a extensão de nossa vida ética e cultural” (EM, p. 26-7)⁹.

Vale ressaltar que a proximidade das publicações – *O ensaio sobre o homem* é de 1944 e *O mito do Estado*, postumamente publicado em 1946, foi redigido entre 1944 e 1945 – endossa a ideia de que os diagnósticos se assemelham. Contudo, a mesma ideia geral de que os problemas políticos não devem ser considerados isoladamente, mas sim em relação à própria concepção de humanidade pode ser encontrada em textos anteriores do filósofo, como é o caso do discurso proferido em 1928 por ocasião do aniversário da constituição de Weimar e de seu discurso como reitor da Universidade de Hamburgo em 1930. O discurso de 1928 é aberto como se segue:

“Os grandes problemas histórico-políticos que dominam e movimentam nosso presente não podem ser simplesmente dissociados daquelas questões fundamentais mais gerais do espírito que a filosofia sistemática se coloca e em torno da solução para as quais ela se debateu incessantemente no decurso de sua história. Não são dois poderes heterogêneos, muito menos hostis, que aqui se confrontam um ao outro, mas sim em toda parte se impõe uma interação viva entre o mundo do pensamento e o mundo da ação [*Tat*], entre a construção do ideal e a construção da realidade estatal [*staatlichen*] e social.” (*Die Idee der republikanischen Verfassung* [IRV], p. 291)

Nota-se, portanto, que o diagnóstico de crise cultural ao qual Cassirer se refere mais explicitamente nos textos da década de 1940 tem seus esboços iniciais em textos anteriores a essa época; já ao final da década de 1920 o filósofo se mantém atento ao clima de crise e o relaciona diretamente aos problemas culturais gerais pelo qual a sociedade alemã passa¹⁰. E a dissociação entre a consideração histórico-política, de um lado, e a filosófica, de outro, à qual ele se refere ainda em grande grau em tom de advertência, veio anos mais tarde a se confirmar na figura da atitude passiva da filosofia e de todo o pensamento racional, que não pôde fazer seu dever frente ao horror do nazismo. Mas é preciso insistir que no discurso de 1928

⁸ “Em nenhum outro período do conhecimento humano o homem se tornou mais problemático para si mesmo do que nos nossos dias. [...] Nós temos uma antropologia científica, uma filosófica e uma teológica que não sabem nada uma da outra. Destarte não possuímos mais qualquer ideia clara e consistente do homem. A sempre crescente multiplicidade das ciências particulares que estão engajadas no estudo do homem tem confundido e obscurecido mais do que elucidado o conceito de homem.” p. 27.

⁹ Krois (1987) ressaltar que os efeitos de uma crise desse tipo podem ser tanto uma “perda de autoconfiança” quanto um “excesso de confiança” por conta da total falta de parâmetros e pela perda de identidade (p. 188).

¹⁰ É possível retroceder nessa consideração até *Freiheit und Form*, livro publicado em 1916 e escrito durante a Primeira Guerra, no qual se encontram as primeiras considerações publicadas de Cassirer sobre a política (esp. Cap. VI). Mas, dado que o livro foi publicado ainda em tempos de guerra, a consideração desta obra não poderia ser feita para fins de entendimento do diagnóstico de época de Cassirer sobre o totalitarismo, posto que ele deixa bem claro referir-se ao período entre-guerras. Poderíamos somente tomá-la a título de análise diacrônica da relação entre filosofia e política na obra de Cassirer, que não vem ao caso neste tópico.

encontramos não mais do que o esboço do que viria ser a tese nos textos tardios. Já encontramos lá, implicitamente, o leito de Procusto, a percepção de que a sociedade está cindida, mas ainda não há menção, por tangente que seja, ao poder do mito e da técnica na política.

Há ainda mais uma pista que aponta para essa “temporalidade” da formação do diagnóstico do filósofo sobre o totalitarismo como efeito culminante da crise da cultura. Na abertura do capítulo *A técnica dos mitos políticos modernos*, o mais importante de todo *O mito do Estado*, ele declara, após ter discorrido longamente sobre os antecedentes da formação do mito do século XX¹¹, que essas ideias foram gestadas primeiramente num âmbito puramente acadêmico, tendo sido transformadas em armas políticas apenas posteriormente, por meio da aplicação de técnicas muito bem construídas para este fim¹². Isso é o mesmo que dizer que a crise que deságua na vida política tem sua origem em problemas pertencentes à esfera da reflexão intelectual. O fato de a intelectualidade se dedicar a discussões do tipo proposto por Carlyle, Gobineau e, acrescentamos, Spengler, é por si só um sintoma da existência de fraturas no interior da cultura. Assim, reforça-se a ideia de que para Cassirer a crise política é fruto de uma crise anterior e parte dela. As atenções permanecem, destarte, na questão da cultura – da antropologia – e de sua crescente fragmentação.

Weimar: um tempo de crise

Na mesma seção de abertura *d'O mito do Estado* que usamos de mote para esta análise encontramos uma referência temporal preciosa: “no período entre as guerras mundiais” (MS, p. 7), diz o filósofo. Isso corresponde fundamentalmente a todo o período da República de Weimar, acrescido do regime de Hitler até 1939. Esse é o período de gestação e de implantação do regime totalitário nazista e, segundo Cassirer, em que é travada a luta entre mito e razão pela predominância na esfera política – a “curta e violenta luta” da qual o mito saiu vitorioso. Com estas brevíssimas referências o filósofo condensa a história da República de Weimar. Oportunamente explicitaremos o que há aqui de implícito e reconstituiremos a argumentação de Cassirer (com nossa respectiva análise) sobre esse período, sua gênese e

¹¹ Esses antecedentes são a teoria de Carlyle ao culto do herói, a tese sobre a raça totalitária de Gobineau e a teoria do Estado de Hegel, respectivamente os capítulos XV, XVI e XVII d'*O mito do Estado*.

¹² Este será o assunto central no terceiro capítulo deste trabalho.

seus desdobramentos.¹³ Por ora, faremos apenas alguns apontamentos, ainda em torno do diagnóstico de Cassirer sobre o estado da cultura.

Que a República de Weimar seja reconhecida como um período de intensas e constantes turbulências no campo político parece não haver objeção. “As condições gerais que favoreceram esse desenvolvimento [dos mitos políticos modernos] e contribuíram para sua vitória final surgiram no período posterior à Primeira Guerra Mundial”, diz o filósofo na abertura do capítulo sobre a técnica dos mitos políticos modernos, que assim prossegue:

“Nessa época todas as nações que tinham se engajado na guerra enfrentavam as mesmas dificuldades fundamentais. Eles começaram a perceber que, mesmo para as nações vitoriosas, a guerra não trouxe uma solução real em nenhum campo. Em todos os campos levantaram-se novas questões. Os conflitos internacionais, sociais e humanos tornaram-se mais e mais intensos. Eles eram sentidos em todos os lugares. Mas na Inglaterra, França e América do Norte sempre permaneceu alguma perspectiva de resolução desses conflitos por meios ordinários e normais. Na Alemanha, entretanto, o caso era diferente. De um dia para o outro o problema tornou-se mais agudo e mais complicado. Os líderes da República de Weimar fizeram seu melhor para enfrentar esses problemas por meios de transações diplomáticas ou medidas legislativas. Mas todos os seus esforços pareciam ter sido feitos em vão. Em tempo de inflação e desemprego todo o sistema social e econômico alemão era ameaçado com um completo colapso. As fontes normais pareciam ter sido esgotadas. Esse foi o solo natural sobre o qual os mitos políticos puderam crescer e no qual eles encontraram amplo sustento.” (MS, p. 273)

Esta é a declaração mais direta sobre o papel de questões econômicas no acirramento da crise social no entre-guerras. O contraste com as demais grandes nações participantes da Primeira Guerra é elucidativo da razão pela qual num contexto geral de crise o mito político tenha vicejado em sua completa virulência apenas na Alemanha. Enquanto naquelas havia ainda esperança de resolução “por meios ordinários e normais”, nesta, não mais.¹⁴ Essa diferença, à primeira vista trivial, remete a uma distinção feita por Malinowski em seu *Fundamentos da fé e da moral*, de acordo com a qual as sociedades primitivas haveria algo como uma “esfera secular” regida por uma visão “técnica” de mundo que permite, p. ex., a busca de novos materiais ou outras adaptações de acordo com a ocasião. “Aqui o homem crê em sua própria habilidade, em vez de no poder de fórmulas e ritos mágicos. [...] Mas uma magia altamente

¹³ Previsto para o capítulo III deste trabalho.

¹⁴ Contudo, ainda que essa distinção seja suficiente para responder ao porquê de o mito político ter vingado apenas na Alemanha, ela não oferece auxílio para compreender a razão pela qual as demais nações não puderam ir ao “socorro” da razão na Alemanha. Cassirer não aborda a questão, mas é conjecturável que a resposta estaria ligada à crise da razão, mais precisamente em seu desdobramento antropológico como uma “anarquia de pensamentos”: a visão do que vem a ser humanidade estava a tal ponto comprometida que não seria factível notar no horizonte o ocaso da razão na Alemanha.

desenvolvida e conectada com uma mitologia sempre surge se uma atividade é perigosa e seu resultado, incerto” (MS, p. 274)¹⁵. É justamente por conta dessa diferença que os fatores socioeconômicos não são causa necessária nem suficiente, mas apenas contributiva, para a explicação da vitória do pensamento mítico sobre o racional¹⁶. Com efeito, esse é o núcleo da crítica de Cassirer aos políticos da República de Weimar, que “não estavam preparados” para lidar com um poder que desconheciam.

“Os líderes políticos não eram apenas socialistas; eles eram na maioria dos casos marxistas. Eles estavam convencidos de que toda a vida social e política depende exclusivamente de condições econômicas. Abordando o problema por esse ângulo, eles fizeram esforços desesperados para melhorar a situação econômica das massas e se precaver contra os perigos de inflação e desemprego. Mas, em sua maneira soberba, empírica, “materialista” de pensar e julgar, eles não tiveram olhos para a força explosiva dos mitos políticos” (*Judaism and the modern political myths*, p. 198).

A ênfase está não nos problemas socioeconômicos¹⁷, mas na conjunção entre falta de capacidade dos meios “normais” e uma “mitologia” que busca dar sentido àquilo que a razão não consegue responder. E é possível dizer que os fatores e acontecimentos internos específicos da instabilidade da República de Weimar (tentativa de golpe, inflação, empobrecimento) são intensificados com fatores de outra ordem, como a crise da

¹⁵ No *Ensaio sobre o homem* Cassirer fala de uma alteração no nível da percepção quando da ocorrência de uma situação de forte estresse emocional para a qual não se vislumbra uma solução usual: “Se estamos sob a tensão de uma emoção violenta temos ainda essa concepção dramática de todas as coisas. Elas não têm mais sua face usual; elas mudam abruptamente sua fisionomia; elas são tingidas com a cor específica de nossas paixões, de amor ou ódio, de medo ou esperança. Mal pode haver um contraste maior do que entre essa direção original da nossa experiência e o ideal de verdade que é introduzido pela ciência” (MS, p. 85).

¹⁶ A inspiração para esse juízo parece provir de Albert Schweitzer. No texto dedicado a ele, encontramos a seguinte declaração de Cassirer: “Não era suficiente, entretanto, estudar os sintomas da doença da cultura moderna. A sintomatologia deveria ser seguida por uma etiologia. Quais são as causas da crise presente? Schweitzer se recusa a aceitar as razões que são comumente alegadas para a explanação do fenômeno. Ele rejeita o materialismo histórico e econômico do século XIX; e ele não espera a ajuda real de uma melhora das condições sociais e econômicas. Claramente ele não subestima a importância desses fatores. Mas de acordo com ele elas são antes condições necessárias do que suficientes” (*Albert Schweitzer as Critic of the Nineteenth-Century Ethics*, p. 323). Divergimos conscientemente da ideia segundo a qual a crise socioeconômica é fator necessário – de fato, não se pode dizer com certeza se Cassirer assumiria completamente o juízo de Schweitzer – pois que na já citada menção a Malinowski o que encontramos é simplesmente a necessidade de um fator de alto estresse (aliado à existência de uma mitologia prévia).

¹⁷ São declarações como esta, em que as tentativas orientadas por viés marxista, socialista ou outro semelhante têm sua eficácia desacreditada, que acabam por contribuir para que as críticas políticas de Cassirer (e de kantianos e neokantianos) sejam vistas como “descoladas da realidade” (como aponta Gordon, 2012, p. 342, que o faz também para o conceito de liberdade advindo desta tradição de pensamento, como veremos a seguir). Na formulação de Möckel, “motivações e campos de interesse de indivíduos sociologicamente relevantes e concretos parecem não encontrar sua [de Cassirer] atenção. Assim não se levanta a questão em Cassirer de sob quais condições e com quais expectativas determinadas partes privilegiadas da sociedade participam ativamente na vida cultural emancipatória para a liberdade, configuram-na, enquanto partes não-privilegiadas do povo devem apenas cuidar mais ou menos de si mesmas, pois devem tomar seu tempo completamente para assegurar sua existência cotidiana.” (*Das „Lebensgefühl“ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers am Beispiel des „Gemeinschaftsgefühl“*, 2009, p. 174).

racionalidade (e da cultura) de que fala Cassirer. Decisiva é a junção única de todos esses fatores para a criação do solo fértil no qual o mito (cujos brotos já se encontravam no subsolo) silenciosamente se desenvolve¹⁸.

Mas este foi também um período de grande efervescência artística e cultural – em boa medida ligada à política, como lembra p. ex. Peter Gay¹⁹ – e de considerável avanço científico.²⁰ Afinal, não se pode esquecer que o próprio Cassirer contrasta a situação sócio-política periclitante com uma outra esfera da cultura – nominalmente, da ciência e da técnica – em que o progresso é notável. Não seria difícil depreender que esse avanço científico e tecnológico tenha suas contribuições para a formação da atmosfera de Weimar, com um alento importante de progresso como indicativo de tempos melhores no porvir²¹. É justamente a partir destas três dimensões – instabilidade política (institucional e social), efervescência cultural (tanto intelectual quanto artística) e notável avanço técnico-científico – que aqui devemos considerar o período de Weimar.

Ao lado da instabilidade política da República de Weimar, ou como seu plano de fundo, há a crise que se desenvolve no plano intelectual – aquela mesma que marca o fim da modernidade – e, como tal, esta é uma crise que não se restringe às fronteiras germânicas, por definição, mas que, de fato, parece incidir mais fortemente por lá. Com efeito, no campo das ciências particulares há crises isoladas que despontam em setores específicos, como mostra Peter Gordon (2010, p. 43-7), mas que consideradas em conjunto deixam clara a existência de uma atmosfera de crise. Gordon chega a falar de uma “linguagem da crise”, posto que num

¹⁸ A dinâmica desses fatores também responde à questão sobre por que a situação geral de crise não surtiu os mesmos efeitos no restante da Europa.

¹⁹ Cf. *Die Republik der Aufseher* (traduzido em português como *A cultura de Weimar*). É importante ter claro que essa efervescência cultural não significava necessariamente uma relação com as forças progressistas do período. Não se pode esquecer a relação próxima que Hitler, Goebbels e Rosenberg, para citar os três maiores nomes do partido nazista, mantinham com as artes e com o que havia de maior valor na tradição germânica – de fato, em 1928 é fundada a *Sociedade Nacional Socialista para a Cultura Alemã*, mais tarde rebatizada de *Liga de Luta pela Cultura Alemã* [*Kampfbund für Deutsche Kultur*], sob a direção de Rosenberg e que tinha Heinrich Himmler como um de seus fundadores. Por outro lado, o grupo que se organizou em Hamburgo em torno de Aby Warburg (Erwin Panofsky, Edgar Wind, Fritz Saxl e o próprio Cassirer) é outro exemplo – radicalmente diferente do anterior. Bertolt Brecht é outro exemplo imprescindível e distinto dos dois anteriores da atividade cultural do período. Sobre o papel da *Liga* na implementação do ideário nazista, cf. LÖNNECKER, 2002 e STEINWEISS, 1991.

²⁰ Cf. KROIS, 2012 *The age of complete mechanization*.

²¹ Claro está que o desenvolvimento tecnológico não é visto positivamente com unanimidade. Dentre os que denunciavam os problemas da “tecnicização” da sociedade está Simmel, cuja crítica, pela importância que tem para o pensamento de Cassirer, abordaremos em seguida.

espaço de poucos anos Georg Simmel (1916), Rudolf Pannwitz (1917), Paul Valéry (1919), Rosa Luxemburg (1919), Eugene Varga (1921), Ernst Troelsch (1922), Arthur Liebert (1923), Alfred Weber (1925)²², entre outros, publicaram textos cujos títulos continham nominalmente o termo *crise*. Além destes, podem ser acrescentados à lista Oswald Spengler (*Der Untergang des Abendlandes*, 1918) e Martin Heidegger (*Sein und Zeit*, 1927) que, se não citam nominalmente a crise nos títulos de suas obras, a têm como plano de fundo de sua concepção (e que são especialmente importantes para a reflexão de Cassirer). Já na década de 1930 (e após a ascensão de Hitler ao poder) temos a publicação de *Krisis und Neubau Europas* (1934), de Alfred Rosenberg e *Die Krisis der europäischen Wissenschaft*, de Edmund Husserl (1936). A diversidade dos autores aqui relacionados – tanto em relação à filiação ideológica quanto em relação ao ramo científico ao qual se dedicam – mostra suficientemente como a crise era antes um dado da época, um fato assumido (embora passível de interpretações diversas), do que discurso deste ou daquele indivíduo.²³ Desse modo, seria temerário dizer que a crise, em si mesma, apontaria preferencialmente para uma direção ou outra. Antes, a evidência do incômodo e da mobilização em torno da crise por parte de setores tão distintos da sociedade é suficiente para mostrar como se trata de uma crise no sentido forte do termo.²⁴ Nela, além de perder terreno em seu território mais precioso com a queda da geometria euclidiana e da física newtoniana, a razão moderna vê gradativamente sua hegemonia ruir por diferentes flancos do próprio progresso das ciências: sua sacralidade é desmentida pelo evolucionismo; sua autoconsciência pela psicanálise; sua universalidade pela história; sua objetividade pela linguística.

Aquilo que as ciências experimentam como uma crise de paradigma, cada qual em seu próprio domínio, a filosofia é capaz de ver em conjunto como uma crise geral. E as respostas dela para o problema são diversas. Esquemáticamente, podemos falar aqui de quatro frentes filosóficas que lidam com esse esgotamento da razão moderna no contexto do pensamento de Weimar: a fenomenologia, de Husserl, a *Lebensphilosophie*, de Simmel, o existencialismo, de Heidegger, e o posicionamento de Cassirer, mais próximo à tradição neokantiana, mas que carece de uma nomenclatura específica. Steve Lofts²⁵ compara Husserl, Heidegger e Cassirer

²² Os textos são, respectivamente, *Die Krisis der Kultur*; *Die Krisis der europäischen Kultur*; *La crise de l'esprit*; *Die Krise der Sozialdemokratie*; *Die Krise der kapitalistischen Weltwirtschaft*; *Die Krisis des Historismus*; *Die geistige Krisis der Gegenwart*; *Die Krise des modernen Staatsgedankens*.

²³ Gordon chega a dizer que a crise assim posta servia até mesmo de refúgio para alguns intelectuais. Cf. p. 47.

²⁴ Etimologicamente, *κρίσις* está relacionado a separação e decisão num momento determinante e de difícil escolha, segundo verbetes de *Liddell and Scott* e *Houaiss*.

²⁵ Cf. *Husserl, Heidegger, Cassirer: Trois philosophes de crise*, 1992, e *Ernst Cassirer: a repetition of modernity*, 2000, esp. cap. I. Vale também mencionar o estudo de Möckel, *Einführung in die transzendente*

a fim de mostrar a radicalidade das posições de cada um.²⁶ Husserl, tendo em vista a crise, propõe que a filosofia seja firmada como ciência rigorosa para que se possa resguardar a cultura europeia. Para tanto se fazia necessário *reestabelecer* o ideal grego de conhecimento. Heidegger, diversamente, advoga pelo *retorno* ao mesmo ideal grego como forma de expor a ilusão da razão e abrir caminho para o “pensamento”. Cassirer, por seu turno, proporia um *renascimento* do ideal grego de conhecimento, mas por um processo de “repetição” do projeto da modernidade; “uma autêntica apropriação e transformação da racionalidade ocidental desde seu interior” (Lofts, 2000, p. 23-4). Noutro sentido, Andreas Jürgens afirma que Cassirer entende a crise de seu tempo como uma “retroprojeção” da crise da Renascença, o que ele faz através da análise dos textos de Cassirer sobre Pico della Mirandola e de sua ênfase geral no humanismo do início da modernidade²⁷. Aceitas as aproximações feitas por Lofts e Jürgens, podemos estabelecer ainda outras comparações interessantes para a caracterização do ambiente de crise. Como plano de fundo dessa comparação – e aqui incluímos Simmel – está o esgotamento do centro aglutinador da filosofia moderna análogo à física newtoniana para o campo das ciências naturais: a tradição kantiana. É de fato sintomático dessa crise o fato de que o neokantiano Rickert declare, em 1924, no evento comemorativo dos 200 anos do nascimento do filósofo de Königsberg: “Kant não pode de modo algum ser qualificado como um filósofo do tempo presente” (apud GORDON, 2010, p. 66), juízo este que, não seria temerário inferir, encontraria suporte em meio às diversas tendências filosóficas nascentes. Ainda que Husserl estivesse preocupado com a preservação da cultura europeia e fosse um racionalista resoluto, essa preocupação não implicaria qualquer compromisso em particular com a tradição (neo)kantiana. Já o que encontramos em Simmel e Heidegger é ainda menos passível de conciliação com o projeto da filosofia crítica²⁸. No contexto das ameaças que rondam a crise da razão, Cassirer está mais preocupado com dois fatores geralmente atribuídos ao pensamento desses dois filósofos: o pessimismo de Simmel e o fatalismo de Heidegger. Cassirer vê esses dois fatores marcantes do período entre-guerras

Phänomenologie, 1998, no qual o autor, na terceira parte da obra, discorre sobre o texto de Husserl, *Die Krisis der Wissenschaften*, e esclarece as questões contextuais (além daquelas que dizem respeito ao desenvolvimento interno do projeto husserliano) que estão implicadas nele. Chamam a atenção o desenvolvimento da relação entre Husserl e Heidegger (p. 245-9), que aparece em primeiro plano, e, de outro lado, mais como preenchimento do tecido contextual, os diálogos travados entre Husserl e Cassirer (sobretudo por cartas e por reconstruções do posicionamento de Cassirer em relação à crise a partir de algumas de suas declarações) em que se percebem pontos de contato e de contraste entre ambos em relação ao significado da crise.

²⁶ Möckel, 2009, faz, *en passant*, aproximação semelhante entre os três pensadores. Cf. p. 174.

²⁷ Cf. *Humanismus und Kulturkritik: Ernst Cassirers Werk im amerikanischen Exil*, 2012, p. 41-2.

²⁸ Apesar de não compactuar com a *Lebensphilosophie*, Rickert não se furta a responsabilizar o cientificismo de Cohen pelo refluxo “irracionalista” das filosofias da vida.

(além da crescente intolerância) como especialmente preocupantes²⁹. Importante para caracterizar uma crise em geral é exatamente a dificuldade de previsão e antecipação do futuro pelo pensamento, o que torna as pessoas mais suscetíveis às influências exteriores decorrente da falta de confiança no próprio espírito e por esta via dificulta o exercício da liberdade.³⁰ Decisivo em momentos como esse é conseguir manter as conquistas culturais (simbólicas) e não cair presa do medo e de outros sentimentos que impedem o uso da razão.

Dadas as linhas gerais do estado da crise no período entre-guerras, cabe dizer algumas coisas acerca do desenvolvimento daquele diagnóstico de época feito por Cassirer. Já dissemos que o filósofo não desenvolve as questões institucionais e econômicas relativas ao período – a síntese que ele faz do período da República de Weimar é, nesse sentido, bastante lacônica. Do nosso ponto de vista, isso se dá porque suas atenções se voltam antes para o sentido simbólico da República para a Alemanha³¹ e para os problemas epistemológicos³² da crise. De fato, poder-se-ia dizer, numa interpretação extrema, que ele não escreve direta e explicitamente em função dessa crise (social e do conhecimento-de-si do homem) em seu projeto da *Filosofia das formas simbólicas*³³, cujos três volumes foram publicados respectivamente em 1923, 1925 e 1929³⁴. Lá encontramos a declaração de que seu projeto pode ser tomado na perspectiva da continuação do projeto crítico kantiano, na famosa

²⁹ É digno de nota que o mesmo teor de crítica dirigido por Cassirer a Simmel e Heidegger seja também dirigido a Spengler, de cuja obra Cassirer aponta a grande influência no contexto da crise. É também notável que Cassirer se refira apenas uma vez ao livro de Hitler, *Mein Kampf* (1925), e faça apenas alusões ao texto de 1930 de Rosenberg (cf. *The Myth of the State. Its Origin and Meaning. Third Part: the Myth of the Twentieth Century*, p. 198), além da referência implícita ao livro de Rosenberg no título da terceira parte d’*O mito do Estado: O mito do século XX*.

³⁰ Cf. *The technique of our Political Myths*, p. 257. Dedicaremos posteriormente um capítulo à questão da liberdade.

³¹ Tal como se pode depreender da menção ao juízo de Goethe sobre a Canhonada de Valmy, citado em *Die Idee der republikanischen Verfassung*: o prenúncio de um novo mundo republicano e cosmopolita (p. 303-4). Esse caráter simbólico, conjecturamos, liga-se ao debate em torno das Ideias de 1914, no qual Cassirer tomou parte com sua obra *Freiheit und Form*. O posicionamento contrário de Cassirer ao coro geral nessa ocasião coere com a expectativa de fundação de um projeto republicano cosmopolita, tal como pretendemos mostrar nos capítulos sobre a liberdade e sobre o cosmopolitismo.

³² Tal como podemos inferir pela tentativa de Cassirer, já em 1921, de conciliar a teoria da relatividade com o kantismo, desenvolvida no livro *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*. Para a compreensão do projeto das formas simbólicas a partir das questões lógicas e epistemológicas nele envolvidas, cf. PORTA, M. *O Problema da “Filosofia das formas simbólicas”* (p. 45-70) e *Hermenêutica de uma “Filosofia das formas simbólicas”* (p. 295-317), ambos os textos integrantes da coletânea *Estudos Neokantianos*. Vale também a leitura de *A teoria do número em Natorp e Cassirer* (publicada na mesma edição, p. 103-44).

³³ *Philosophie der symbolischen Formen*, doravante citado como PSF, seguido do número correspondente ao tomo (I a IV).

³⁴ Para a datação que tecemos aqui é importante ter em mente que o terceiro volume da obra já estava em finalização em 1927, mas que teve sua publicação retardada por duas razões em especial: o lugar de uma crítica à *Lebensphilosophie*, que deveria aparecer no projeto original deste tomo, e a publicação de *Ser e tempo*, de Heidegger. Vale destacar que para Cassirer a *Lebensphilosophie* não se limita a Dilthey, Bergson e Simmel; frequentemente ele associa à filosofia da vida Schopenhauer, Kierkegaard, Nietzsche e Heidegger. A associação feita por Cassirer leva em conta, sobretudo, a metafísica pós-idealista, segundo KROIS et VERENE (1996, p. xi). Em seguida trataremos da importância desse detalhe.

assertiva, segundo a qual a crítica da razão se torna uma crítica da cultura (PSF I, p. 9). Mas a crise aparece nestas obras da década de 1920 relacionada ao esgotamento do paradigma da racionalidade moderna, que demanda, para Cassirer, a ampliação do campo epistemológico (PSF I, p. VII) que vem a ser o projeto das formas simbólicas. Contudo, é importante aqui chamar a atenção para o que *não* aparece nos três volumes das formas simbólicas e que é deveras indicativo do decurso do pensamento de Cassirer: seu projeto de crítica à metafísica contemporânea, i.e., à *Lebensphilosophie*, que se esboçava já desde meados da segunda metade da década de 1920 e que seria publicado como uma seção do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, na qual Cassirer pretendia criticar a filosofia de seu tempo a partir de seu projeto das formas simbólicas, mas que não foi levado a cabo como planejado.³⁵ Todavia, esses manuscritos são fonte preciosa para a compreensão da percepção de Cassirer quanto ao desenvolvimento da crise dentro do campo filosófico. Trataremos deles em seguida.

Em todo caso, é só nas publicações de sua última década de vida que o filósofo coloca a crise (de certa forma, já com distanciamento histórico) em primeiro plano e disserta sobre as consequências dessa crise na esfera social e política. Isso implica assumir que o filósofo aprofunda a sua percepção da crise ao longo do tempo, tanto por força do desenvolvimento interno de seu projeto quanto por conta dos desdobramentos da crise e a consecutiva instalação do regime totalitário na Alemanha.

A ideia de aprofundamento gradual da percepção da crise que aqui postulamos pode ser corroborada pela análise da letra do texto de Cassirer, quanto este fala da crise em seu desdobramento diacrônico: ela se inicia com uma crise da razão e se torna uma crise geral da cultura, que compreende a crise do conhecimento-de-si do homem (EM, p. 26). Ora, há um evidente paralelo entre a percepção da crise e o desenvolvimento da obra de Cassirer, desde sua fase mais próxima ao neokantismo de Marburgo. Cassirer é consciente das mudanças de paradigma das ciências naturais desde suas primeiras obras. Os dois primeiros volumes d'*O Problema do conhecimento*³⁶ (1906-7) apresentam justamente uma visão do desenvolvimento histórico da ciência na modernidade e *Conceito de substância e conceito de função*³⁷ (1910) é,

³⁵ Certamente que encontramos referências indiretas e alusões à *Lebensphilosophie* – de fato, desde o texto introdutório da *Filosofia das formas simbólicas*. Mas não a encontramos sistematizada e exaustivamente nos textos publicados em vida. A mais completa exposição do filósofo sobre o tema está no manuscrito publicado como o primeiro volume de suas obras póstumas (ECN I), naquilo que foi intitulado pelos editores como o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas* (PSF IV).

³⁶ *Das Erkenntnisproblem*, doravante citado apenas como EP, seguido do número correspondente ao volume (I a IV).

³⁷ *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, doravante citado como SF.

entre outras coisas, um importante esforço no sentido de dialogar com o momento presente³⁸ (Frege e Russell, p. ex.), em que os primeiros efeitos irreversíveis dessa crise da racionalidade moderna se apresentam nas ciências naturais. É precisamente à obra de 1910 que Cassirer alude nas primeiras linhas da *Filosofia das formas simbólicas* ao propor a ampliação do campo epistemológico e remeter a crítica da razão à crítica da cultura. Entre essas duas obras encontramos apenas duas publicações de fôlego: *Liberdade e forma*³⁹ (1916) e *Kant: vida e obra*⁴⁰ (1918). A última foi publicada como apêndice às obras completas de Kant editadas por Cassirer e não representa, dada a sua função, uma reflexão acerca da crise da cultura. Em *Liberdade e forma*, o filósofo se lança pela primeira vez para além dos limites da reflexão epistemológica em direção às ciências humanas.⁴¹ A diferença de perspectiva que encontramos entre as obras iniciais e os textos da filosofia das formas simbólicas se deve a esse reconhecimento da limitação do paradigma das primeiras para lidar com questões relativas às ciências humanas e ao conjunto da cultura, mas não parecem ser influenciadas significativamente pela crise da cultura nos termos que encontramos nos textos da década de 1940.

Seria difícil explicar a mudança de perspectiva para aquela que encontramos nas últimas obras sem considerar que no tempo histórico que separa a redação das formas simbólicas e d'*O mito do Estado* está nada menos do que a maior experiência totalitária do mundo moderno, da qual o próprio filósofo foi pessoalmente vítima. Em que se pese o rigor da análise textual filosófica, seria no mínimo improdutivo aqui tentar elaborar uma explicação que não levasse em conta a influência do ambiente externo na reflexão de Cassirer. É nesse sentido que as esperanças que o professor e humanista judeu depositava na República de Weimar vão gradativamente arrefecendo e as críticas proporcionalmente endurecem.

Ainda no nível do alarme preventivo e com a atitude de quem ainda deposita esperanças na resolução positiva da crise é que se deve ler o discurso de 1928. É também o

³⁸ Aliás, manter-se em constante diálogo com a ciência de seu tempo é uma marca da trajetória de Cassirer. Além do já citado texto que procura interpretar a relatividade dentro dos limites do pensamento kantiano, outro grande exemplo está na sua análise dos quanta em *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, no campo da física, além das várias incursões do filósofo na linguística, na psicologia e na antropologia.

³⁹ *Freiheit und Form*, doravante citada como FF.

⁴⁰ *Kants Leben und Lehre*, doravante mencionada como KLL.

⁴¹ As questões envolvidas no caminho que vai de *Conceito de substância e conceito de função* até a *Filosofia das formas simbólicas* foi objeto de minha dissertação de mestrado, apresentada em 2010. Mais informações Cf. esp. cap. I.

mesmo espírito que se faz presente no debate de 1929 e num texto deveras importante de 1930: *Forma e Técnica*⁴². Entretanto, as preocupações já deixam de ser meramente epistemológicas e ganham um teor sensivelmente mais preocupado com a vida política e social. Historicamente, estamos às voltas do período que veio a ser chamado posteriormente de época de ouro da República de Weimar, em que as turbulências políticas pareciam rumar na direção de uma resolução, a economia se expandia e a modernização estava a todo vapor⁴³. Mas foi também durante esse período de prosperidade econômica e estabilização institucional que as tensões sociais se intensificaram, ainda que imperceptivelmente: o nacionalismo e o antissemitismo, que nesse contexto não são dissociados, são elevados ao nível de axioma do pensamento dos radicais de direita (mais tarde investigados por Cassirer em relação ao mito da raça totalitária – Cf. MS, cap. XVI), que ganham espaço institucional simultaneamente à crescente aceitação popular que angariam.⁴⁴ Bastaria considerar o aumento expressivo do número de parlamentares do Partido Nacional Socialista dos Trabalhadores Alemães (*Nationalsozialistische Deutsche Arbeiterpartei* - NSDAP) nas eleições de 1930 – após a quebra da bolsa de Nova York.

O discurso de 1928 em Hamburgo é prova do engajamento político de Cassirer em prol da República de Weimar, segundo Paetzold⁴⁵, que ressalta a preferência política do filósofo pelo extinto representante da esquerda liberal, o Partido Democrático Alemão (*Deutsche Demokratische Partei* - DDP)⁴⁶ (p. 107), embora não fosse Cassirer um militante político, nem mesmo fosse ele filiado ao partido.⁴⁷ Mas se não estava envolvido diretamente

⁴² *Form und Technik*, doravante citado como FT.

⁴³ Para mais sobre como o apoio ao movimento nacional socialista diminui sua popularidade na época de ouro da República, ver Kershaw, *Hitler*, p. 217-27.

⁴⁴ Não pretendemos entrar em detalhes sobre o acirramento das tensões ao longo da década de 1920, pois se trata de assunto relativamente consensual. Importa-nos relacionar esse clima de tensão ao modo como a crítica de Cassirer se desenvolve, como tentamos fazer neste ponto.

⁴⁵ PAETZOLD, H. *Ernst Cassirer – Von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie*, esp. cap. 7 (p. 109-13).

⁴⁶ O DDP (Partido do Estado, a partir de 1930) foi fundado em 1918 e extinto em 1933, quando da eliminação de toda a oposição pelo NSDAP. Vale dizer que o partido, que tinha como membros e porta-vozes nomes como Max Weber, Alfred Weber, Hugo Preuß, Friedrich Meinecke e Ernst Troeltsch, minguou gradativamente ao longo das eleições no período da República de Weimar, de 18,5% dos votos em 1919 (na ocasião, o terceiro partido mais votado, atrás, respectivamente, do Partido Social Democrata da Alemanha - SPD e do Partido do Centro Alemão – *Zentrum*) a cerca de 1% em 1932, passando de 75 a 2 cadeiras no Parlamento – movimento oposto àquele do NSDAP. O espectro político de Weimar era ainda composto pelo Partido Popular Alemão - DVP e pelo Partido Popular Nacional Alemão - DNVP, à direita, e pelos Partido Social Democrata Independente da Alemanha - USPD e Partido Comunista da Alemanha - KPD, à esquerda. Dados completos podem ser obtidos no sítio *Wahlen in Deutschland* (<http://wahlen-in-deutschland.de>), especialmente no link <http://wahlen-in-deutschland.de/wrtw.htm>. Sobre a variação do clima eleitoral no período até a eleição de Hitler, ver Kershaw, caps. VIII e IX (esp. p. 217 e ss.).

⁴⁷ Com exceção de Herman Cohen, conhecido pelo seu engajamento, o neokantismo mantinha uma distância consciente e quase programática da vida política. Cf. GORDON, 2010 p. 58.

na vida política institucional ou partidária, não se furtava a contribuir para as discussões sobre os rumos da sociedade; fazia-o contudo estritamente no âmbito intelectual, da filosofia acadêmica, que tinha sua dinâmica e suas crises particulares, como é o caso do debate sobre as ideias de 1914, e na qual indiscutivelmente, como prova de seu espírito iluminista, depositava sua fé.

Já falamos aqui de como a percepção da crise se dá para Cassirer a partir dos problemas no campo epistemológico. O elo entre a crítica epistemológica e a crítica social pode estar na crescente ideologização de setores da ciência – mormente nas ciências humanas e na biologia. Na última encontramos a construção das teorias racistas (das quais nos ocuparemos no capítulo III). Nas primeiras, encontramos distorções na história, na linguagem e na própria filosofia: teorias inteiras refletem a atmosfera de intolerância, nacionalismo e racismo da época. Nesse sentido, o discurso de 1928 pode ser interpretado como o esforço de um intelectual que busca elucidar o fundamento errôneo de um tópico central de discussão no contexto da época, no qual concorrem claramente um postulado nacionalista e uma justificação com verniz científico. Trata-se da rejeição do republicanismo na Alemanha por parte de setores conservadores da sociedade sob o pretexto de que ele é “estrangeiro”, não faz parte do espírito alemão. Daí que no encerramento do discurso, em que mobiliza o pensamento idealista alemão de Leibniz, Wolff e Kant, Cassirer diga justamente:

“O que as minhas considerações deveriam explicar ao senhores é que a ideia de uma constituição republicana não é de maneira alguma estrangeira (*Fremdling*) nem muito menos uma intrusa (*äußerer Eindringling*) enquanto tal na história do espírito alemão; que ela foi cultivada em seu próprio solo e alimentada pelas forças mais fundamentais da filosofia idealista.” (IRV, p. 307)

Quando nos lembramos de que o referido discurso foi proferido justamente por ocasião do aniversário da constituição de Weimar e que logo em sua abertura o filósofo deixa claro sua percepção de que há uma “interação viva entre o mundo do pensamento e o mundo da ação” (p. 291), como já dissemos acima, entendemos que a motivação de Cassirer não pode mais ser tomada como restrita aos problemas epistemológicos. Aqui o filósofo se lança à discussão com seu tempo, como já o fizera no debate das ideias de 1914, e responde a problemas bastante concretos, como evidenciam os termos *estrangeiro* e *intruso* usados no encerramento do discurso. Com efeito, da “interação viva” de que o filósofo fala podemos depreender tanto a influência que a filosofia e a ciência têm sobre a vida social quanto o oposto. O primeiro caso é a reivindicação do filósofo; o segundo, a razão de sua preocupação: lá há a ideia de

uma reflexão que pauta os rumos da sociedade; aqui, o inverso – a ideologização da atividade científica e filosófica. Um exemplo notório desta ideologização se dá no campo das disputas em torno do legado de Kant, como mostraremos a seguir.

A disputa em torno de Kant

No discurso de 1928 encontramos um ponto claro na obra de Cassirer em que se pode notar a mudança de perspectiva em relação à crise. No ano seguinte dois eventos seriam determinantes para que a nova perspectiva de nosso filósofo se acentuasse ainda mais: o debate com Heidegger em Davos e, cerca de um mês antes, a conferência de Othmar Spann patrocinada pelo NSDAP, de título *A crise da cultura contemporânea (Die Kulturkrise der Gegenwart)*, de teor antissemita e dirigida nominalmente ao “estrangeiro” Cassirer e seu tutor Cohen (então já falecido), realizada no auditório da Universidade de Munique em 23 de fevereiro daquele ano e largamente repercutida pelos jornais da época.⁴⁸

O que liga esses dois eventos é a disputa em torno do legado de Kant e seu significado no contexto da época. Em sua conferência, Spann lamenta que os alemães sejam instruídos sobre a filosofia de Kant por “estrangeiros” (*Fremden*) e cita nominalmente dois desses estrangeiros: Hermann Cohen e Ernst Cassirer.⁴⁹ Obviamente que Spann se refere a “estrangeiros” não no sentido civil, somente, mas sobretudo em termos raciais. Destarte Spann repete posicionamento análogo ao de Bruno Bauch em artigo publicado no ano de 1916 em *Der Panther*, uma revista nacionalista da época. No artigo, Bauch, que à altura era o editor da *Kantstudien*, acusara a revista de ser “judaizada” (*verjudet*) e afirmara não ser Cohen capaz de compreender Kant por ser judeu em vez de alemão.⁵⁰ Cassirer redigiu uma resposta a Bauch – *Zum Begriff der Nation* – que não chegou a ser publicada, pois não muito tempo depois Bauch renunciou ao cargo de editor da revista sobre Kant.⁵¹

Outra dimensão da disputa em torno de Kant fica por conta do debate com Heidegger em Davos, que ocorrera cerca de um mês após a conferência de Spann em Munique. Uma vez

⁴⁸ Cf. KROIS, 2004.

⁴⁹ Idem, p. 247. A declaração mencionada por Krois é de fonte secundária. Trata-se de artigo publicado no *Frankfurter Zeitung* sobre a conferência de Spann, de título *Nationalsozialistische Propaganda in der Münchner Universität* (Propaganda Nacional Socialista na Universidade de Munique), de 25 de fevereiro de 1929.

⁵⁰ Cf. GORDON, 2010, p. 56 ou PAETZOLD, 1994, p. 108-31.

⁵¹ O texto foi recentemente publicado no tomo IX das obras póstumas de Cassirer, volume editado por Christian Möckel e John Krois.

que nosso intuito neste momento é apenas o de tentar compreender o diagnóstico de Cassirer sobre o período entre-guerras, não trataremos aqui dos pormenores do debate. Importa-nos chamar a atenção para dois pontos, que deveras são interconectados: o significado simbólico do fim do (neo)kantismo e o problema ético de fundo. No primeiro caso, já falamos sobre as principais tendências filosóficas da época que não mais podiam se moldar ao programa kantiano – trata-se de uma crise de paradigma análoga à que se passa nas ciências naturais e que solapa a razão moderna, da qual Kant é um dos maiores expoentes. Mas Kant não é apenas um grande pensador da modernidade; ele é um dos maiores referenciais do espírito do iluminismo e dos valores que ele representa.

Cassirer parece se preocupar mais com o sentido simbólico que assume a superação de Kant – que é em alguns casos antes uma recusa –, dado que ele próprio já havia se afastado consideravelmente da doutrina neokantiana de Marburgo. O fato de Cassirer designar a sua crítica da cultura como uma continuação do projeto kantiano é menos uma tentativa de salvar Kant – entenda-se, o *conteúdo* específico da filosofia kantiana – do que a referência a uma *forma*, um modo de filosofar que se caracterizaria pela tentativa vital de conciliar idealismo e empirismo e de proceder dos fatos às condições de possibilidade. Poder-se-ia mesmo dizer que o projeto de Cassirer expõe claramente limitações em Kant, posto que se propõe a reformulá-lo (pela já referida ampliação do campo epistemológico) para que seja factível fazer da cultura seu objeto. Ora, o foco da crítica de Cassirer ao projeto de Kant (e da modernidade, como um todo) reside justamente no conceito de razão do filósofo de Königsberg; é a concepção moderna de razão, pela sua configuração peculiar, que é limitada para compreender a dinâmica da cultura em sua totalidade e para responder à quarta questão colocada pelo iluminista: o que é o homem? Aqui estamos em plena coerência com a ideia de que para Cassirer a crise do período entre-guerras se dá a partir do campo epistemológico.

Desta feita, não se poderia dizer de Cassirer que ele se caracteriza simplesmente como um defensor de Kant. É antes à revelia que o filósofo desempenha esse papel no debate com Heidegger. E o faz por conta de questões que estão para além do campo filosófico: defender Kant significa defender a verdadeira cultura germânica da ameaça das distorções que vicejavam à época⁵². O contraste entre ambos é extremo. Heidegger propala um tempo novo que surgirá pela ruptura radical com a tradição da cultura, frente ao qual Cassirer não pode senão representar a voz dessa tradição. Mas isso coloca Cassirer entre Cila e Caríbdis: é

⁵² Numa distinção análoga àquela enfatizada pelo filósofo, durante o debate das ideias de 1914, a ideia de Estado teorizada pela tradição idealista e sua pretensa realização como um Estado de fato, conforme trataremos com atenção no capítulo sobre a liberdade.

necessário defender a tradição filosófica – em consonância com Cohen⁵³ – e marcar posição frente àqueles que também julgam defendê-la – como Spann e Bauch (segundo os quais Cassirer não seria seu legítimo membro). Daí que Krois afirme que em Davos aconteceu um não-debate⁵⁴.

Há uma clara influência do pensamento de Heidegger na mudança de perspectiva de Cassirer sobre a crise. Se levarmos em conta os manuscritos redigidos em 1928 e publicados postumamente como o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*, de título *Metafísica das formas simbólicas*⁵⁵, veremos os primeiros indícios da crítica mais aguda que encontramos n’*O mito do Estado*⁵⁶, sem dúvida, mas não veremos ainda nenhuma associação explícita entre a filosofia de Heidegger e o clima político. De fato, nestes textos Heidegger é antes de mais nada associado ao movimento geral da *Lebensphilosophie* contra o qual Cassirer pretendia publicar uma crítica.⁵⁷ Tanto é que nos três textos desse período Cassirer discute Heidegger em associação a Kierkegaard e a Bergson.⁵⁸ Integrar Heidegger à categoria da *Lebensphilosophie* nos indica que para Cassirer não havia uma distinção forte o suficiente para dedicar-lhe uma outra em separado, o que nos permitiria deduzir que Cassirer passa a ver em Heidegger o mesmo problema geral que já via na *Lebensphilosophie* – qual seja, o flerte com o “irracionalismo” como resposta à crise da razão e o que isso implica no âmbito da vida teórica e prática. Aliás, não é por outra razão que é Cassirer quem levanta a questão da razão

⁵³ Krois (2004) aponta como seria inviável para Cassirer se dissociar do neokantismo durante o debate sem ser interpretado como rompendo com Cohen e com o que este representava, fato que teria feito Cassirer assumir uma posição claramente defensiva e evasiva no debate. Krois fala ainda de como Cassirer buscou por vezes aclarar sua situação em relação a Cohen (depois da morte deste em 1918), mas não foi exitoso.

⁵⁴ Esse é o título do artigo de Krois: *Warum fand keine Davoser Debatte zwischen Cassirer und Heidegger statt?* (p. 234 e ss.)

⁵⁵ Os textos deste volume reúnem as críticas de Cassirer à *Lebensphilosophie*, escritas em 1928 e que inicialmente fariam parte do terceiro tomo da *Filosofia das formas simbólicas*; textos escritos na década de 1940 sob o título *Basis Phenomena* que versam sobre teoria da percepção e; outro conjunto de textos escritos em 1928 nos quais há menções diretas a Heidegger. Para mais informações sobre o estado dos materiais e as questões envolvidas na preparação dos manuscritos para a publicação, cf. PSF IV, edição crítica no primeiro volume das obras póstumas de Cassirer – *Ernst Cassirer Nachgelassene Manuskripte und Texte*, 18 Vol. (ECN I - XVIII); ver também introdução da edição dos mesmos textos por KROIS et VERENE, 1996.

⁵⁶ Cap. XVIII. cf. também *Philosophy and Politics* (de 1944) in *Symbol, Myth and Culture* (Ed. VERENE, 1979).

⁵⁷ O volume em que as críticas à *Lebensphilosophie* apareceria não chegou a ser concluído por conta de questões extrafilosóficas: em 1930 Cassirer foi nomeado reitor da Universidade de Hamburgo e não pode se dedicar com afinco às publicações; em 1931 já havia programado uma estada de pesquisa na França de cerca de um semestre, cujos resultados são os textos *Filosofia do Iluminismo* e *A questão Jean-Jacques Rousseau* (Cf. PAETZOLD, cap. IX ou GORDON, 2010, cap. VI, p. 291 e ss.); em janeiro de 1933 Hitler assume o poder na Alemanha e a família Cassirer inicia seu período de exílio na Inglaterra (1933-5) e em seguida Suécia (1935-41) e Estados Unidos (1941-45), onde vem a falecer. Mas embora este projeto não tenha sido realizado, não é raro encontrar ao longo da obra do filósofo críticas à *Lebensphilosophie*, como bem mostrou MÖCKEL em seu *Das Urphänomen des Lebens*, de 2005.

⁵⁸ Os três textos em que há menção direta a Heidegger são: 1. *Geist und Leben: Heidegger*; 2. *Heidegger und das Todesproblem*; 3. *Zeit bei Bergson und Heidegger*. Além disso, compõem o mesmo conjunto de textos um capítulo elaborado sobre Klages e outro sobre Simmel.

prática kantiana durante o debate com Heidegger⁵⁹. Aqui há desconfiânças em relação às consequências éticas do postulado da *Geworfenheit* (ser-lançado) de Heidegger como característica inextricável do *Dasein*. A insistência de Heidegger na finitude e no fatalismo que dela se segue são, para Cassirer, inadmissíveis – filosoficamente *per se*, ou seja, como interpretação da filosofia de Kant, mas também eticamente, ou seja, em relação ao ambiente concreto em que ambos estavam inseridos. Bem entendido, para Cassirer a *Lebensphilosophie* busca responder ao problema do distanciamento em relação à vida provocado pela cultura e pela própria atividade racional, que é por excelência uma instância mediadora e de cujo desenvolvimento não se deve esperar senão a ampliação dessa mediação, que acarreta “uma oposição e uma tensão permanente entre ‘cultura’ e ‘vida’” (PSF I, p. 48).

“Pois é este mesmo o destino necessário da cultura, que tudo aquilo que ela cria continuamente em seu processo progressivo [*ständig weiterschreitenden Prozeß*] de configuração [*Gestaltung*] e ‘formação’ [*Bildung*] nos afasta progressivamente [*fortschreitend*] do estado original [*Ursprünglichkeit*] da vida. Quanto mais rica e energicamente o espírito se empenhar construtivamente [*bildend betätigt*], tanto mais essa sua mesma atividade [*Tun*] parece afastá-lo da fonte primordial de seu próprio ser.” (PSF I, p. 48)

Assim, ao propor a saída da esfera mediadora para “penetrar de volta na esfera da visão intuitiva” (PSF I, p. 49) como meio de escapar à racionalização instrumental da vida, a *Lebensphilosophie* o faria às expensas da razão em geral e recairia num “irracionalismo” que é a deixa necessária para a irrupção do mito⁶⁰.

Nesse sentido, tão importante e preocupante quanto o posicionamento de Heidegger é considerar que a plateia (em sua maioria de alunos) como um todo estava indiscutivelmente entusiasmada com Heidegger e enfasiada com Cassirer.⁶¹ Esse fato pode ser lido como um sintoma da sedução provocada pelas ideias de Heidegger num público predisposto a contestar as posições estabelecidas – e Cassirer, nesse contexto e mal grado suas próprias críticas à

⁵⁹ Também trataremos disso no capítulo sobre a liberdade.

⁶⁰ Joël Gaubert (*La Science Politique d'Ernst Cassirer*, 1996) é bastante feliz na descrição dos efeitos suscitados pelas filosofias da vida no contexto da crise de que falamos: “Com efeito, um espírito do tempo já tomado pelo irracionalismo alimentado pelo desencantamento guerreiro do primeiro conflito mundial e de suas consequências, e ao se abandonar à turva volúpia de um sentimento pessimista e trágico da existência que voltava então com força, não poderia senão encontrar reforço numa crítica da modernidade que se lançava contra o racionalismo político e, mais radicalmente ainda, ao sentido racional da vida que constitui seus próprios fundamentos” (p. 21).

⁶¹ Chamar a atenção para a plateia alemã (em sua maioria) e mencionar seu *entusiasmo* é intencional. Estamos aqui traçando um paralelo com o entusiasmo da intelectualidade alemã durante a Primeira Guerra na já mencionada querela das ideias de 1914, que se colocavam em alguma medida contra as ideias de 1789, estas que inspiraram as declarações de Kant sobre o entusiasmo em relação à Revolução Francesa como um sinal de uma tendência do espírito.

tradição, cumpria o papel de representante do posicionamento acadêmico estabelecido em diametral oposição ao jovem filósofo que despontava na nova geração.⁶² Assim, os anseios de mudanças dessa geração pós-guerra encontraram no neokantismo seu bode expiatório ideal, na visão de Cassirer, que disse isso *ipsis litteris* durante o debate (cf. GORDON, p. 137).

Cassirer é particularmente atento ao perigo da irracionalidade. Como aponta Lofts (2000, p. 24), a aqui já referida ampliação do campo epistemológico se dá ao ponto de incluir domínios que eram comumente associados ao irracionalismo (do ponto de vista científico) e tem como uma de suas finalidades exatamente evitar a continuidade dessa associação perniciosa. Isso não significa que o filósofo empreendeu uma racionalização do mito – o polo oposto da razão desde os inícios da filosofia e particularmente relevante na obra de Cassirer –, já que ele se deu também a tarefa de criticar as tentativas existentes nesse sentido,⁶³ mas também não significa aceitar a irracionalidade como tal. Não é outra a razão que faz Cassirer insistir em dizer que o mito não é meramente uma massa informe, mas sim que possui sua própria dinâmica e sistemática⁶⁴. Contudo é preciso admitir que mesmo no caso da disputa com Heidegger Cassirer não havia ainda formulado uma crítica política baseada no refortalecimento do mito no seio de uma sociedade complexa. Sua crítica aqui é eminentemente filosófica, embora aponte para além do círculo meramente intelectual para lidar com questões como o clima de pessimismo e fatalismo.⁶⁵ Parece-nos que o filósofo não conecta as críticas proferidas no discurso de 1928 com os textos contra a *Lebensphilosophie* escritos no mesmo ano. Ele mesmo ainda não enxerga a “interação viva entre o mundo do pensamento e o mundo da ação”, de que fala em seu discurso, no que tange ao mito na esfera política⁶⁶.

⁶² Gordon (2010) elenca o problema das gerações como uma causa contributiva no contexto do debate (Cf. p. 48-51) e nesse sentido cita o juízo de Husserl ao final da vida, segundo o qual a crise tinha sua origem num sentimento de hostilidade em meio à nova geração (HUSSERL, 1936 p. 6 apud GORDON, 2010, p. 50), esta que, segundo Fritz Heinemann (apud GORDON, 2010, p. 48), estava destinada a matar os próprios pais. Cabe lembrar que à época Cassirer já tinha atrás de si uma sólida carreira e diversas obras publicadas, ao passo que Heidegger estava ainda em início de carreira e tinha publicado “apenas” *Ser e tempo*, embora já fosse tomado por muitos como um expoente da filosofia.

⁶³ Cf. PSF II, esp. introdução e EM, esp. cap. VII. Lá Cassirer se distancia das interpretações alegóricas do mito e das tentativas de racionalização e expõe os problemas relativos a uma filosofia do mito. Claro está, seu intuito é apresentar o mito como uma forma simbólica – e, como tal, autônoma. Assim ele escapa ao mesmo tempo da armadilha “irracionalista”, uma ameaça externa, e da estreiteza da razão, de onde parte sua crítica.

⁶⁴ A rigor, temos de dizer que não há para Cassirer algo estritamente irracional; mesmo o mito tem sua “lógica”. (EM, p. 30).

⁶⁵ Vale ressaltar que a crítica à *Lebensphilosophie* já estava presente no início do projeto das formas simbólicas – ou seja, pelo menos seis anos antes do debate com Heidegger.

⁶⁶ Nosso posicionamento é partilhado por Krois, que afirma que Cassirer, já em 1932, “ainda não havia compreendido a profundidade da crise do conhecimento-de-si do homem. Não era uma crise apenas no pensamento, mas no sentimento, no sentido de si do homem. Ela não tinha seu lugar no intelecto, mas num lugar

Desenvolvimento técnico-científico

Falta-nos ainda dizer algumas palavras sobre o progresso técnico-científico do período entre-guerras. Na avaliação de Cassirer, como vimos, há um contraste entre este campo e aquele da vida política e social. De fato, este é um dado que tende a embaralhar a compreensão do diagnóstico de Cassirer. Já tratamos aqui da crise como mudança de paradigma das ciências e da filosofia, de questões circunstanciais da república de Weimar que potencializariam o ambiente de crise social e mesmo de como Cassirer num dado momento passa a ser atingido diretamente por essa crise dentro e fora do ambiente acadêmico. Seria plausível daí deduzir que Cassirer já manifestasse uma posição no mínimo pessimista sobre os rumos da sociedade. Entretanto, quando consideramos os textos publicados⁶⁷ nos anos imediatamente posteriores, não encontramos reflexões acerca dessas questões. Podemos fazer aproximações – restritos ao intuito de compreender a percepção do filósofo acerca de seu tempo – a partir do texto *Forma e Técnica*, de 1930. E como já dissemos acima, o texto está longe de partilhar do juízo de Cassirer em 1945.

A avaliação que Cassirer faz da técnica é surpreendentemente positiva, se comparada com a crítica dirigida à técnica em textos de sua última fase, e em nada aponta para a “completa anarquia do pensamento” (EM, p. 26) de que anos mais tarde falaria⁶⁸. O juízo favorável no que concerne à técnica de fato é coerente com a postura antagônica ao movimento da *Lebensphilosophie*. Ponto fundamental para a compreensão desse texto é a oposição que o filósofo faz a Simmel, este que mantinha uma visão indiscutivelmente pessimista em relação à cultura e à técnica.⁶⁹ Cassirer, contrariamente, argumenta em favor da técnica ao ponto de reconhecê-la como uma forma simbólica e integrá-la completamente no plano de sua teoria como uma dimensão fundamental do espírito humano.⁷⁰ É da técnica,

mais profundo, no que Cassirer chamou mais tarde de ‘um *stratum* que alcança a maior profundidade’” (1987, p. 188).

⁶⁷ No que tange aos textos publicados, deve-se manter a ressalva de que em *Philosophie der Aufklärung* (1932) há um capítulo de nome *Direito, Estado e sociedade*, no qual teorias políticas, entre outras, são discutidas. Contudo, trata-se aqui de um estudo histórico-filosófico, não de um texto que se proponha a discutir o tempo e a situação presente do filósofo.

⁶⁸ Sua postura é ainda mais interessante se a comparamos com os diagnósticos (posteriores) de Husserl e Heidegger sobre a técnica, como o faz Möckel (1998, p. 249-53).

⁶⁹ Este mesmo posicionamento de Simmel é alvo de crítica por Cassirer no ensaio de 1941 *Die Tragödie der Kultur* [A tragédia da cultura], publicado como o quinto capítulo de *Zur Logik der Kulturwissenschaften* [Para a lógica das humanidades], doravante citada como LK.

⁷⁰ No artigo, após empreender uma revisão da bibliografia sobre a então nascente filosofia da técnica, Cassirer, ao seu típico estilo, remonta às civilizações primitivas para mostrar como lado a lado com o *homo divinus* havia o *homo faber*; que ao lado da propensão primitiva ao agir orientado pela magia havia o rito. E por conta da

inclusive, que devém, a emancipação em relação à concepção meramente orgânica da vida (p. 169).⁷¹ Os problemas que Simmel, entre outros, atribui à técnica – alienação, pessimismo – não são, segundo Cassirer, culpa da técnica em si mesma, mas da falta de um *τέλος* para a sociedade, que por não o ter se perde nos meios como se eles fossem fins. Daí que Cassirer remeta a argumentação à fragmentação da cultura e à nascente ética hedonista do consumo – e o faz recorrendo nominalmente a Kant – e proponha uma “eticização da tecnologia” [*Ethisierung der Technik*] (p. 182), ou seja, a submissão desta a um ideal ético da sociedade.

Fato é que Cassirer chega a ver na técnica uma instância de possível emancipação, salvaguardadas todas as ressalvas a respeito da fragmentação da cultura. Isso nos indica que a técnica, em sua avaliação, ainda não havia sido cooptada pelo totalitarismo nascente e parecia mesmo ser uma das alternativas possíveis para uma resolução positiva da crise. É preciso dizer que esse juízo a respeito da técnica não sofrerá alterações relevantes para o nosso propósito de análise nas obras posteriores do filósofo. Ainda que a tecnologia seja erigida a um dos mais altos valores no governo de Hitler, nem mesmo isso parece ter provocado em Cassirer a intenção de rever seu posicionamento. Entretanto, tal como dissemos acerca do fato de Cassirer aparentemente não associar a tendência irracionalista da *Lebensphilosophie* às suas implicações políticas, parece-nos aqui também que Cassirer ainda não faz as conexões entre técnica, mito e política.

A perspectiva a partir do exílio

Os elementos estão postos: uma tendência de exacerbação emocional (em detrimento da racionalidade) que permeia a sociedade e já se alastra dentro da própria intelectualidade; um furor nacionalista cada vez maior e com sua ideologia cada vez mais disseminada, em muitos casos travestida de ciência; uma sociedade para a qual a tecnologia é um valor positivo incontestado, salvo pelo pessimismo de tendências igualmente “irracionalistas”. Em janeiro de

técnica o homem consegue pela primeira vez se distanciar da imediatez da vida e construir para si um mundo *objetivo*. A técnica, portanto, tem papel fundamental na evolução do espírito desde as formas mais elementares de compreensão do mundo para as mais complexas. A própria ciência é derivada da técnica. Cf. esp. seção II.

⁷¹ Aqui, vale ressaltar, Cassirer fala da emancipação remetendo nominalmente a Marx, provavelmente para contrapor a ideia de alienação – também no sentido dado por Marx – à qual Simmel se refere.

1933 Hitler chega ao poder. Era o elemento faltante: a ascensão do herói.⁷² É o fim da República de Weimar e das esperanças nela depositadas. Arriscamo-nos a dizer que esse é o momento preciso do fim da breve luta entre mito e razão à qual se refere nosso filósofo no início d'*O mito do Estado*. Essa luta teria acontecido, portanto, desde o fim do período de ouro de Weimar (1929-33) e teria sido catalisada pela quebra da bolsa de Nova York, da qual decorre uma forte crise econômica no país que finalmente parecia se reerguer economicamente e estabilizar institucionalmente.⁷³ De fato, correspondente a esse momento verificamos uma escalada vertiginosa da representatividade do NSDAP, que salta de 12 para 107 cadeiras entre as eleições de maio de 1928 e setembro de 1930 (um aumento que vai de 2,6% para 18,3% do eleitorado). Aumento surpreendente seria ainda verificado em relação às eleições de julho e novembro de 1932 e março de 1933, nas quais o partido angariaria, respectivamente 37,4%, 33,1% e 43,9% dos votos (equivalentes a 230, 196 e 288 cadeiras no parlamento)⁷⁴.

A esta altura os não-alemães (os “estrangeiros” aos quais já nos referimos) têm sistemática e institucionalmente seus direitos tolhidos e são então – para usar um termo comum na lógica do pensamento mítico e ocasionalmente empregado por Cassirer – convertidos em bodes expiatórios. Há uma série de ações pontuais e leis que passam a ser empregadas para levar a cabo, com um verniz de legitimidade racional e jurídica, essas predisposições que se assentam sobre o solo volátil do mito.⁷⁵ Trata-se da adição da formulação de uma mitologia que dê suporte e sentido à situação periclitante, tal qual Cassirer diz em menção a Malinowski⁷⁶. Aqui são postos em marcha os mitos políticos, fabricados sob medida e a partir de técnicas precisas para estabelecer uma atmosfera mágica e envolver toda a sociedade nela.

⁷² Da qual trataremos no capítulo III.

⁷³ A quebra da bolsa não é em si mesmo um evento necessário ao ressurgimento da crise, mas, no caso em questão, atua como causa contribuinte. Ela se enquadra naquilo que o filósofo chama de acontecimento em relação aos quais não há qualquer perspectiva de resolução pelas vias usuais, como aqui já mencionamos.

⁷⁴ Dados disponíveis no sítio já citado *Wahlen in Deutschland*, sob o link: <http://wahlen-in-deutschland.de/wrtw.htm>

⁷⁵ À instituição da assim chamada *Volksgemeinschaft* (comunidade popular) correspondem as medidas doravante (auto)legitimadas de exclusão daqueles que não poderiam fazer parte da comunidade ou que foram expulsos dela. Para mais sobre a *Volksgemeinschaft*, ver WILDT, M. *Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung: Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939* [Comunidade Popular como Autoaprovação: violência contra judeus na província alemã entre 1919 e 1939], esp. cap. I. Cassirer não menciona o termo *Volksgemeinschaft* em suas obras publicadas em vida. Nas póstumas encontramos apenas duas menções no texto *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, doravante apenas *Staatstheorie* (ECN 9, p. 94-96). Vale destacar que no mesmo texto aparece com frequência um termo que orbita em torno do mesmo campo semântico e sobre o qual trataremos no último capítulo deste trabalho: *Gemeinschaftsgefühl* [sentimento comunitário].

⁷⁶ Ver neste capítulo seção “Weimar, um tempo de crise”.

No mesmo ano a família Cassirer deixa a Alemanha. Serão cerca de dois anos em Oxford, seis na Suécia e quatro nos EUA. Quando consultamos as principais biografias sobre o filósofo⁷⁷, notamos que há certo consenso dos autores quanto ao fato de que a partir do início do exílio há um direcionamento gradual de Cassirer para a ética. Paetzold data essa mudança de rumo em 1935, quando Cassirer profere sua palestra inaugural na Universidade de Göteborg de título *O conceito da filosofia como um problema filosófico*, à qual já nos referimos aqui. Isso porque nesse texto, por meio de um resgate da diferença estabelecida por Kant entre as concepções acadêmica e mundana de filosofia (*Schulbegriff* e *Weltbegriff*), Cassirer profere uma severa crítica à década anterior – e inclui a si mesmo como destinatário dessa crítica. Diz ele: “enquanto nos empenhávamos em favor da concepção acadêmica de filosofia, imersos em suas dificuldades como se pegos por problemas sutis, frequentemente perdemos de vista a verdadeira conexão da filosofia com o mundo” (*The concept of Philosophy*, p. 60).

Podemos remeter essa mudança brusca de ponto de vista, além do fato de ele ter repentinamente de se exilar e abandonar até mesmo sua carreira em Hamburgo, também à influência da obra de Albert Schweitzer, que é citado nominalmente neste artigo de 1935, além de ser referência para reflexões futuras.⁷⁸ A diferença de tom nos textos escritos antes e depois da necessidade de se exilar é notável: Cassirer passa o semestre de verão de 1931⁷⁹ em

⁷⁷ As disponíveis, por ordem cronológica, são: Dimitry GAWRONSKY, texto curto introdutório ao volume sobre Cassirer do *Library of Living Philosophers* (1949); Toni CASSIRER, *Mein Leben mit Ernst Cassirer* (1950); David LIPTON, *The Dilemma of a Liberal Intellectual in Germany, 1914-1933* (1978); Jean SEIDENGART, *De Marbourg à New York* (1988); Heinz PAETZOLD, *Ernst Cassirer Von Marburg nach New York* (1995) e; Thomas MEYER, *Ernst Cassirer* (2006). De todos eles, os textos de Toni Cassirer, Paetzold, Seidengard e Meyer são os mais abrangentes em conteúdo. Destes, os três últimos são biografias filosóficas, ao passo que o primeiro apresenta a perspectiva de sua esposa e contém, portanto, mais dados de sua vida pessoal do que todos os demais. O livro de Lipton não é exatamente uma biografia no sentido exato do termo, mas sim apresenta o filósofo com ênfase no período entre o início da Primeira Guerra e o fim da República de Weimar. O texto de Gawronsky é escrito de uma forma muito mais poética do que filosófica e carece de embasamento para muitas de suas afirmações, tal como é o caso de uma alegada previsão de Cassirer acerca do que se passaria na Alemanha já no momento da posse de Hitler, em que o filósofo teria inclusive vaticinado: “este é o fim da Alemanha” (p. 28). A respeito da última década de produção intelectual de Cassirer é muito instrutivo o texto introdutório assinado por Verene para a coletânea *Symbol, Myth and Culture* por ele organizada justamente para textos escritos nesse período.

⁷⁸ Em textos publicados em vida só há menção de Schweitzer num artigo dedicado a ele: *Albert Schweitzer as critic of Nineteenth-Century Ethics*, de 1945. As demais referências encontramos no texto já citado e em *Philosophy and Politics*, de 1944, publicado na mesma *Symbol, myth and culture*. A influência de Schweitzer se faz sentir também pelo vocabulário médico (diagnóstico, sintoma, etiologia etc.) utilizado por Cassirer. Vale ainda dizer que Schweitzer ganhou o Prêmio Nobel da Paz em 1952.

⁷⁹ O semestre de verão acaba em setembro.

Paris para pesquisas que resultarão no seu famoso livro *A filosofia do Iluminismo*⁸⁰, lançado em 1932, logo após *O Renascimento platônico na Inglaterra e a escola de Cambridge*⁸¹, que completam a trilogia dedicada à *fenomenologia do espírito filosófico*, iniciada com a obra *Indivíduo e cosmos na filosofia do Renascimento*, de 1927⁸². Em suma, Cassirer dedica os anos que são os mais turbulentos e agonizantes da República de Weimar, além da função de reitor da Universidade de Hamburg que desempenhou entre 1930 e 1931, claramente à filosofia acadêmica⁸³. O impacto do pensamento de Schweitzer parece então determinante, embora ele não seja, para o próprio Cassirer, “um filósofo no sentido em que nós comumente usamos esse termo” (*Philosophy and Politics*, p. 230). O texto de Schweitzer ao qual Cassirer se refere foi escrito em 1922, mas remonta a experiências dele como fundador e administrador de um hospital em Lambaréné, no Gabão, desde meados da década de 1910.⁸⁴ Sobre ele, Cassirer afirma, já em 1944: “você ficarão maravilhados por encontrar aqui um diagnóstico perfeito da crise presente da cultura humana” (*Philosophy and Politics*, p. 231). E esse diagnóstico, citado em 1935, diz: “Agora é de uma vez por todas evidente que a autoaniquilação da cultura está em processo.” E o que mais tocou Cassirer:

“[A] filosofia deve ser culpada pelo nosso mundo por ela não ter admitido o fato [...] De acordo com sua vocação última a filosofia é o guia e o caráter da razão em geral. Seu dever deveria ter sido admitir ao mundo que os ideais éticos da razão não encontrariam mais apoio, como antes, numa visão total de mundo, mas que estariam dali em diante dependentes deles mesmos e teriam de se afirmar no mundo por sua própria força interna. Ela deveria ter nos mostrado que nós temos de lutar pelos ideais sobre os quais a nossa cultura repousa [...] Todo esforço deveria ter sido feito para dirigir a atenção das pessoas letradas ou não para o problema dos ideais culturais [...] Mas na hora do perigo o vigia dormiu.” (Schweitzer apud Cassirer: *The concept of Philosophy*, p. 60)

A reação de Cassirer é clara: “eu não me excluo e não me absolve” (Idem, *ibidem*). Daí em diante o caminho para o diagnóstico que nos referimos no início deste texto está claro.

⁸⁰ *Die Philosophie der Aufklärung*, doravante mencionado apenas como PA.

⁸¹ *Die Platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, doravante referido apenas como *Die Platonische Renaissance*.

⁸² *Individuum und Kosmos in der Philosophie der Renaissance*. O projeto de fenomenologia do espírito filosófico é mencionado por Cassirer na introdução à *Filosofia do Iluminismo*, p. x.

⁸³ Além das duas obras acima citadas, fazem parte da produção intelectual do autor na mesma época outros importantes textos, como *Das Problem Jean-Jacques Rousseau* e *Goethe und die geschichtliche Welt* (ambos de 1932), além de tantos outros textos curtos de palestras.

⁸⁴ Hoje o hospital leva o nome de Albert Schweitzer. O texto de Schweitzer citado por Cassirer é *The Philosophy of Civilization*.

Cassirer só faz inter-relacionar e sistematizar os elementos de que aqui já tratamos de acordo com o plano geral de sua filosofia da cultura.⁸⁵

Do diagnóstico à etiologia

É certo que outros elementos se juntam ao longo deste período intelectual que se inicia em 1935 para Cassirer, como a importância que passa a ter a análise da filosofia do direito de Hegel e da fortuna de sua teoria do Estado para a gênese do totalitarismo. Mas estes elementos não correspondem propriamente a alterações da percepção do autor sobre a crise e seus desdobramentos. Eles fazem parte da análise de Cassirer sobre o fenômeno do totalitarismo, que daqui em diante procuraremos compreender a partir da análise de suas condições de possibilidade, ou seja, aos moldes do método transcendental que sempre esteve presente nas obras de Cassirer, a exemplo do trecho de abertura d'*O mito do Estado* que foi o fio condutor deste capítulo. Lá, podemos ler:

“Como isso [a derrota da razão para o mito] foi possível? Como podemos explicar o novo fenômeno que tão subitamente apareceu em nosso horizonte político e que, num certo sentido, parece subverter todas as nossas anteriores ideias sobre o caráter da nossa vida intelectual e social?” (MS, p. 7)

Essa passagem do diagnóstico à etiologia é também a passagem da “inquietação existencial atual” ao “questionamento originário essencial”, como bem descreve Gaubert⁸⁶. Assim, nos próximos capítulos analisaremos o fenômeno do totalitarismo a partir da fenomenologia da consciência, de um lado, e de sua história do pensamento político moderno e da vida política alemã⁸⁷. Com estes próximos capítulos pretendemos dar conta da análise do fenômeno do totalitarismo em relação ao projeto da modernidade, com atenção especial para o caso alemão. Após sua conclusão, trataremos de expor, nos capítulos posteriores, o que acreditamos ser o programa político derivado de uma crítica da cultura.

⁸⁵ Importante também é ressaltar que no mesmo texto de 1935 há uma alusão implícita a Spengler, talvez a primeira (cronologicamente) feita pelo autor.

⁸⁶ Op. cit. p. 15.

⁸⁷ Essa divisão que propomos para os dois capítulos seguintes pretende de certa forma ecoar a proposta de Gaubert que, em linhas gerais, analisa em separado os elementos estruturais e conjunturais da reflexão de Cassirer, como que para buscar encontrar no projeto das formas simbólicas os elementos necessários para uma reflexão sobre política.

O TOTALITARISMO A PARTIR DA FENOMENOLOGIA DA CONSCIÊNCIA

- *Meu pai, ah que me esmaga a sensação do nada!*
 - *Já sei, minha filha... é atavismo.*
E ela reluzia com as mil cintilações do Êxito intacto.
 Manuel Bandeira

Introdução

O objetivo central deste capítulo é mostrar em que medida a concepção cassireriana da fenomenologia da consciência lhe permite compreender o totalitarismo como um fruto possível, embora não inexorável, da própria constituição das formas simbólicas e da forma da interação destas entre si – uma espécie de atavismo (mas não apenas isso) do desenvolvimento esperado da consciência⁸⁸. Aqui analisaremos os processos de surgimento da consciência e as dialéticas *inter* e *intra*formas simbólicas com atenção especial para o papel desempenhado pela forma mítica, pois que a dimensão emocional do espírito é um elemento-chave para a efetivação do totalitarismo. Em seguida, mostraremos as consequências dos postulados de Cassirer para a concepção de homem em contraste com a concepção tradicional da filosofia, em especial do período moderno.

Logo após o diagnóstico que faz as vezes de abertura d’*O mito do Estado* do qual tratamos no capítulo anterior, Cassirer dá pistas significativas de como procede para a compreensão do fenômeno do totalitarismo, sua etiologia, cuja característica principal é a criação de mitos políticos. Diz ele:

“Para encontrar uma explicação para esse fenômeno que à primeira vista parece perturbar todos os nossos pensamentos e afrontar todos os nossos critérios lógicos, devemos começar do começo. Ninguém pode esperar compreender a origem, o caráter e a influência dos nossos mitos políticos modernos sem responder primeiro a uma questão preliminar. Precisamos saber o que o mito é antes de podermos explicar como ele atua. Seus efeitos especiais só podem ser considerados se tivermos alcançado um discernimento claro de sua natureza geral” (MS, p. 8).

⁸⁸ Cf. *The Technique of Our Modern Political Myths*, p. 244.

De fato, mesmo uma análise superficial da estrutura d'*O mito do Estado* evidencia essa trajetória expositiva que vai da compreensão do pensamento mítico (em geral) à atuação dos mitos políticos: na primeira parte do livro (de nome *O que é mito?*) o filósofo aborda 1. a estrutura do pensamento mítico; 2. sua relação com a linguagem; 3. sua relação com a psicologia das emoções e; 4. sua função na vida social⁸⁹. Em seguida, nas segunda e terceira partes do livro, Cassirer passa à consideração da relação entre o mito na história do pensamento político e do mito do século XX, respectivamente. Os objetivos que enunciámos para este capítulo giram em torno do que foi exposto por Cassirer na primeira parte d'*O mito do Estado*, mas não se restringem a ela. As outras partes do livro serão abordadas no capítulo seguinte.⁹⁰

A estrutura da consciência

Dentre as características mais marcantes da obra de Cassirer está sua investigação sobre a forma mítica de pensamento, que aparece a partir da necessidade (epistemológica, como já vimos) de compreender sistematicamente a totalidade das manifestações do espírito humano, mas que se mostra repleta de possibilidades originais de investigação e compreensão dos fenômenos culturais. Desde o projeto da *Filosofia das formas simbólicas* esta forma de pensamento assume em sua reflexão um lugar de destaque, fazendo-se presente na grande maioria de seus escritos. Com efeito, não há sequer uma obra relevante sobre a filosofia de Cassirer que não lide com a dimensão do pensamento mítico e a influência que este irradia para os outros domínios da cultura.⁹¹ Nota-se também, obviamente, que essa forma de

⁸⁹ Em muitos aspectos os tópicos discutidos nessa primeira parte do livro se assemelham aos expostos no capítulo *Mito e religião* do *Ensaio sobre o homem*. Nota-se com isso a diferença em relação ao que já havia sido exposto no segundo tomo da *Filosofia das formas simbólicas*, esta que tinha em primeiro plano a tarefa de apresentar a *forma* do mito, como trataremos em seguida.

⁹⁰ É importante dizer que a disposição dos capítulos n'*O mito do Estado* é alvo de discussões profundas desde a publicação dos manuscritos que deram forma ao livro. Sobre isso, ver JÜRGENS, p. 111 e ss. e FAVUZZI, P. “*Como foi possível essa vitória?*” (no prelo).

⁹¹ Desde a *Introdução e exposição do problema*, no primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, já há menção à importância ímpar do pensamento mítico no contexto dessas investigações. Entretanto, o primeiro texto de Cassirer que aborda o pensamento mítico fora publicado cerca de um ano antes: *A forma do conceito no pensamento mítico*, 1922. Outros textos importantes dedicados a aspectos do pensamento mítico escritos na mesma fase intelectual de Cassirer são: *Para a filosofia da mitologia*, de 1924; *Linguagem e mito*, de 1925 e; *Espaço mítico, estético e teórico*, de 1931. Em fases posteriores de sua produção destacamos *Para a lógica das ciências da cultura*, de 1942; *Ensaio sobre o homem*, e; *O mito do Estado*. Além de todos esses textos publicados em vida, há um quantidade significativa de manuscritos que versam sobre o tema amplo do mito ao longo de toda a sua produção filosófica. Contudo, em muitos outros textos o pensamento mítico, embora não

pensamento é explorada progressivamente em sua profundidade e desdobramentos, consoante ao desenvolvimento intelectual do filósofo: o que encontramos n’*O mito do Estado* é, defendemos, sensivelmente distinto daquilo que encontramos nas primeiras publicações de Cassirer a respeito dessa forma de pensamento – não como revisão, mas como aprofundamento e ampliação. Da mesma forma como apresentamos a mudança de perspectiva de Cassirer no que concerne à crise – que em nada era conflitante com as premissas assumidas anteriormente –, também acreditamos ter o mito sofrido uma análoga mudança de sentido, como se evidencia, sobretudo, pelo fato de o filósofo buscar apreender o mito no contexto concreto de uma sociedade complexa, mas também na mudança sensível de ênfase desde a questão epistemológica concernente à forma do pensamento mítico para a sua relação com a psicologia das emoções e para a sua função social (caps. III e IV d’*O mito do Estado*, como acima dissemos), que serão imprescindíveis para seus capítulos finais, em especial para o capítulo sobre as técnicas dos mitos políticos (XVIII), que é o ápice deste livro de Cassirer.⁹²

Antes, porém, de apresentar em detalhe a forma mítica de pensamento, cabe-nos situá-la na totalidade sistemática das formas da consciência, tal qual exposta por Cassirer. A crítica da cultura tal como concebida por Cassirer, ou seja, como a investigação da totalidade das manifestações do espírito humano, demanda uma sistematização original do devir da consciência, cuja estrutura geral Cassirer toma da *Fenomenologia do espírito* de Hegel⁹³ e à qual, entretanto, imprime modificações significativas em seus fundamentos e na forma de seu desenvolvimento, para fazer caber a forma do mito e para manter a autonomia de cada forma em sua tendência específica. Vejamos.

Cassirer sistematiza o devir da consciência em três *funções* distintas: respectivamente, *expressiva*, *representativa* e *significativa pura* (*Ausdrucks-*, *Darstellungs-* e *reine*

diretamente tematizado, é peça importante da reflexão, como é o caso do consagrado *Filosofia do Iluminismo*. Falaremos de alguns deles oportunamente.

⁹² Vale dizer que Cassirer não é pioneiro *stricto sensu* na aplicação do estudo da forma mítica para a compreensão de fenômenos presentes nas sociedades modernas. Ele mesmo se vale dos resultados alcançados por Freud na proposição dos paralelos entre o pensamento selvagem e o pensamento neurótico (cf. MS, cap. III p. 32-8), embora não pareça ter tirado inteiramente daí a inspiração para sua própria análise.

⁹³ Não problematizaremos aqui a relação desta concepção de Cassirer com a de Hegel. Para nossos objetivos basta ter em mente que o próprio Cassirer menciona Hegel em pontos-chave de sua exposição da fenomenologia, tal como na introdução ao segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas*, em que ele relaciona diretamente sua investigação da forma do pensamento mítico ao programa da fenomenologia de Hegel. Diz Cassirer: “Que o mito se encontra numa relação íntima e necessária para com a tarefa universal da *Fenomenologia do espírito* se pode deduzir já mediante a própria formulação e determinação de Hegel de seu conceito” (p. XII). Além disso, a organização dos volumes I e III da *Filosofia das formas simbólicas* está relacionada aos estágios da consciência. Para mais sobre a influência da fenomenologia de Hegel na obra de Cassirer, cf. VERENE, D. *Kant, Hegel and Cassirer: the origins of the philosophy of symbolic forms*. Hegel ocupa ainda uma posição privilegiada nas reflexões de Cassirer acerca da política desde *Liberdade e forma* até seus últimos escritos. O sentido que ela tem para nosso filósofo, entretanto, muda sensivelmente ao longo do tempo. A respeito dessa análise diacrônica das referências de Cassirer a Hegel, ver Möckel, C. *Hegel-Bilder im Wandel?*, 2012.

Bedeutungsfunktion). Em cada uma delas há uma característica específica da relação da consciência para consigo mesma e com o mundo ao seu redor. Por assim dizer, cada uma apresenta uma configuração distinta de percepção de si e da objetividade. O filósofo investiga cada uma dessas funções levando em conta justamente a maneira como em cada uma delas há uma característica de *conformação* e *configuração*⁹⁴ do mundo. Resumidamente, caracteriza a *função expressiva* a ideia de que há uma relação imediata da consciência com a realidade: o símbolo *expressa* o simbolizado, por assim dizer, sem mediações. Em última análise, a função expressiva concebe o mundo como uma grande causalidade indistinta em que nem mesmo as distinções entre sujeito e objeto, ou entre símbolo e simbolizado, existem. No limite, símbolo e simbolizado não são diferentes, no sentido de que não possuem existência independente e separada, unidos que são por uma cadeia simpática. A principal forma de pensamento da função expressiva é a mítica, da qual trataremos em detalhe em seguida. Já a função representativa estabelece uma separação clara entre sujeito e objeto, entre o símbolo e o objeto simbolizado. É nesse estágio da consciência que é criado o mundo da intuição sensível e no interior do qual pode surgir propriamente a noção de indivíduo, dado que há distinção entre causalidades e uma ideia clara de objetividade. Formas como a da arte, da técnica e da religião são características desse estágio da consciência, que abarca desde relações miméticas – em que a representatividade se funda em cadeias de similitude mais ou menos conscientes – até operações mais abstratas, nas quais a representatividade se dá em relação a objetos criados e desenvolvidos pelo espírito. Por fim, na função significativa se estabelece aquilo que Cassirer chama de *forma pura da relação*, na qual o espírito toma consciência de sua atividade como construtor de símbolos e na qual as relações se dão entre os símbolos criados.⁹⁵ É esta a função da consciência em que há predomínio do pensamento científico (lógico-matemático).

A passagem de uma função a outra, contudo, não se dá por saltos. Há um desenvolvimento interno (dialético) da consciência no interior de cada um desses estágios que a impulsiona para além deles – daí que Cassirer fale do desenvolvimento dialético de cada forma simbólica e do desenvolvimento dialético da consciência entre as formas simbólicas.

⁹⁴ Cassirer varia entre os termos *Formgebung* e *Gestaltung*, aparentemente sem uma distinção exata.

⁹⁵ “Dessa forma se apresenta na relação [*Verhältnis*] do mito, da linguagem e da arte, por mais que suas configurações se interpenetrem imediatamente nos fenômenos históricos concretos, ainda assim uma gradação [*Stufengang*] sistemática determinada, um progresso ideal, como se de seu objetivo se deixasse dizer que o espírito não somente está e vive em suas próprias formações, em seus autocriados símbolos, como também os compreende tal como eles são. Também nesse problema se comprova aquilo que Hegel designou como o tema recorrente da *Fenomenologia do espírito*: o objetivo do desenvolvimento consiste em que o Ser espiritual não seja concebido e expresso somente como mera substância, mas ‘igualmente como sujeito’” (PSF II, p. 32-3).

Assim, embora as funções da consciência sejam qualitativamente distintas entre si, não há uma fronteira em sentido próprio entre elas. Esta só poderia ser percebida se fossem tomados, à guisa metodológica de análise, momentos da consciência isolados de seu fluxo.⁹⁶

De outro ponto de vista, Cassirer explica esse desenvolvimento se valendo da correlação por meio da qual compreende e critica a metafísica de seu tempo: vida e espírito (*Leben und Geist*). Nos textos de 1928 preparados para a seção final do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* – e que nunca veio a ser finalizada – é clara a preocupação de Cassirer em distinguir sua filosofia em relação à *Lebensphilosophie*, enfatizando especialmente que a noção de *forma* em sua obra deve ser tomada como essencialmente dinâmica: deve ser entendida como *forma formans*, não como *forma formata*⁹⁷, do mesmo modo que sua concepção de linguagem, tomada de Humboldt, é de uma *energia* (*ἐνέργεια*; *Tätigkeit*), não de um *produto* (*ἔργον*; *Werk*) (PSF IV, p. 16). Com isso, o filósofo demarca o território de seu pensamento como prezando pela *atividade* da consciência como sua característica primordial e principal. “O ato de fala (*Sprachakt*)”, diz o filósofo, “não é, nesse sentido, um ato de mera assimilação; antes ele é, não importa quão diminutamente, um ato criativo, um ato de modelagem e remodelagem [*Prägung und Umprägung*]” (PSF IV, p. 16). Em outras palavras, a atividade da consciência, tal como no caso dos atos de fala, é *formação* – do *devir* da forma (*γένεσις εἰς οὐσίαν*, PSF, p. 15) que se encontra por definição entre os polos extremos da vida e da ideia. Aquilo que a *Lebensphilosophie* toma como uma oposição, uma antítese entre substâncias distintas – espírito e vida –, Cassirer entende como uma correlação: uma “interação de forças”, ou, noutras palavras, uma “oposição de puras funções” (PSF IV, p. 17). Para ele não há sentido numa vida sem forma (sem determinação), tampouco

⁹⁶ Para ilustrar a imbricação entre mudança qualitativa e continuidade no devir da consciência eu tomaria aqui o exemplo das séries gráficas *Metamorphose* de Maurits Escher. Nelas, a alteração mínima de elementos de cada grupo de figuras leva gradualmente a um outro grupo de figuras completamente distintas sem que seja possível determinar precisamente em que momento se dá a passagem. Isso seria especialmente válido para o caso da forma mítica, conforme própria menção de Cassirer (cf. EM, p. 90). Retornaremos a este ponto em seguida, quando da explicação da dialética da consciência mítica.

⁹⁷ Ao estabelecer a distinção entre *forma formata* e *forma formans* Cassirer menciona textualmente a distinção entre *natura naturata* e *natura naturans* da filosofia escolástica (PSF IV, p. 18). Em seu artigo *Cassirer's Dynamic Conception of Form*, 2002, Aud Hoel expõe as consequências dessa concepção de forma em Cassirer por uma reconstrução histórica das discussões acerca dessa noção no idealismo alemão e na filosofia da vida (mormente em Bergson). Segundo a autora, a concepção dinâmica de forma em Cassirer deve ser vista em dois aspectos: 1. a formação do conhecimento que se dá no tempo e 2. a mútua determinação entre sujeito e objeto não é pressuposta (na percepção) desde a saída, mas se desenvolve conjuntamente com o desenvolvimento do conhecimento (p. 203). Este segundo aspecto será nosso objeto de exposição nas seções seguintes.

numa forma sem vida (sem dinâmica). A vida do espírito, ou a dinâmica da forma, é essa perpétua interação entre os dois polos extremos através da qual se dá a atividade simbólica⁹⁸.

Assim, as funções da consciência que acima expusemos devem ser entendidas como resultantes dessa interação, mais ou menos propensas a um dos polos. Elas são distinções esquemáticas no interior dessa interação fundamental e perene entre espírito e vida que, tomada do ponto de vista de sua totalidade, compreende toda a cultura humana. Desde os inícios do pensamento mítico já nos encontramos em *formação*; na atividade científica, ainda estamos nela. Em comum essas duas formas são “ações do espírito humano [...] Elas são em sua direta oposição ainda desdobramentos e marcas daquela essência da ‘humanidade’, que não podemos pensar e determinar senão como *ἐν διαφορόμενον ἑαυτῷ* [divergente de si mesmo]” (PSF IV, p. 7). Cada forma simbólica é uma organização particular dessa relação de forças que produz um *modo* próprio de objetivação, uma visão de mundo peculiar ou uma *forma de vida*, que tem seu próprio desenvolvimento interno, como veremos a seguir no caso do pensamento mítico.

Vale ainda dizer que, exposto o esquema geral da estrutura da consciência segundo Cassirer, é notável a ausência de um termo final, um *τέλος*⁹⁹, por assim dizer, dado que isso equivaleria à cessação da dinâmica entre vida e espírito. De fato, a possibilidade de um termo final, um ponto de evolução tal que não permita revisões, aprofundamentos ou desenvolvimentos posteriores – numa palavra, a posse da *coisa-em-si* – é afastado por Cassirer mesmo para o campo da ciência, que mantém este ideal de perfeição apenas como

⁹⁸ O conceito de *vida* no pensamento de Cassirer foi objeto de estudos de Möckel em *Das Urphänomen des Lebens*, 2005, que é uma análise exaustiva da relação diacrônica do filósofo com as filosofias da vida. De outro ponto de vista, Norbert Meuter, em seu *Anthropologie des Ausdrucks*, 2006, analisa o conceito de vida na obra de Cassirer como um “conceito em disputa” crítico-cultural no contexto da *Lebensphilosophie* próximo a noções como imediatez [Unmittelbarkeit], originalidade [Ursprünglichkeit/ Eigentlichkeit] e autenticidade [Authentizität], muito embora leve em conta que o filósofo tenta se aproximar dos aspectos propriamente biológicos relativos à vida, como comprovam as recorrentes citações ao biólogo-vitalista von Uexküll (cf. p. 131 e ss.). Dessa forma Meuter contextualiza a obra de Cassirer como a meio caminho entre Dilthey e Plessner – do primeiro com a história; do segundo, com a natureza (idem, ibidem).

⁹⁹ N’O *ensaio sobre o homem*, podemos ler: “O caráter teleológico da vida humana é projetado sobre todo o reino dos fenômenos naturais. Na teoria moderna essa ordem é invertida. As causas finais de Aristóteles são caracterizadas como *asylum ignorantiae*. Um dos principais objetivos da obra de Darwin foi libertar o pensamento moderno dessa ilusão das causas finais. Devemos buscar compreender a estrutura da natureza orgânica somente por causas materiais, ou não poderemos entendê-la de modo algum” (EM, p. 23). Daí que sua filosofia das formas simbólicas seja uma tentativa de compreender e sistematizar tais fenômenos em sua totalidade.

um postulado normativo.¹⁰⁰ Aplicada à sociedade, essa dinâmica se apresenta como uma “luta incessante entre tradição e inovação, entre forças reprodutivas e criativas” (EM, p. 240). Tendo isso em mente, podemos nos lembrar de outra advertência de Cassirer, segundo a qual as aquisições culturais “não são eternas nem inatacáveis [...] Nós devemos sempre estar preparados para convulsões violentas que podem abalar nosso mundo cultural e nossa ordem social em suas fundações.” (MS, p. 293). Esse ponto é-nos fundamental para a compreensão da política, como veremos posteriormente. E não é outra a razão que faz Cassirer compreender o desenvolvimento da cultura como um “processo de progressiva autolibertação” (EM, p. 244), em clara ênfase à dinâmica e à atividade, em detrimento da atenção dirigida ao termo final deste processo.¹⁰¹ Retomando Kant, Cassirer fala da liberdade como uma tarefa [*Aufgabe*], não como algo suposto, dado [*gegeben*] (*The technique of our modern political myths*, p. 257).¹⁰²

A forma mítica de pensamento

O primeiro grande desafio de Cassirer para lidar com o pensamento mítico é conseguir expor sua forma característica num contexto filosófico, como faz principalmente no volume sobre o pensamento mítico da *Filosofia das formas simbólicas*. Uma análise da organização deste livro nos permite reconstruir os passos dados pelo filósofo para levar a cabo esta tarefa. São dois os grandes momentos da exposição: 1. Apresentar o mito como *forma*, o que é feito ao longo das três primeiras partes do livro (respectivamente: *o mito como forma de pensamento; o mito como forma de intuição – construção e articulação do mundo espaço-temporal na consciência mítica; o mito como forma de vida – descoberta e determinação da realidade subjetiva na consciência mítica*) e; 2. Apresentar o modo como a consciência se desenvolve dialeticamente para além do pensamento mítico, como encontramos na quarta e última parte do livro: *a dialética da consciência mítica*. Podemos ainda subdividir esses dois

¹⁰⁰ Este é um exemplo claro de como há traços nítidos da doutrina da Escola de Marburgo mesmo nos momentos mais característicos da filosofia de Cassirer. Este é também um bom exemplo da influência de Platão em Cassirer, que o cita com frequência quando da exposição de sua noção de forma (cf, p. ex., PSF IV, p. 15-20).

¹⁰¹ É por conta disso que a ausência de um *τέλος* no sentido que aqui dissemos não significa inexistência de uma direção ou orientação geral ampla, mas que não implica univocidade no que tange ao conteúdo da manifestação cultural específica. Essa direção ampla, que é o valor basilar pelo qual Cassirer “mede” os desenvolvimentos do espírito e cultural é a libertação.

¹⁰² Sobre a ideia de liberdade em Cassirer, que é central para este trabalho, dedicaremos especial atenção num capítulo em separado.

grandes momentos levando em consideração o fato de que o filósofo pretende empreender, por um lado, uma “crítica da consciência mítica” análoga às críticas kantianas (PSF II, p. IX), e por outro, pretende apresentar uma *fenomenologia* do pensamento mítico em sentido declaradamente hegeliano (PSF II, p. XII)¹⁰³. Nesse caso, diríamos que a relação com a perspectiva kantiana se percebe com mais clareza nas três primeiras partes do livro, sendo que a primeira e a segunda tratam de temas eminentemente análogos aos da primeira crítica, ao passo que a terceira parte apresenta elementos mais próximos dos da segunda crítica. Os aspectos fenomenológicos estariam mais presentes na terceira e quarta partes do texto, na exposição do devir do *eu* no pensamento mítico e na dialética desta forma para as formas seguintes da religião e da arte. Contudo, não se trata de isolar a influência kantiana numa parte e a hegeliana em outra, mas, antes, de uma imbricação de ambas, de modo que o que se percebe de influência maior ou menor segundo o trecho que se considera é apenas de tônica.¹⁰⁴

Nossa exposição aqui será centrada nas duas seções finais da exposição sobre o pensamento mítico, ao lado das exposições feitas n’*O ensaio sobre o homem* e n’*O mito do Estado* onde, a nosso ver, encontram-se os principais elementos que nos ajudam a compreender o fenômeno do totalitarismo. Das seções iniciais do texto de 1925 – que apresentam a lógica do pensamento mítico e o modo de sua percepção – bastam-nos algumas considerações em torno de sua posição particular na estrutura da consciência. Passemos então a elas e em seguida aos desdobramentos mais relevantes para a consideração da dimensão política da obra de Cassirer.

O pensamento mítico é a forma primeva de manifestação da consciência propriamente humana. Isso é o mesmo que dizer que no mito são feitas as primeiras distinções na “unidade indiferenciada” (PSF IV, p. 5) do fluxo da vida pela ação espontânea do espírito. O mito,

¹⁰³ Vale dizer que ambas as declarações constam do prefácio à PSF II e são feitas quase em sequência.

¹⁰⁴ Vale ainda dizer que aquilo que Cassirer expõe detidamente (em torno de 100 páginas das cerca de 300 do total do volume, segundo edição das obras completas) nas duas primeiras partes do livro é resumido no *Ensaio sobre o homem* ao longo do capítulo *mito e religião* (o capítulo todo tem cerca de 40 páginas, na mesma edição, e é antes um resumo da obra de 1925) e apresentado em seus pontos-chave no primeiro capítulo d’*O mito do Estado* em cerca de 12 páginas. Essa redução da quantidade de páginas se dá apenas porque o filósofo remete textualmente as obras posteriores às ideias apresentadas na redação de 1925. Quando justapostas essas exposições não apresentam elementos fundamentais inteiramente novos ou discordantes dos anteriores. Em vez disso, Cassirer amplia suas referências e enfatiza pontos novos que não teriam sido antes abordados. A diferença de ênfase mais perceptível é a da exposição n’*O mito do Estado*, posto que o filósofo tinha em mente uma aplicação muito específica do pensamento mítico.

portanto, já é cultura e, igualmente, manifestação da liberdade do espírito. Mas podemos dizer que a influência mais forte sofrida pelo pensamento mítico é a da *vida*, que é também seu primeiro “objeto” de consideração: p. ex., a causalidade (simpática) no pensamento mítico é assemelhada à fluidez e indistinção da vida. O próprio sujeito não toma a si mesmo como separado e independente dela. Estabelecendo um contraste entre a percepção mítica e científica, diz Cassirer:

“A vida [no pensamento científico] é dividida em províncias separadas que são nitidamente distinguidas entre si. As fronteiras entre os reinos das plantas, dos animais, do homem – as diferenças entre espécies, famílias e gêneros – são fundamentais e indeléveis. Mas a mente primitiva as ignora e rejeita. Sua visão da vida é sintética, não analítica. A vida não é dividida em classes e subclasses. Ela é sentida como um todo contínuo e ininterrupto que não admite quaisquer distinções nítidas e acentuadas. Os limites entre as diferentes esferas não são barreiras intransponíveis; eles são fluentes e flutuantes. Não há diferença específica entre os vários reinos da vida. Nada tem um formato definido, invariável, estático. Por uma metamorfose repentina tudo pode ser transformado em tudo. Se há algum traço característico e marcante do mundo mítico, alguma lei pela qual ele é governado, é pela lei da metamorfose.” (EM, p. 90)

A percepção do tempo e do espaço no pensamento mítico também segue essa mesma diretriz: eles ainda têm “vida”; são eminentemente qualitativos e sintéticos. O espaço mítico é “estrutural” (*Strukturraum*), diz Cassirer. “Aqui o todo surge, ‘devém’, não dos elementos por meio dos quais ele provém geneticamente segundo uma regra determinada, mas sim existe uma relação puramente estática de imanência e interioridade [*Inneseins und Innewohnens*]” (PSF II, p. 104). A rigor, o espaço mítico é antes *sentido* do que percebido; ele se baseia num “fundamento afetivo originário” [*ursprünglichen Gefühlsgrund*] (PSF II, p. 113) que é a primeira função expressiva da consciência.¹⁰⁵ Nela,

“o limite fixo entre o ‘dentro’ e o ‘fora’, entre o ‘subjetivo’ e o ‘objetivo’ não se mantém 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)

¹⁰⁵ A esses “fundamentos originários”, o momento inicial da atividade simbólica que tangencia a intuição pura, Cassirer dará em PSF III o nome de “pregnância simbólica”, em alusão à ideia de *pregnância* da psicologia da Gestalt (CF. parte II Ca. V), mas também às *mônadas* de Leibniz (que são *praegnans futuri*). Em 1940, nos textos *Basis Phaenomena* que foram publicados postumamente como a segunda parte da PSF IV, Cassirer se detém no mesmo conjunto de problemas. Falaremos mais sobre isso logo a seguir.

No caso da percepção do tempo encontramos uma situação similar. Cassirer recorre a Schelling para dizer que o tempo mítico é, diferentemente do tempo lógico ou histórico, por natureza indivisível; é como um momento, uma espécie de eternidade em que fim e começo coincidem (PSF II, p. 125), em que passado, presente e futuro se dissolvem na pura identidade (PSF II, p. 131) que o liga à origem, à “santidade da origem” (PSF II, p. 124) que é o fundamento do ser das coisas: a gênese se torna a própria razão e instância de justificativa para todas as coisas.¹⁰⁶

“Em geral, a concepção mítica de tempo [*mythische Zeitanschauung*], tal como a concepção mítica de espaço [*mythische Raumanschauung*], é de certo modo 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).

As divisões primeiras do tempo são as próprias divisões da vida, que são primeiramente um “sentimento de fases” e que terão efeitos na elaboração dos vários ritos de passagem, durante os quais os indivíduos morrem e renascem simbolicamente.

Intuições de espaço e tempo se desenvolvem, portanto, desse sentimento mais indeterminado, porém mais concreto e imanente da vida¹⁰⁷. As primeiras divisões tanto num quanto noutro se dão a partir da consideração de eventos concretos, como a sucessão do dia e da noite (luz e escuridão), donde também deriva a divisão fundamental do pensamento mítico entre sagrado e profano. Daí se seguem, em estágios mais avançados da consciência mítica, divisões do espaço que vão desde as regiões do universo até a cidade e os cômodos da casa e que fundamentam a ideia de propriedade, da mesma forma que da regularidade da sucessão do tempo se depreende a própria ideia de uma ordem universal impessoal. Da consideração de ambas deriva até mesmo o ordenamento jurídico, como mostra Cassirer no exemplo da ordem sacral romana (PSF II, p. 117-20) e das noções de *rta* e *asha* dos *Vedas* e do *Avestá*,

¹⁰⁶ Esta é a diferença mencionada por Cassirer entre *origem* e *princípio*: a primeira está ligada a uma localização particular e específica, a um evento singular, que é usado como explicação para toda a sorte de questões; o segundo está ligado à compreensão de causalidades e leis universais que não se restringem a eventos em particular. Este é um exemplo importante para Cassirer para mostrar como as ideias se alteram desde suas concepções míticas até suas elaborações propriamente teóricas (cf. MS, p. 172).

¹⁰⁷ Segundo o filósofo aponta, é falsa a oposição entre concreto e particular: “Em nossos conceitos científicos nós reduzimos as diferenças entre duas cores, digamos vermelho e azul, a uma diferença numérica. Mas é um modo muito inadequado de dizer se declaramos que o número seja mais real do que a cor. O que se quer dizer é que ele é mais geral. A expressão matemática nos dá uma visão nova e mais compreensiva, um horizonte de conhecimento mais livre e amplo. Mas hipostasiar o número como fizeram os pitagóricos, falar deles como a realidade última, a essência e a substância das coisas, é uma falácia metafísica” (EM, p. 86).

respectivamente (PSF II, p. 136-9). Assim, toda a organização do pensamento mítico é impregnada por esse sentimento da vida, essa ênfase ímpar na emoção, ao qual, mesmo em suas manifestações mais desenvolvidas, ele permanece intimamente vinculado.

“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” (MS, p. 85).

Essa ideia de que a percepção já carrega um ato de significação do espírito é cara a Cassirer, que a nomeia de *pregnância simbólica* num capítulo chave do terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*¹⁰⁸. Esta será também a base para suas investigações acerca dos *basis phaenomena* (ou *Urphaenomena*, na acepção de Goethe à qual Cassirer recorre por vezes)¹⁰⁹ e de sua teoria da percepção desenvolvida na *Lógica das ciências da cultura*, onde é marcada a distinção entre percepção-de-coisa e percepção-de-expressão – que vem inclusive a ser o nome do segundo capítulo desta obra: *Dingwahrnehmung und Ausdruckswahrnehmung*. Lá, a tese de Cassirer, apresentada após uma costureira reconstrução do percurso histórico da cisão entre ciências da natureza e ciências da cultura que ele remete à crise da cultura da virada do século XX, é a de que para dar conta do hiato entre esses dois ramos basilares da ciência – onde, segundo o autor, tem-se um lugar privilegiado de manifestação da “crise interna na qual a filosofia e a ciência se encontram nos cem últimos anos, desde a morte de Goethe e Hegel” (LK, p. 391) –, é preciso recuar dos conceitos para a própria percepção.

“Deve-se avançar nessa camada fundamental e primordial de todos os fenômenos da consciência para nela encontrar o ponto arquimedianoprocurado, o δός μοι [...] ποῦ στῶ”. 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

¹⁰⁸ Cf. 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 ‘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). Cf. também minha discussão sobre a pregnância simbólica em GARCIA, 2014, p. 64-5.

¹⁰⁹ Nos manuscritos de 1940 Cassirer desenvolvia essa noção 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).

fenomenologia da percepção e perguntar o que ela tem a nos dar para o nosso problema.” (LK, p. 395-6)

Com esse recuo o filósofo descobre uma “dupla feição” (LK, p. 396) fundamental da percepção, que se volta, por um lado, para a percepção de objetos espaciais e, por outro, para a percepção da alteridade. No primeiro caso, os objetos percebidos são *aliud*; no segundo, *alter ego*.

“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’ [*Es*] e como a direção ao ‘Tu’ [*Du*]. Sempre há uma distinção na percepção entre o polo-do-eu [*Ichpol*] e o polo-objeto [*Gegenstandpol*]. Mas o mundo com o qual o eu se defronta é num caso um mundo-de-coisas [*Dingwelt*] e no outro caso um mundo de pessoas [*Welt Von Personen*]. Nós o consideramos como 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-como-nós’ [*Unseresgleichen*]. A alteridade permanece em ambos os casos; mas nela mesma se mostra uma diferença característica. O ‘Isso’ é um outro por excelência, um *aliud*; o ‘Tu’ é um *alter ego*. É inequívoco que sempre conforme nos movamos numa ou noutra direção, a percepção adquire para nós um outro sentido e, por assim dizer, uma coloração e tonalidade especiais” (idem).

A partir daí Cassirer passa a argumentar em favor da percepção-de-expressão, que é descoberta pela consideração fenomenológica da percepção e que vem a ser condição *sine qua non* para a cultura. Cabe-nos aqui não refazer toda a argumentação de Cassirer, mas chamar a atenção ao fato de que ele vincula a percepção-de-expressão ao reconhecimento imediato da alteridade, em distinção à percepção-de-coisa, que reconhece objetos no espaço e no tempo. É a dupla orientação da percepção à qual o filósofo se referirá pelos pronomes *Du* e *Es* [*eu* e *isso*], respectivamente¹¹⁰. Assim, ao argumentar em favor do repatriamento da dimensão expressiva – que fora por toda a história das teorias da percepção sempre descartada ou relegada a um papel secundário –, o filósofo interconecta mito, expressão e a capacidade de reconhecimento da alteridade. “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). Com isso passamos à próxima etapa de nossa argumentação, justamente sobre a descoberta de si no pensamento mítico.

¹¹⁰ 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.

O sentimento de si e a solidariedade no pensamento mítico

Tal como se dá em relação às concepções de tempo e espaço, o sentimento de si devém para a consciência a partir de distinções que se tornam aos poucos claras para ela no fenômeno primordial da vida. O que Cassirer busca é uma “outra oposição, mais fundamental, que a consciência mítica e o sentimento religioso ainda encerram em si” (PSF II, p. 205). Essa oposição é de outra ordem daquela efetuada pelo pensamento racional, que pressupõe que sujeito cognoscente e objeto conhecido [*Erkennende* e *Erkannte*] estejam separados. “Aqui”, diz Cassirer,

“o eu não está relacionado imediatamente ao mundo exterior, mas sim se relaciona muito mais originalmente a uma existência e a uma vida pessoais a ele congêneres. A subjetividade tem como seu correlato não tanto alguma coisa exterior qualquer quanto um ‘tu’ ou ‘ele’ do qual ela, por um lado, se diferencia para, por outro lado, a ele se integrar [*zusammenfassen*]. Esse ‘tu’ ou ‘ele’ constitui o verdadeiro polo oposto do qual o eu carece para nele a si mesmo se achar e se determinar. Pois aqui também é válido que o sentimento de si individual e a consciência de si individual não se encontram no começo, mas no fim do desenvolvimento.” (PSF II, p. 205).

Essa tese, que em muito deve àquela de Schelling segundo a qual o mito é um elemento fundamental da coesão social, como veremos em seguida, levará Cassirer a dissertar sobre as concepções de alma em civilizações antigas e primitivas, bem como a considerar em detalhe a dinâmica dos sistemas totêmicos, segundo os quais muitas dessas civilizações eram organizadas, e o papel da arte para a descoberta da interioridade. Os dois últimos são especialmente importantes para a nossa pesquisa.

O percurso argumentativo de Cassirer para a questão da formação da realidade subjetiva leva em conta a tensão entre o sentimento de unidade e identidade (PSF II, p. 220-3) para com a vida e as cada vez mais complexas divisões que nele se estabelecem, segundo critérios de afinidade (*Affinität*, cf. PSF II, p. 216-9) e baseados num sistema de classificação, por assim dizer, eminentemente de “procedência mágica”, para os quais

“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 por detrás deles.” (PSF, p. 212)

Assim, ele procura mostrar como a consciência de si passa por estágios intermediários até que possa se fixar propriamente na ideia de personalidade e individualidade (o que ocorre efetivamente em estágios posteriores ao do mito).

“Nos primeiros estágios até os quais nós podemos rastrear o desenvolvimento, encontramos o *sentimento-de-si* [*Selbstgefühl*] em toda parte ainda imediatamente confundido [*verschmolzen*] a um determinado *sentimento-comunitário* [*Gemeinschaftsgefühl*] 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.” (PSF II, p. 205)

Nessa passagem encontramos uma síntese da tese de Cassirer sobre o desenvolvimento da consciência-de-si: desde a mais indistinta intuição da vida até a determinação de si mesmo como um ser autônomo há a intermediação do polo do tu/ele – e essa mesma intermediação se desenvolve paulatinamente por estágios claros, ou círculos de influência que se delineiam segundo os critérios de classificação mítica. O sentimento-comunitário de que fala o filósofo se dirige inicialmente para a totalidade do ser vivo (PSF II, p. 229) na mesma medida em que até mesmo as primeiras concepções de alma remetem a algo do qual o sujeito participa e que lhe é exterior.

“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.” (PSF II, p. 186)

Como se nota pela passagem, não há nesse estágio associação entre alma e personalidade. 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 em 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 (*εἰδωλον*) e, finalmente, é internalizada

concomitantemente ao aparecimento da consciência moral, momento em que é identificada ao *δαίμων*, 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 mítico (PSF II, p. 201) e mesmo como Platão (PSF II, p. 191) 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 eu conquista com isso pela primeira vez a primazia sobre a representação material ou semimaterial da alma.” (PSF II, p. 195)

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 *εὐδαιμονία* socrática, que converte a alma na consciência da liberdade interior (PSF II, p. 202).

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 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 nação¹¹¹. De fato, Cassirer fala de uma *concrecência* (PSF IV, p. 7), um crescimento mutuamente influenciado e interdependente do eu e do tu/ele de tal forma que a determinação de um povo se dá simultaneamente à determinação dos indivíduos que o compõem. Daí que ele recorra a Schelling para dizer que não há povo sem mitologia e se

¹¹¹ Vale notar que a ampliação dessa consideração não alcança a noção de *humano* como conceito geral abstrato. Essa informação será valiosa para nosso argumento sobre o que se pode propor a partir da antropologia filosófica de Cassirer para a política.

utilize metodologicamente dessa tese para compreender a forma básica da coesão social engendrada pelo pensamento mítico.¹¹²

Sem se valer destes termos, a nosso ver Cassirer aqui ensaia algo próximo da determinação da forma peculiar da solidariedade no pensamento mítico. É como se ele propusesse, por assim dizer, uma *solidariedade mágica*, ainda mais primordial do que aquela classificada por Émile Durkheim como solidariedade mecânica, ou mesmo como um estágio primevo desta.¹¹³ O termo *solidariedade* de fato não aparece na *Filosofia das formas simbólicas*, mas podemos encontrá-lo n’*O ensaio sobre o homem*, justamente no capítulo *mito e religião*. Lá Cassirer fala de uma “solidariedade da vida natural ou mágica” do pensamento mítico e da religião primitiva que seria posteriormente substituída por uma “simpatia ética universal” das religiões monoteístas (Cf. EM, p. 111). 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); “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). 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.¹¹⁴ 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

¹¹² Contudo, uma ressalva é feita: a ideia de Schelling vale metodologicamente *se* em vez de povo for pensada qualquer comunidade social mais primitiva (PSF II, p. 207).

¹¹³ De fato, a proximidade da argumentação poderia ser defendida até mesmo pelo fato de no capítulo em questão constar uma das poucas, contudo uma das mais extensas, referências de Cassirer à obra do francês. Cf. PSF II, p. 225-9.

¹¹⁴ De forma alguma propomos aqui uma crítica, propriamente dita, à divisão de Durkheim entre dois tipos fundamentais de solidariedade pela proposição de uma terceira forma de solidariedade, nem pensamos que isso esteja no horizonte da argumentação de Cassirer. O que dissemos aqui sobre uma, por assim dizer, solidariedade mágica como o primeiro estágio da solidariedade mecânica tenciona antes marcar a forma específica da solidariedade que se dá concomitantemente ao aparecimento da consciência de si e da formação da sociedade. Cremos que essa distinção seja relevante sobretudo para marcar a crítica à dedução sociológica de Durkheim por Cassirer, que a vê como *ύστερον πρότερον*. A ideia da concrecência rompe com a precedência da forma social, como queria Durkheim, na mesma medida em que joga para a consciência mítica o fundamento da forma social.

assim dizer, imanentemente e que é a condição mesma para o desenvolvimento da forma específica da vida comunitária em cada caso.

As regras específicas que surgem nesse processo – tais como a de exogamia e dos deveres específicos para com os animais e vegetais totêmicos, os rituais e cultos aos antepassados e à mãe-natureza – são expressões dessa tensão entre unidade e individualidade¹¹⁵. Em diametral oposição ao que diz Durkheim, e em declarada aproximação com Max Weber, Cassirer postula que as regras fundamentais de parentesco no sistema totêmico são derivadas da percepção mítica e dão forma ao corpo social (Cf. PSF II, p. 227, nota). Quando abstraímos de suas especificidades em cada caso e nos fixamos na forma geral e no sentido dessas regras, percebemos que elas são tentativas de lidar com a percepção cada vez mais nítida da diversidade entre si de sujeitos e destes para com os demais seres e objetos. E se elas são expressão de um conflito que acaba por estabelecer os parâmetros fundamentais da solidariedade – uma espécie de proto-ética –, por outro lado, a existência dessas regras contribui para que as diferenças entre indivíduos sejam sedimentadas e ampliadas.

“Tal como na imagem fonética [*Lautbild*], a imagem mítica [*mythisches Bild*] serve também não apenas para designar diferenças já existentes [*vorhanden*], mas sim para fixá-las primeiramente na consciência, fazê-las primeiramente visíveis enquanto tais: ela passa adiante essas diferenças não como previamente existentes, mas as traz à tona [*hervorrufen*] em sentido próprio. A uma clara separação dos círculos individuais de atividade, tanto quanto das diversas condições objetivas e subjetivas sob as quais eles estão, chega a consciência primeiramente na medida em que relaciona cada um desses círculos a um ponto central fixo, a uma configuração mítica determinada [*bestimmte mythische Gestalt*].” (PSF II, p. 239)¹¹⁶

Um dado fundamental é que o processo de engendramento dessas regras as faz serem entendidas como dadas: “as regras sociais são universais, eternas e imutáveis” (*The technique of our modern political myths*, p. 247). Ainda que elas sejam os atos primevos da liberdade do espírito humano, este não os toma enquanto tais, mas sim como expressões de uma realidade dada e objetiva e, por assim dizer, supranatural. “Elas não são vistas como símbolos, mas como realidades. Essa realidade não pode ser rejeitada ou criticada, ela tem de ser aceita de

¹¹⁵ Sobre ritos e cultos falaremos em seguida.

¹¹⁶ Aqui seguimos um raciocínio análogo ao de Cassirer sobre como os conceitos atuam como pontos de apoio para a fixação de conteúdos do fluxo da percepção e de como esses conceitos catapultam a própria capacidade perceptiva, na medida em que a mente amplia seu próprio arsenal (Cf. PSF I, p. 44). Da mesma forma, Cassirer trata do engendramento das imagens míticas, que ocupam no pensamento mítico-religioso um lugar análogo ao dos conceitos na forma linguística. Daí que ele diga, novamente em crítica aos fundamentos da sociologia de Durkheim: “Admitido que o mito e a religião necessitem de tais imagens, de tais signos sensíveis presentes, ainda assim a particularidade dos símbolos mítico-religiosos individuais permanece uma questão que não pode ser resolvida através da indicação da função geral da significação [*Zeichengebung*].” (PSF II, p. 228)

um modo passivo” (MS, p. 49).¹¹⁷ De fato, segundo Cassirer é essa a explicação mítica para a procedência dos bens culturais: “esses bens não [foram] criados através da força e da vontade do homem, mas sim foram dados a ele” (PSF II, p. 240).¹¹⁸ Assim, por serem expressões de uma legalidade supranatural e de uma ruptura com a “onipotência do desejo” (PSF II, p. 184), as regras dessa proto-ética que surge são extremamente rígidas e inflexíveis, como se verifica pela própria concepção de *tabu*. Aliás, ao tratar do *tabu* na *Filosofia das formas simbólicas*,¹¹⁹ Cassirer o aponta indiretamente como surgindo no “limiar de uma nova espiritualidade” (PSF II, p. 93) que distingue primordialmente o homem do meramente animal. Dizemos que se trata de uma referência indireta, pois o filósofo na passagem em questão se refere ao *mana*, mas a todo momento menciona o *tabu* como sua contraparte, seu “correspondente em direção negativa” (PSF II, p. 91).

Desse modo, tomando a fórmula *tabu-mana* como a *categoria* primordial do pensamento mítico-religioso, quiçá sua “forma mais original” (PSF II, p. 90), temos o último elemento fundamental para caracterizar o sentimento-de-si no pensamento mítico. Isso porque uma característica marcante do *tabu*, encarado como princípio norteador de uma solidariedade mágica, é ele ser a expressão maior desse vínculo mágico entre os seres, evidenciado pelo seu caráter contagioso, miasmático. Isso significa que, pela lógica do sentimento-comunitário, os atos de um determinado indivíduo implicam todos os demais pertencentes à mesma família, ao mesmo clã ou totem.

“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)

¹¹⁷ E, em seguida, o filósofo arremata: “Mas o primeiro passo preliminar no novo caminho [da percepção da existência de uma realidade para além do mero desejo] que finalmente levará a uma nova meta [à libertação do espírito e sua autoconsciência] foi dado” (MS, p. 49).

¹¹⁸ Daí que Heidegger tenha entendido, erroneamente, pela interpretação do texto de Cassirer, que a consciência é essencialmente receptiva.

¹¹⁹ Vale dizer que o termo *tabu* não é frequente na obra de Cassirer, embora ocupe, a nosso ver, um lugar privilegiado na investigação do pensamento mítico. O termo ocorre poucas vezes no segundo volume da *Filosofia das formas simbólicas* (parte III, cap I), no texto *Sprache und Mythos* (cap. V), da mesma época daquele, e mais algumas poucas vezes n’*O ensaio sobre o homem* (cap. VII) e n’*O mito do Estado* (cap. III). No que tange à rigidez das regras e de como elas representam uma ruptura com a hegemonia do desejo, vale mencionar a prática costumeira de sacrifícios, que representam “uma restrição do desejo [*Begehren*] sensível, uma renúncia a que o eu se impõe” (PSF II, p. 261).

O resultado disso, segundo o filósofo, é o acometimento de uma forte sensação de opressão, um miasma, dado o constante *medo* de violar algum tabu¹²⁰. Esse medo também significa que o mito oprime não apenas pelas regras de conduta (como veremos a seguir a respeito dos ritos), mas alcança um nível ainda mais fundamental da existência: o mito oprime desde o sentimento. Diz Cassirer, no *Ensaio sobre o homem*:

“A religião primitiva não deixa espaço para qualquer liberdade de pensamento individual. Ela prescreve regras fixas, rígidas e invioláveis não somente para toda ação humana, mas para todo sentimento humano. A vida do homem está sob constante pressão. Ela está encerrada no estreito círculo de exigências positivas e negativas, de consagrações e proibições, de observâncias e tabus.” (EM, p. 241)

Destarte, na contramão do que postulava Rousseau sobre a liberdade de que desfrutaria o sujeito primitivo, afirma nosso filósofo:

“Agora aprendemos que a pressão social não é em nenhum outro lugar mais forte, implacável e irresistível do que nas sociedades primitivas. O selvagem não pode dar um único passo sem o medo constante de violar um tabu especial. Cada tal violação significa miséria e morte, entretanto, não somente para o indivíduo mas para todos os membros da comunidade. Não há um ato sequer, não importa o quão trivial e insignificante, que não seja regulado por regras coletivas.” (*The technique of our modern political myths*, p. 247)

Em decorrência dessa rigidez há de se inferir como característica das sociedades guiadas pela forma mítica de pensamento uma tendência grande para a *reprodução*¹²¹ de suas formas, em vez de se supor que elas sejam afeitas a mudanças em sua configuração. Nesse sentido, a própria noção de cultura, como *culto* e *cultivo*, se aproxima da de tradição – e estas nascem já com regras, como vimos, entendidas como mais invariáveis do que a própria natureza.

“Esses dois fenômenos culturais [o mito e a religião] parecem ser as forças mais conservadoras na vida humana. O pensamento mítico é, dada sua origem e princípio, pensamento tradicional. Pois o mito não tem outro meio de entendimento, de explicação e interpretação da forma presente da vida humana do que reduzi-lo ao passado remoto.” (EM, p. 240)

¹²⁰ Trataremos da questão do medo no capítulo sobre a liberdade.

¹²¹ Nos termos da já citada “luta incessante entre tradição e inovação, entre forças reprodutivas e criativas” (EM, p. 240).

O desenvolvimento ulterior do sentimento-de-si é justamente aquele que dá ao sujeito gradualmente a consciência de sua autonomia, que é a imbricação de individualidade e liberdade. Não nos cabe neste momento explicitar em detalhes este processo, para o qual, segundo Cassirer, concorrem as artes e as religiões, sobretudo as monoteístas. Assim, ao mesmo tempo em que a ética desponta no seio do pensamento religioso, impulsionado pelas mudanças na concepção de alma, a arte contribui para a compreensão da objetividade¹²² e para a caracterização da imagem (plástica) específica do homem¹²³, bem como para a caracterização do mundo propriamente humano por meio da épica, com o surgimento do herói¹²⁴, do drama e da tragédia¹²⁵, com o conflito entre o Eu e o Tu, até a posterior internalização dos acontecimentos exteriores na nascente consciência-de-si ética¹²⁶. Cada um destes elementos, além deste papel fundamental na constituição da consciência-de-si, é ainda indispensável para a compreensão dos mitos políticos modernos, como trataremos em momento oportuno.

Mito e rito

Talvez a maior prova da característica opressiva de uma sociedade guiada pelo pensamento mítico esteja na completa ritualização de todas as atividades, mesmo as mais corriqueiras e cotidianas. Com efeito, o rito, que envolve também cultos e sacrifícios, é o

¹²² “No instrumento e em seu uso, por sua vez, o objetivo aspirado é deslocado pela primeira vez para um ponto distante. Em vez de olhar [*hinsehen*] para esse objetivo como que capturado por ele, o homem aprende a “prever” [*absehen*] dele – e essa previsão se torna o meio e a condição de sua consecução. Essa forma do ver é o que distingue em primeiro lugar o agir “intencional” [*absichtlich*] do homem do instinto animal. A “pré-visão” [*Ab-Sicht*] funda a “ante-visão” [*Voraus-Sicht*]; funda a possibilidade de, em vez de agir a partir de um dado estímulo sensível imediato, direcionar a determinação do objetivo a algo distante espacialmente e remoto temporalmente. Não porque o animal esteja atrás do homem em habilidades corporais, mas sim porque a ele é negada essa visada peculiar, não há no campo da existência animal uso de instrumentos de fato” (FT, p. 159).

¹²³ 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).

¹²⁴ 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).

¹²⁵ Um momento fundamental é o do *isolamento* trágico [*tragische Vereinzelung*], 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).

¹²⁶ Esse interiorização é verificada, p. ex., pela afirmação de Heráclito: ἦθος ἀνθρώπων δαίμων, e pela noção de *Diké*, esta que submete até mesmo o ímpeto vingativo dos deuses (PSF II, p. 233).

elemento fundamental da vida primitiva; ele antecede o mito, que é de fato a tentativa de explicá-lo. O culto “constitui a etapa preliminar do mito e seu fundamento ‘objetivo’” (PSF II, p. 259). Isso significa, para Cassirer, afirmar o primado da ação sobre a “teoria”, conforme já dissemos acima. Essa tese é também defendida por Cassirer no que tange ao desenvolvimento da consciência:

“o fator mais importante na construção [*Aufbau*] da consciência da personalidade é e permanece o fator da atividade [*Wirken*] [...] Toda atividade genuína é antes de tal forma constituída que ela se revela formadora em duplo sentido: o eu não imprime nos objetos sua própria forma, dada desde o início, mas sim ele conquista essa forma primeiramente na totalidade dos efeitos que ele exerce sobre os objetos e que deles recebe de volta.” (PSF II, p. 235)

A prática ritual concentra em torno de si todos os elementos significativos da vida no estágio mítico de pensamento. Nela a coesão social e a estrutura social são produzidas, representadas e reproduzidas. Nela estão fundidas a história, a tradição, a ética e a cultura – em torno do *tabu*. Por meio dela os indivíduos rompem as mediações entre si mesmos e a vida da comunidade e se fundem num todo homogêneo (cf. MS, p. 40). Dessa forma, cada indivíduo, tomado em hieromania, contata imediatamente a divindade e reafirma sua unidade e identidade com ela – às expensas de sua própria individualidade. Nesse sentido Cassirer faz menção aos ritos dionisiacos. Tanto na *Filosofia das formas simbólicas* (cf. PSF II, p. 221-2) quanto n’*O mito do Estado* (Cf. p. 44), Dioniso aparece como um exemplo privilegiado de como pelos ritos é buscada a eliminação do “fardo da individualidade” (MS, p. 43).

“A lenda de Dioniso Zagreu é um exemplo típico da origem e significado das narrativas míticas. O que é relatado aqui não é nem uma realidade física nem um fenômeno histórico. Não é um fato da natureza nem uma coleção de feitos ou sofrimentos de um herói ancestral. Todavia a lenda não é um mero conto de fadas. Ele tem um *fundamentum in re*; ele se refere a uma certa ‘realidade’. Mas essa realidade não é nem física nem histórica; ela é ritual. O que é visto no culto dionisiaco é explicado no mito.” (MS, p. 44)

Quando levamos em conta o fato de que dentre os ritos mais importantes estão aqueles relacionados ao culto aos antepassados, podemos então dizer que o mesmo processo ritualístico que proporciona a ruptura com a mediaticidade é o que reafirma a identidade dos indivíduos com seus antepassados e, destarte, com a própria divindade.¹²⁷

¹²⁷ Vale ressaltar que se trata aqui de uma identidade tomada como real, não como mera analogia. Diz Cassirer: “O que une originalmente o homem a deus é o laço real da consanguinidade. Entre a tribo e seu Deus há um

Importante é ressaltar que a ênfase na emotividade que caracteriza o pensamento mítico é vivida e revivida no e pelo rito.

“Ritos são deveras manifestações motoras da vida psíquica. O que eles revelam são tendências, apetites, necessidades, desejos fundamentais; não meras ‘representações’ ou ‘ideias’. E essas tendências são traduzidas em movimentos – em movimentos rítmicos solenes ou danças selvagens, em ações rituais organizadas e regulares, ou irrupções orgásticas violentas. O mito é o elemento épico na vida religiosa primitiva; rito é o elemento dramático”. (MS, p. 31)

Daí que Cassirer, ao tratar da função do mito na vida social humana, afirme ser ele não uma emoção, mas *expressão* de emoção (MS, p. 45); a tentativa fundamental do espírito de encontrar uma “unidade do sentimento” (MS, p. 39)¹²⁸. Além disso, por meio do rito as emoções são intensificadas e objetivadas¹²⁹, em vez de serem simplesmente descarregadas¹³⁰, de modo que sua repetição confirma a eficácia que dele se esperava, qual seja, o próprio sentimento de união com o divino, que é *praticado* no rito.

Mas podemos ainda depreender outra importante característica desta forma de objetivação ritual das emoções, a qual, com efeito, já mencionamos aqui: elas dão corpo a uma forma de cultura fortemente ligada – ou mesmo identificada – à sua própria *reprodução*.

parentesco imediato de sangue: o deus é o ancestral comum do qual a tribo surgiu. Essa intuição fundamental se estende para além do círculo da representação totêmica.” (PSF II, p 267)

¹²⁸ “Em todas as atividades humanas e em todas as formas da cultura humana nós encontramos uma ‘unidade na diversidade.’ A arte nos dá uma unidade da intuição; a ciência nos dá uma unidade do pensamento; a religião e o mito nos dão uma unidade do sentimento. A arte abre a nós o universo das ‘formas vivas’; a ciência nos mostra um universo de lei e princípios; a religião e o mito começam com a consciência da universalidade a fundamental identidade da vida.” (MS, p. 39)

¹²⁹ A objetivação das emoções, para Cassirer, é o que leva à reflexão sobre seus próprios atos e alça a humanidade a um novo patamar de consciência deles. Quando os ritos se tornam mitos, diz Cassirer, “o homem não está mais satisfeito em fazer certas coisas – ele levanta a questão sobre o que essas coisas ‘significam’, ele inquire sobre o porquê e o para onde, ele tenta entender de onde eles vêm e a qual fim eles tendem. A resposta que ele dá a todas essas questões pode parecer incongruente e absurda; mas o que importa aqui não é tanto a resposta quanto a própria questão. Tão logo o homem começa a se perguntar sobre seus atos, ele dá um passo decisivo; ele entra por um caminho que ao fim o levará para longe de sua vida inconsciente e instintiva.” (MS, p. 47) Necessário também é ressaltar a forma característica dessa objetivação. Cassirer diz: “O mito é a objetivação da experiência social do homem, não de sua experiência individual” (MS, p. 48). Eles não podem ser criação deste ou daquele indivíduo, até mesmo pelo fato de que não podem jamais serem tomados como criações humanas.

¹³⁰ Cassirer, apoiando-se na “lei das descargas nervosas” de Herbert Spencer (cf. MS, p. 47), faz uma importante distinção entre as emoções que também são encontradas no reino animal e as emoções (simbólicas) propriamente humanas. O ponto principal dessa distinção é o fato de que, com o auxílio do mito, as emoções humanas são tornadas conscientes e dão forma ao primeiro estrato efetivamente objetivo da realidade. Ao passo que a mera descarga emocional é seguida por um estado de repouso e de consequente desaparecimento da respectiva emoção, a expressão simbólica “não significa extenuação; significa intensificação. O que encontramos aqui não é mera externalização, mas condensação. Na linguagem, no mito, na arte, na religião, nossas emoções não são transformadas simplesmente em meros atos; elas se tornam ‘obras’. Essas obras não desaparecem. Elas são persistentes e duráveis. Uma reação física pode nos dar apenas um alívio rápido e temporário; uma expressão simbólica pode se tornar um *momentum aere perennius*.” (MS, p. 48)

É nesse sentido que afirmamos a fusão entre cultura, história, tradição e ética nas sociedades guiadas pela forma mítica de pensamento. O ritual é o centro gravitacional e o elemento coesor da sociedade; cumpri-los é dever de cada membro para com a sociedade e necessário para sua manutenção; ele obedece a um determinado conjunto de regras que dá a si mesmo e que devem ser impreterivelmente observadas – de fato, essas regras são transmitidas entre gerações, de modo que os rituais sejam respeitados ao longo do tempo; assim, a própria história de tal sociedade é identificada a essa tradição que gira em torno da observância dos ritos. Ainda vale mencionar que por este mesmo procedimento, a interpretação mítica da história é essencialmente *fatalista*, posto que, de um lado, a ideia de liberdade, seja individual, seja coletiva, não está presente, e, por outro, como o mito se põe a obrigação de atribuir a todas as ações um significado e um propósito, já estabelece em sua cosmogonia o fim de sua história; criação e aniquilação do mundo são duas metades que só fazem sentido juntas. Daí que Cassirer se remeta a Schelling para dizer que na mitologia grega já estava inscrito o ocaso desta civilização.

“Na relação entre mito e história aquele se revela seguramente o primário, este o secundário e derivado. Não através de sua história devém para um povo sua mitologia, mas sim contrariamente sua história é determinada pela sua mitologia – ou, mais do que isso, esta não determina, mas é ela própria seu destino, sua sorte lançada desde o início. Com a doutrina dos deuses hindus, dos gregos e outros mais já estava dada toda a sua história. Aqui existe, por conseguinte, tão pouca escolha livre para um povo singular quanto para a humanidade como um todo, um *liberum arbitrium indifferentiae* com o qual ela poderia aceitar ou recusar determinadas representações míticas; mas sim aqui domina em toda parte a estrita necessidade.” (PSF II, p. 6)¹³¹

A “reflexão” mítica sobre o rito tem o efeito de cristalização, de condensação, do próprio rito, o que impulsiona um movimento de retroalimentação dos postulados fundamentais – no mais inconscientes – dessa mesma sociedade. É a isso que Cassirer chama de criação das “imagens míticas” (CF. PSF II, 239), estas que, embora sejam criações do espírito humano, são imaginadas, representadas – *vorgestellt* – como independentes e avessas a esse dado fundamental.

¹³¹ Vale dizer que nesta citação há trechos *ipsis literis* de Schelling, que entretanto não são devidamente sinalizados pelo autor (ou pela edição alemã consultada e, consequentemente, pela edição brasileira que foi feita com base nela). O trecho em questão aparece na obra de Schelling *Introdução à filosofia da mitologia*. Na edição francesa que consultamos, a passagem é encontrada à página 78.

A dialética da consciência mítica

Até aqui apresentamos em linhas gerais a estrutura e com algum detalhe elementos concernentes à forma mais fundamental da consciência. Importa-nos agora fazer uma breve menção ao modo como se dá a passagem entre as formas simbólicas, com atenção ao seu desenvolvimento interno, i.e., dentro dos limites de uma determinada forma, e externo, ou seja, entre duas formas distintas. Trata-se da dialética intraforma simbólica e da dialética interforma simbólica. Nosso intuito com esta breve exposição é ressaltar a peculiaridade da *harmonia dinâmica* das formas simbólicas consideradas do ponto de vista de sua totalidade, ou seja, do ponto de vista da cultura, por um lado, e, por outro, tratar da tendência à *hegemonia* que se encontra em cada uma destas formas como uma característica constituinte e inextricável delas.

Ao final d'*O ensaio sobre o homem* Cassirer faz afirmações fortes sobre a tarefa maior da filosofia da cultura, qual seja, a de primar pela unidade sem redundar em submissão do diverso. Trata-se de compreender e articular a multiplicidade enquanto tal, não como desarmonia, mas como característica da polifonia e da policromia da natureza¹³² do homem (cf. EM, p. 238). O modelo ao qual Cassirer faz referência é o da harmonia na contrariedade heraclítico. Diz o filósofo:

“A filosofia não pode desistir de sua busca por uma unidade fundamental nesse mundo ideal. Mas ela não confunde essa unidade com simplicidade. Ela não negligencia as tensões e os atritos, os fortes contrastes e profundos conflitos entre os vários poderes do homem. Eles não podem ser reduzidos a um denominador comum. Eles tendem em diferentes direções e obedecem a diferentes princípios. Mas essa multiplicidade e disparidade não denotam desacordo e desarmonia. Todas essas funções se completam e complementam mutuamente. Cada uma abre um novo horizonte e nos mostra um novo aspecto da humanidade. A dissonância está em harmonia consigo mesma; os contrários não são mutuamente excludentes, mas interdependentes: ‘a harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira’.” (EM, p. 244)

¹³² O termo natureza, empregado por vezes pelo filósofo, não deve ser entendido como substancial, mas meramente como funcional, conforme ele diz por vezes em relação a qualquer conceito que possa ser interpretado metafisicamente em seus textos. Por outro lado, essa natureza a que se refere Cassirer é de tal sorte que desafia sua própria categorização em termos puramente lógicos. “Há coisas que por sua sutileza e infinita variedade desafiam todas as tentativas de análise lógica. E se há algo no mundo que devemos tratar do segundo modo é a mente do homem. O que caracteriza o homem é a riqueza e sutileza, a variedade e versatilidade de sua natureza. [...] A contradição é o elemento genuíno da existência humana. O homem não tem ‘natureza’ – um ser simples e homogêneo. Ele é a estranha mistura de ser e não-ser. Seu lugar é entre esses dois polos opostos.” (EM, p. 15-6)

Os “vários poderes” a que se refere o filósofo são justamente as diferentes formas simbólicas, que ao mesmo tempo cooperam e concorrem entre si. Fundamental para a cultura é que haja um equilíbrio nessa dinâmica entre as formas – e é isso mesmo que faz seu solo vulcânico (MS, p. 275). Mas é exatamente aí que reside a dificuldade maior da questão, pois que cada uma dessas formas simbólicas age em prol de sua própria hegemonia, o que torna o equilíbrio delicado e instável¹³³. O surgimento de novas formas simbólicas a partir da forma mítica não é pacífico, mas sim “um choque entre poderes espirituais conflitantes” (EM, p. 13).

“O desdobramento de sua forma fundamental [do mito] e sua manifestação em motivos e formas sempre novas se realiza nele não ao modo de um simples processo natural – ao modo do crescimento pacífico de um embrião preexistente e preconfigurado [*vorhandenen und vorgebildeten Keimes*] desde o princípio, que necessitaria ainda apenas de determinadas condições externas para se expandir e trazer-se à clara manifestação [*sich auseinanderzulegen und sich zur deutlichen Erscheinung zu bringen*]. Os estágios singulares de seu desenvolvimento não se conectam um ao outro simplesmente, mas sim antes frequentemente se enfrentam em nítida oposição. O avanço consiste em que certas linhas gerais, certas determinidades espirituais dos estágios anteriores não são somente aperfeiçoadas e completadas, mas sim são negadas, são simplesmente aniquiladas. E essa dialética não se deixa expor somente na modificação dos conteúdos da consciência mítica, mas sim ela domina também sua ‘forma interna’.” (PSF II, p. 275)

Cassirer disserta sobre o surgimento das formas da religião e da arte como consequência de um duplo movimento que ocorre no interior da forma mítica, decorrente de sua própria lógica interna. O desenvolvimento da forma mítica – pela criação das imagens – leva a um ponto em que o mito se vê obrigado a implodir seu próprio mundo, que cada vez mais se torna “externo” e, portanto, incompatível com suas premissas. Nesse momento, por um lado o mito se reafirma enquanto tal e, por outro, leva à reflexão sobre essas imagens em duas direções representativas distintas: a religião e a arte.

Sem discorrer sobre os detalhes desse importante tema do trabalho do filósofo, ressaltamos aqui que estamos às voltas com o surgimento da função representativa da consciência e, com isso, de outro patamar do desenvolvimento da cultura. É aqui que se desenvolvem as religiões¹³⁴, a arte¹³⁵ e a técnica¹³⁶, cada qual em sua própria legalidade, mas

¹³³ Há também uma menção importantíssima ao equilíbrio dinâmico da cultura ao final d’*O mito do Estado*. Remetendo-se ao mito de Marduk e Tiamat, o filósofo trata do ressurgimento do mito na política como efeito de um desequilíbrio entre as forças constituintes da cultura, estas que precisam persistir em seus papéis para manter o mito sob controle. “Enquanto essas forças intelectuais, éticas e artísticas estiverem em plena força, o mito está domado e subjugado. Mas uma vez que elas comecem a perder força, o caos retorna novamente. O pensamento mítico então começa a surgir novamente e a permear o todo da vida cultural e social do homem.” (MS, p. 294)

¹³⁴ A forma simbólica da religião devém pelo desenvolvimento de uma nova relação com as imagens míticas, o que significa igualmente uma nova relação para com a objetividade, baseada, em linhas gerais, na negação do

todas como funções, ao seu modo, da liberdade do espírito. Evidencia-se aqui, com o início de fato da função representativa da natureza, o ponto de surgimento das ramificações das formas simbólicas, que se libertam do jugo do mito e desenvolvem-se cada qual autonomamente.

Entretanto o que nos importa enfatizar é que esse surgimento, conflituoso, redundando em tentativas destas outras formas de dominar hegemonicamente a cultura, impondo-se, cada qual, como sua forma por excelência.

“[...] na verdade, cada forma fundamental do espírito, na medida em que surge e se desenvolve, tem seu esforço próprio para conceder a si não apenas uma parte, mas o todo e com isso tomar para si uma validade absoluta em vez de meramente relativa. Ela não se contenta dentro dos limites de sua região particular, mas sim busca imprimir sua estampa peculiar que ela leva consigo na totalidade do ser e da vida espiritual. Dessa aspiração ao incondicionado que é intrínseco a cada direção particular, seguem-se os conflitos da cultura e as antinomias do conceito de cultura” (PSF I, p. 10-11).

Mesmo a ciência, fruto tardio da cultura e representante maior da função significativa da consciência, não escapa dessa limitação à sua própria perspectiva que tende à submissão e à anulação das demais formas simbólicas. Nesse sentido, é como se em cada uma das formas

estatuto dessas imagens quando do reconhecimento de que elas são não mais do que criações do espírito humano – daí a recusa das religiões mais desenvolvidas à idolatria. “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).

¹³⁵ Em direção oposta à da religião, a arte supera o mito pela afirmação e reconhecimento da imagem enquanto tal. “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 [*fortstreben*] 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).

¹³⁶ No ensaio *Forma e técnica*, como já mencionamos aqui, Cassirer atribui à técnica a consolidação da percepção de uma causalidade objetiva – entenda-se, para além da onipotência do desejo. Trata-se de uma diferença qualitativa radical em relação à ação mágica e sacrificial: a passagem do *homo divinus* para o *homo faber*. (cf. FT, p. 153) “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) O instrumento é justamente o que se interpõe entre a vontade e o objetivo, possibilitando a pré-visão – o que significa passar de uma ação meramente instintiva para uma ação intencional.

simbólicas estivesse pressuposta uma predisposição a não interagir e a não reconhecer a autolegalidade das demais formas simbólicas.¹³⁷ Textualmente Cassirer dá pistas disso ao tratar da tendência moderna da técnica a dominar a cultura como um todo. Diz o filósofo:

“Também em seu desdobramento a técnica não se coloca simplesmente ao lado das outras direções fundamentais do espírito, nem se organiza pacífica e harmonicamente com elas. Ao se diferenciar [*unterscheiden*] delas, ela ao mesmo tempo se separa [*abscheiden*] e se contrapõe a elas. Ela persiste não somente em sua própria norma, mas sim ameaça colocar essa norma como absoluta e impô-la aos outros campos. Aqui irrompe, por conseguinte, um novo conflito no círculo do fazer espiritual e, por assim dizer, em seu próprio colo.” (Cf. FT, p. 173)

Se aceitarmos que essa tendência está presente em cada uma das formas simbólicas, quase como que inscrita em sua essência, então não podemos senão imaginar a cultura, ou seja, o conjunto formado pela interação dessas formas, como dinâmica e instável por excelência, pois que sempre sujeita a fortes desequilíbrios e tentativas – por vezes bem sucedidas – de domínio de uma forma sobre as outras. A própria crise da modernidade, tal como discutida no capítulo anterior, é exemplo desse desequilíbrio. Daí a antinomia do conceito de cultura, posto que ela é o processo de progressiva autolibertação, mas tem no bojo de cada uma de suas formas uma propensão residual à negação da liberdade, da autolegalidade, das demais formas. Não é fortuita, portanto, a ideia cara a Cassirer de que a tarefa fundamental da filosofia seja zelar por este equilíbrio de forças, o que significa manter sob controle a tendência à hegemonia que ele identifica na constituição das formas simbólicas.

Pensamento mítico e política

Ainda que Cassirer não pensasse diretamente em termos e questões políticas quando de suas primeiras investigações sobre o pensamento mítico, como procuramos aqui demonstrar, é notório que as bases para a sua tese n’*O mito do Estado* remontam aos textos da década de 1920. Em outras palavras, assumindo o risco da obviedade, queremos dizer que a crítica política de Cassirer se assenta em sua antropologia e em sua sociologia, que aqui rascunhamos com algum detalhe. Assim, do ponto de vista da consideração sistemática de suas obras, assumimos que o *Ensaio sobre o homem* e *O mito do Estado* devem ser lidos

¹³⁷ Expressão mais corrente disso é a mútua relutância entre ciência e religião.

como textos, por assim dizer, complementares. Por extensão, uma vez que o próprio autor afirma ser o *Ensaio* uma espécie de resumo amplo de sua *Filosofia das formas simbólicas*, podemos dizer sem hesitação que as reflexões políticas do filósofo devem ser remontadas a este seu projeto maior.¹³⁸

De fato, esta ideia se confirma pela própria letra do texto de Cassirer, que, no *Ensaio sobre o homem*, menciona a interdependência entre antropologia e política no pensamento grego, referendando-a no contexto de sua proposta de uma antropologia filosófica. Diz ele:

“A filosofia não nos pode dar uma teoria satisfatória do homem até que ela tenha desenvolvido uma teoria do Estado. A natureza do homem está escrita em letras maiúsculas na natureza do Estado. Aqui o significado oculto do texto emerge repentinamente, e o que parecia obscuro e confuso se torna claro e legível.” (EM, p. 71)

Intencionalmente mudamos o sinal de valência do argumento de Cassirer, que segundo a citação acima afirma apenas a dependência da antropologia para com a política, para uma relação de interdependência: a antropologia precisa compreender as formas de organização social e interação entre os seres humanos na mesma medida em que a política é caudatária de uma imagem fundamental do homem¹³⁹.

Mas vale ressaltar que Cassirer não reduz todas as formas de organização social à política. E aqui encontramos um dado precioso de sua filosofia. Diz Cassirer:

“[...] a vida política não é a única forma de existência humana comunal. Na história da humanidade, o Estado, em sua forma presente, é um produto tardio do processo civilizatório. Muito antes de o homem ter descoberto essa forma de organização social, ele havia feito outras tentativas de organizar seus sentimentos, desejos e pensamentos. Tais organizações e sistematizações estão contidas na linguagem, no mito, na religião e na arte. Devemos aceitar essa base mais ampla se quisermos desenvolver uma teoria do homem. O Estado, não importa quão importante seja, não é tudo. Ele não pode expressar ou absorver todas as outras atividades do homem. Para ser claro, essas atividades, em sua evolução histórica, estão intimamente

¹³⁸ Com isso pretendemos simplificar a hipótese central de trabalho de Gaubert (op. cit.) segundo a qual “todo o trabalho de sua obra [de Cassirer] o preparou de modo íntimo e necessário [...] à exigência ao mesmo tempo enciclopédica e arquitetônica de levar em conta a totalidade e a historicidade do campo da existência humana [...] [e] o predispôs ao encontro simultaneamente empírico e teórico do mal histórico” (p. 11). Bem entendido, Gaubert enuncia sua hipótese assumindo certo “exagero metodológico”, que a ele é conscientemente “mais generoso” do que considerar a incursão política de Cassirer como mero exercício retórico (cf. p. 10) e, mais importante do que isso, “mais fecunda teórica e praticamente” (p. 11). Destarte, temos um ponto de vista próximo ao de Gaubert, mas não fazemos nenhuma hipótese conscientemente exagerada a fim de explorar sua fecundidade (que, do ponto de vista dos resultados alcançados por Gaubert, confirma-se bastante profícua), senão que procuramos compreender a sistemática das obras compostas por Cassirer e reconstituir por esta via os diálogos possíveis entre elas, bem como inferir delas a tese que aqui defendemos.

¹³⁹ Essa questão será discutida numa seção em separado no último capítulo deste texto.

conectadas com o desenvolvimento do Estado; em muitos aspectos, elas são dependentes da forma da vida política. Mas, ainda que não possuam uma existência histórica separada, elas têm mesmo assim um propósito e um valor próprios.” (EM, p. 71)

Destarte parece-nos claro que as formas de organização social de que tratamos neste capítulo devem ser arroladas entre estas organizações, por assim dizer, pré-políticas. Seria mesmo difícil defender que, aceitas as premissas de Cassirer, pudéssemos falar de uma vida política *stricto sensu* na fase mítica da consciência, posto que ainda não estão presentes lá os elementos necessários para o estabelecimento de instituições ou mesmo para a reflexão mínima necessária para tal. É de se supor que as primeiras organizações propriamente políticas surjam e passem a se reconhecer enquanto tais, segundo o sistema cassireriano, concomitantemente ao desenvolvimento da função representativa da consciência.¹⁴⁰

Contudo, insistimos que os fundamentos da compreensão política de Cassirer repousam sobre a sociologia que ele configura em relação a esse período pré-político, bem como que daí podemos extrair elementos determinantes para a sua compreensão do fenômeno do totalitarismo, que aqui, esquematicamente, introduziremos em quatro pontos básicos: nacionalismo, fatalismo, racismo e intolerância.

Da organização totêmica extraímos de um lado o nacionalismo e, de outro, o racismo. No caso do nacionalismo, trata-se de extrapolar a tendência das tradições a se consolidarem em clãs e tribos e, dado que grande parte destes se sedentariza, dão lugar ao surgimento daquilo que mais tarde será identificado como um povo e, posteriormente, uma nação.¹⁴¹

¹⁴⁰ De outro ponto de vista, o trecho citado acima parece se colocar em diálogo direto com a teoria do Estado hegeliana, segundo a qual o Estado é a manifestação do espírito na história. Dizer que o Estado não compreende todas as atividades do homem seria tanto o reconhecimento histórico-antropológico de sua recentidade na cultura humana quanto a possibilidade – talvez mesmo necessidade – de se pensar em organizações políticas supraestatais, seja do ponto de vista do direito natural, seja do ponto de vista do cosmopolitismo. No que tange à fortuna da teoria hegeliana do Estado, da qual o filósofo se ocupa com considerável atenção, a declaração dos limites do Estado teria a função de desautorizar a leitura que daí derivou o totalitarismo. Falaremos disso nos capítulos sobre liberdade e cosmopolitismo.

¹⁴¹ Estamos conscientes de que a ideia de nação é muito mais complexa e de que, *strito sensu*, não deveria ser aplicada a organizações sociais na fase mítica da consciência – pelas mesmas razões que dissemos não ser adequado falar em vida política nesta fase. Ora, a ideia de nação supõe a existência prévia e consolidada de vida política e de distinções outras em relação a outras nações às quais cada uma deve se contrapor. Ainda assim, pretendemos aqui frisar essa tendência a confluir na designação de um povo um misto de tradição antiquíssima, relação com o território em questão e sentimento de pertença originária a eles por meio da linhagem sanguínea.

Importa aqui salientar a limitação da compreensão daqueles que são de fato (e de direito, noutro sentido) tomados como seus semelhantes. Estes são, por uma derivação da lógica totêmica, aqueles pertencentes aos totens respectivos dos clãs e das tribos originárias de cada “nação”. Por outra via, a própria exposição sobre a evolução da concepção de alma deixa entrever que, num dado momento dessa evolução (já bastante avançada, por sinal), ela é identificada com os deuses da família e da cidade¹⁴², da mesma forma que se postula um laço real consanguíneo com a divindade da tribo (cf. PSF II, p. 267). Não é à toa que Cassirer remete a formação dos deuses pessoais ao surgimento do sentimento de nação:

“Os deuses pessoais de Homero são também os primeiros deuses nacionais da Grécia – e como tais tornaram-se diretamente os criadores da consciência grega universal. Pois eles são os Olímpios, os deuses universais do céu, que não estão ligados nem a uma localidade ou paisagem particular, nem a um local de culto em especial. Então realiza-se aqui a libertação para a consciência pessoal e a ascensão da consciência nacional num só e mesmo ato fundamental da configuração religiosa.” (PSF II, p. 234)

Falamos também em racismo relativamente ao modo como se desdobram as representações totêmicas, cuja forma de categorização dos indivíduos, como já vimos, faz-lhes por vezes serem mais assemelhados a determinados animais, plantas ou outros objetos, do que a outros seres humanos. Outrossim, essa diferença é hipostasiada pela identificação da divindade com o antepassado primordial. Uma derivação disso é a cristalização de grupos de seres humanos distintos etnicamente aos quais seriam atribuídos valores distintos (hierarquizados ou não), estes derivados das características predominantes de seus respectivos totens ou divindades. No limite, isso nos levaria ao racismo, quando as tais diferenças fossem identificadas em função de valores biológicos – a consanguinidade com a divindade¹⁴³. Mas, em todo caso, esse germe de distinção valorativa no seio da espécie humana nos leva a um etnicismo que é também ponto fundamental de divisões nacionalistas.

As mesmas representações servem para abordar o fatalismo dos tempos da crise da cultura em que desponta o nazismo. A ideia de que há um destino inexorável a ser cumprido

O próprio Cassirer levanta a questão da problemática envolvida no conceito de nação, justamente no texto escrito em réplica às críticas de Bauch sobre a “judaização” dos estudos de Kant, num texto que leva o nome de *Zum Begriff der Nation*.

¹⁴² “E então tudo o que em si possui uma genuína ‘forma’ espiritual, tem um tal gênio [concepção da alma como genitor físico e espiritual, fonte da peculiaridade espiritual e, como *δαίμων*, sede do *ἦθος*]. Ele é conferido não somente ao indivíduo, mas também à família, à casa, ao Estado, ao povo como em geral a toda forma de comunidade humana.” (PSF II, p. 198-9)

¹⁴³ Este será assunto dos próximos dois capítulos, mas não podemos deixar de fazer referência ao fato de que a argumentação em prol da raça totalitária de Gobineau, que Cassirer elenca como um dos fatores de “preparação” dos mitos políticos modernos, leva-o a remontar sua árvore genealógica a Odin (cf. MS, 240).

por um determinado povo é fundamental para a propagação de suas tradições e elemento *sine qua non* de sua coesão. Frequentemente o cumprimento de tal destino, por razões históricas circunstanciais de cada caso particular, vai de encontro ao de outro povo, fato que tende a reforçar a coesão de ambos os povos em disputa, ou o cumprimento do destino.

Por fim, temos o dado da intolerância, que aqui acrescentamos a título de inferência a partir das premissas em torno da dialética das formas simbólicas. Ainda que Cassirer não fale diretamente sobre (in)tolerância,¹⁴⁴ ao final d’*O mito do Estado* ele nomeia uma característica muito marcante do pensamento mítico: ele é *invulnerável* à argumentação racional; *impervio*¹⁴⁵ (cf. MS, p. 290). Isso, somado à rigidez do ritual e do tabu, denota no pensamento mítico sua incapacidade essencial de conviver com aquilo que não se adéqua aos seus pressupostos. O pensamento mítico não pode ser aberto a diálogos ou à possibilidade de uma alternativa que não seja a ideal. Tampouco aceita substituições no plano da “moral”. Ora, há aqui algo muito semelhante à noção de intolerância. Pode-se ainda explorá-la levando em conta o contraste que se estabelece entre a unilateralidade do mito e a policromia da natureza humana. Em outras palavras, a filosofia política de Cassirer – que tem por fundamento sua filosofia da cultura –, na medida em que tem por base favorecer o processo progressivo de autolibertação e garantir a autonomia e a isonomia de cada forma simbólica, vê-se impelida a recusar qualquer tentativa contrária a isso, de modo que poder-se-ia dizer dela que se trata de uma investida em favor da diversidade e da pluralidade, no que tange à cultura, e em favor da democracia, como forma política que garante a diversidade – e a tolerância – ao se fundar sobre a isonomia de seus atores.

Outras considerações ainda são necessárias para completar esta cena inicial dos fundamentos do pensamento político de Cassirer, tal como o vemos. Por exemplo, há de se tratar do horizonte possível de expectativas dadas as premissas da impossibilidade de superação definitiva do mito, bem como da perpétua dinâmica das formas simbólicas, calcada na atividade do espírito. Estes são elementos que ocuparão os capítulos finais deste trabalho. Mas a função desse adiantamento que aqui fazemos dos elementos que comporão a moldura

¹⁴⁴ De fato, ele trata do tema da tolerância, especialmente da tolerância religiosa, em diferentes obras, dentre elas a *Filosofia do Iluminismo*, em especial no capítulo sobre a ideia de religião. Mas o tema não reaparece diretamente nos textos tardios sobre política.

¹⁴⁵ O termo usado por Cassirer é *impervious*, daí que tenhamos traduzido pelo termo pouco usual em português.

do pensamento político de Cassirer tomado como fruto de sua filosofia da cultura é dar mais um passo na compreensão do que venha a ser o totalitarismo. Na abertura do capítulo anterior dissemos: da perspectiva teórica do filósofo das formas simbólicas, totalitarismo pode ser dito da tentativa de aniquilar o antagonismo no interior da cultura. Aqui procuramos mostrar como isso é de fato uma propensão de cada forma da cultura, inscrita na paradoxal imbricação entre consecução de liberdade e busca por “monopolização” da totalidade dos significados da cultura segundo seus próprios critérios e valores. Um aspecto inextricável da cultura, aqui dissemos, é seu equilíbrio dinâmico, a perpétua interação (heraclitiana) de forças contrárias e complementares que constituem seu solo vulcânico. Isso, entretanto, constitui apenas a condição geral de possibilidade do totalitarismo, que precisaria ainda de condições contextuais propícias para se efetivar.

GÊNESE DO TOTALITARISMO NA HISTÓRIA DO PENSAMENTO POLÍTICO MODERNO E NA VIDA POLÍTICA MODERNA

Naturam expellas furca, tamen usque recurret.

Horácio

*So töricht sind die Menschen, über idealischen Gesichten der uneigennütigen
Rechnung von Gewissens- und politischer Freiheit und in der inneren Hitze der
Begeisterung die Wahrheit, die in der Macht liegt, zu übersehen*

Hegel

Introdução

Lado a lado da necessidade de investigar as condições estruturais de possibilidade de retorno e domínio do pensamento mítico numa cultura avançada está a necessidade de dar conta das condições históricas e sociais que propiciam que isso aconteça. É a isso que se dedicam a segunda parte d’*O mito do Estado* e de certa forma os capítulos sobre Carlyle, Gobineau e Hegel, na terceira parte da mesma obra. Aqui exploraremos esta outra dimensão da argumentação de Cassirer que procura dar conta dos elementos gerais do pensamento político moderno que permitiu o surgimento do mito do século XX e em que se apoiou o totalitarismo. Importa-nos investigar especialmente a noção cunhada pelo filósofo para explicar a eficácia do intento totalitário, o ponto central e inédito na história da vida política: a criação técnica de mitos políticos.

Crítica à ciência política

Ao final do capítulo *The Technique of the Modern Political Myths*, Cassirer faz uma crítica severíssima à teoria política, atribuindo a ela um indubitável fracasso em se estabelecer verdadeira e efetivamente como ciência. “Na política nós ainda não encontramos esse caminho [de uma ciência empírica verdadeira]”, declara o filósofo, que assim prossegue:

“De todos os ídolos, os ídolos políticos, os *idola fori*, são os mais perigosos e persistentes. Desde os tempos de Platão todos os grandes pensadores fizeram os maiores esforços para encontrar uma teoria política racional. O século XIX estava convencido de que tinha afinal encontrado o rumo certo. [...]

A repentina ascensão dos mitos políticos no século XX nos mostrou que as esperanças de Comte e de seus discípulos [de introduzir nas ciências sociais o mesmo modo de raciocinar que existe nas ciências exatas] eram prematuras. A política ainda está longe de ser uma ciência positiva, quicá uma ciência exata. Eu não tenho dúvida de que as gerações posteriores olharão para trás para muitos dos nossos sistemas políticos com o mesmo sentimento que um astrônomo moderno estuda um livro de astrologia ou que um químico moderno [estuda] um tratado de alquimia. Na política nós ainda não encontramos solo firme e confiável. Aqui parece não haver uma ordem cósmica claramente estabelecida; nós estamos sempre ameaçados por uma súbita reincidência no velho caos. Estamos construindo edifícios altos e suntuosos; mas esquecemos de fazer suas fundações seguras. A crença de que o homem pode mudar o curso da natureza por meio de usos habilidosos de fórmulas mágicas e ritos tem prevalecido por centenas e milhares de anos na história humana. A despeito de todas as frustrações e desapontamentos inevitáveis a humanidade ainda se agarra teimosamente, forçadamente e desesperadamente a essa crença. Não é, portanto, de se admirar que em nossas ações políticas e nossos pensamentos políticos a mágica ainda conserve seu território. Mesmo quando pequenos grupos tentam forçar seus desejos e ideias fantásticas sobre grandes nações e o todo do corpo político, eles podem ter sucesso por um período curto, e eles podem até mesmo alcançar grandes triunfos, mas eles sempre se manterão efêmeros. Pois há, apesar de tudo, uma lógica do mundo social assim como há uma lógica do mundo físico. Há certas leis que não podem ser violadas impunemente. Mesmo nessa esfera devemos seguir o conselho de Bacon. Devemos aprender como obedecer as leis do mundo social antes de tentarmos dominá-lo” (MS, p. 289-90).

Com a menção ao pensamento político desde Platão até o século XIX o filósofo alude à sua própria reconstrução histórica da “luta contra o mito na história da teoria política”, que constitui a segunda parte d’*O mito do Estado* e tem a função, defendemos, de mostrar no plano político a tensão perpétua entre mito e liberdade que está inscrita no bojo da cultura (tal como apresentamos no capítulo anterior). Na história dessa luta dialética entre a forma mítica e a forma “racional” de política encontramos *mutatis mutandis* o já referido processo de progressiva autolibertação, mas visto sob a ótica do Estado.

Esta segunda parte do livro, que é de longe a mais extensa, possui dez capítulos que analisam momentos-chave da história do pensamento político¹⁴⁶. Tal como de praxe nas

¹⁴⁶ Os capítulos são: “Logos” e “Mythos” na Filosofia Grega Antiga; A República de Platão; O Plano de Fundo Religioso e Metafísico da Teoria Medieval do Estado; A Teoria do Estado Legal na Filosofia Medieval; Natureza e Graça na Filosofia Medieval; Nova Ciência Política de Maquiavel; O Triunfo do Maquiavelismo e suas Consequências; Implicações da Nova Teoria do Estado; O Renascimento do Estoicismo e o “Direito Natural”; A Filosofia do Esclarecimento e seus Críticos Românticos.

demais exposições da evolução histórica da ciência¹⁴⁷, o filósofo faz interconexões deveras interessantes de como algumas questões surgem e ressurgem posteriormente em outros contextos, numa abordagem que mescla reconstrução histórica e inquirição filosófica. No caso das exposições sobre o desenvolvimento das ciências naturais, contudo, percebe-se claramente que a exposição histórica apresenta de fato uma evolução ao longo do tempo; há indubitavelmente uma percepção de progresso científico, de acumulação contínua de capacidade explicativa, mesmo considerando suas reformulações radicais. É isso o que se esperaria encontrar também na exposição histórica apresentada n’*O mito do Estado*: desde sua fundação na filosofia grega, as questões postas seriam paulatinamente desenvolvidas e, de certa forma, poder-se-ia assumir, numa visada diacrônica, que a ciência política apresentaria considerável evolução. Ora, mas isso estaria em flagrante contradição com a citação que acima destacamos, segundo a qual a ciência política estaria ainda numa fase pré-copernicana: a ausência de uma “ordem cósmica” ecoa a necessidade de se fundar uma crítica da política que possa de uma vez por todas inscrevê-la no rumo certo e seguro da ciência¹⁴⁸.

De um outro ponto de vista, entretanto, é possível ler a exposição histórica sobre a luta entre mito e razão na política como um conflito em que nunca houve um vencedor definitivo – e, mais importante: nunca haverá. Aqui está, defendemos, o cerne e a originalidade da concepção política de Cassirer, vista a partir e derivada de sua filosofia da cultura. Marca incontestável disso é a conclusão d’*O mito do Estado*, na qual o filósofo apresenta a dinâmica cultural a partir da cosmogonia babilônica, representada pela disputa entre Marduk e Tiamat: o próprio mundo é ao mesmo tempo a negação e a afirmação de Tiamat, posto que é a sua derrota e simultaneamente a utilização de suas partes para a construção do mundo¹⁴⁹. Se é fato, de um lado, que a história da teoria política apresenta ganhos quando vista diacronicamente ou mesmo quando duas situações dadas são comparadas, estes ganhos são antes oscilantes e restritos a determinados postulados e não significam algum aprimoramento da teoria como tal, um progresso efetivo como o que se verifica no caso das ciências naturais:

¹⁴⁷ Cf. esp. *Das Erkenntnisproblem* I-IV. Esse tipo histórico de exposição, entretanto, é uma das marcas características das obras de Cassirer como um todo.

¹⁴⁸ É notável o eco kantiano na citação que destacamos do texto de Cassirer, quando este alude à ausência de ordem cósmica estabelecida. Assim, tal como Kant afirma que o tatear das teorias metafísicas não poderia ser considerado uma autêntica consolidação de uma teoria científica, a exemplo do que se verifica com a lógica, não se poderia dizer, segundo Cassirer, que a ciência política pode ser efetivamente considerada como tal enquanto não encontrar esse solo firme e realizar sua própria crítica. E essa tarefa, acrescentamos, é incumbência de uma filosofia da cultura, posto que já se descartou anteriormente a possibilidade de que tal crítica se dê apenas pela via de uma crítica da razão.

¹⁴⁹ “Ele [o mundo da cultura] não poderia surgir até que a escuridão do mito fosse combatida e superada. Mas os monstros míticos não foram completamente destruídos. Eles foram usados para a criação de um novo universo, e eles ainda sobrevivem nesse universo.” (MS, p. 294)

na política, foram construídos edifícios belos, mas sem bons alicerces – por si só isso é fator determinante do estado da política como ciência. Um exemplo a esse respeito basta: o filósofo fala de um ganho na noção de humanidade com o estoicismo, noção esta mantida durante a idade média e em certa medida na Renascença e na modernidade¹⁵⁰. Mas no que tange à compreensão da autonomia e da liberdade na escolha de leis e participação (ativa e democrática) na vida político-social não se pode afirmar ganho semelhante: a concepção de mundo do medievo é tal que define o indivíduo constitucionalmente como destinado a cumprir as leis outorgadas pelo legislador divino¹⁵¹, cuja vontade cabe tão somente obedecer. Associada a isso está a necessidade que tem a razão de prestar contas à fé e à revelação¹⁵², diversamente do que se passava naquela civilização anterior que lutou sistematicamente contra o poder do mito sob a forma da tradição.

De outro lado, ainda, se admitirmos que o Estado seja concebido como uma conquista cultural, ele estaria sujeito à mesma sorte de todos os demais bens culturais: ao aparecimento de convulsões violentas e ao retorno ao caos. A tese geral aí é a de que em todos os momentos marcantes da história do pensamento político, em todas as teorias elaboradas, houve sempre um residual mítico que escapou à problematização ou que implícita ou explicitamente constituiu um ponto vital em suas respectivas teorias. É nesse sentido que Cassirer trata, p. ex., do papel do pecado capital na concepção de Estado no medievo (cap. IX), ou da Fortuna em Maquiavel (cap. XII).

Chamamos a atenção ao fato de que a crítica contundente do filósofo à “ciência” política não tem par em sua obra, o que a eleva à condição de campo privilegiado para a compreensão da efemeridade e fragilidade das conquistas culturais – no limite, a política vem a ser a mais complexa e difícil dimensão da cultura¹⁵³ na qual possa se realizar a tendência

¹⁵⁰ A rigor, não se poderia sequer falar em humanidade como conceito antes do estoicismo, como alerta o filósofo (Cf. MS, p. 101). “Eles introduziram um princípio que provou ser um ponto de virada na história do pensamento ético, político e religioso. [...]: a concepção da *igualdade fundamental dos homens*” (MS, p. 100).

¹⁵¹ Cassirer toca na incompatibilidade fundamental entre a lei platônica e a lei mosaica: a primeira é expressão do *intelectualismo* grego; a segunda, de *voluntarismo* profético. “Deus é uma pessoa – e isso significa, uma vontade. Nenhum método meramente lógico de arguição e raciocínio nos pode fazer entender essa vontade.” (MS, p. 80)

¹⁵² “A ‘autonomia’ da razão era um princípio completamente alheio ao pensamento medieval. A razão não podia ser sua própria luz; para cumprir sua função ela necessita de uma fonte mais alta de iluminação.” (MS, p. 93)

¹⁵³ Falamos aqui em “dimensão da cultura” para marcar diferença (ainda que apenas provisória e um tanto precária) em relação a uma forma simbólica, posto que é altamente questionável – e é de fato uma questão dentro dos estudos sobre o pensamento de Cassirer – se a política pode ou não ser compreendida como um forma simbólica. Donald Verene, em *The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms: Kant, Hegel and Cassirer*, 2011, chega a conjecturar um programa expositivo da política como forma simbólica que, segundo ele, partiria da filosofia do direito e da fenomenologia do espírito de Hegel, recuaria até as formas da intuição sensível segundo Kant e a partir daí apresentaria a política como “forma interna” da experiência dotada de espaço, tempo, causalidade, subjetividade e objetividade próprias. Mas o próprio autor admite que não é essa a contribuição

geral de liberdade que a define, ao ponto mesmo de colocar em xeque suas concepções anteriores sobre domínios como o da ciência e de admitir a necessidade de uma visão mais “humilde” delas. “[As obras da cultura humana] não são eternas nem invulneráveis”, diz ele na conclusão d’*O mito do Estado*, que assim prossegue.

“A nossa ciência, a nossa poesia, a nossa religião, são apenas a camada superior de um estrato muito mais velho que atinge uma grande profundidade. Devemos estar sempre preparados para convulsões violentas que podem abalar o nosso mundo cultural e a nossa ordem social nas suas fundações.” (MS, p. 293)

A admissão da necessidade de humildade¹⁵⁴ pode, em certo sentido, ser associada àquela autocrítica feita em 1935: em ambas o que se verifica é o fracasso de uma concepção filosófica (acadêmica) geral que não fora capaz de dar conta da realidade política e social concreta: filosofamos sobre tudo, menos sobre a civilização (cf. *Albert Schweitzer*, p. 328). Nesse sentido, o esforço do filósofo, de acordo com a citação que usamos para abrir esta seção, está voltado para a construção de bons alicerces para a política – de fato, saber qual sorte de “material” deve ser usado para essa tarefa. Isso significa rever seus fundamentos, dar um passo para trás¹⁵⁵ em relação ao que até então se julgava estabelecido – tal como a crença, segundo ele, partilhada pelo século XIX. Em resumo, faz-se necessário realizar a crítica da política. Uma tal crítica teria como tarefa central justamente dar conta da dinâmica das relações entre as formas simbólicas com o fim de garantir a efetivação da disposição para a liberdade.

específica de Cassirer para a discussão filosófica da política (cf. cap. 7). Möckel, por outro lado, chama a atenção para o fato de que é necessário distinguir a eventual forma simbólica política em relação à ciência política. “A política, sobretudo quando ela é interpretada como uma forma simbólica – da cultura –, constitui não meramente um objeto da filosofia (da cultura), mas também o objeto de uma ciência investigativa do dado empírico. [...] Cassirer pretende dar a entender sob ciência política o esclarecimento livre de enganos e ilusões da vida social, de suas leis e regras objetivas” (2009, p. 170). Do nosso ponto de vista, a política é também uma dimensão inextricável da existência humana – e da cultura humana, portanto – na qual se encontram em ato as formas da cultura. Ela é a organização da existência humana coletiva que tem por fim garantir a sobrevivência e a continuidade da própria humanidade. “Política é a arte de unificar e organizar as ações humanas dirigindo-as para um fim comum” (MS, p. 76), diz Cassirer em alusão a Platão. Valeria aqui a diretriz geral das funções do Estado (presente desde Platão) como promotor e garantidor de liberdade, justiça e educação. Desdobramentos desse postulado interpretativo amplo estarão nos dois capítulos seguintes.

¹⁵⁴ Essa passagem se encontra no período anterior ao da última citação de parte da conclusão d’*O mito do Estado* (Cf. p. 293). O filósofo evoca o juízo de Tucídides sobre sua obra como *κίνημα ἐς ἀελ* – justamente aquele tomado por Cassirer, na abertura da parte do livro dedicada à luta contra o mito na teoria política, como o fundador da primeira historiografia que se apartava conscientemente das narrativas míticas e as elevava, com efeito, ao patamar de problemas a serem solucionados. Cf. MS, p. 53.

¹⁵⁵ Esse recuo de que aqui falamos seria semelhante àquela proposto pelo filósofo quando de sua formulação de uma teoria da percepção, conforme tratamos no capítulo anterior. Se no caso da análise do fenômeno perceptivo tal recuo permitiu sondar o elemento expressivo fundamental *sine qua non* para o devir da intersubjetividade (LK, p. 396-7), o recuo aqui deveria permitir sondar a “lógica do mundo social” na busca pela identificação das “leis que não podem ser violadas impunemente”.

É aqui que se evidencia como o projeto político de Cassirer é inacabado – por coerência com o que ele mesmo diz sobre a falta de alicerces seguros na política, não se poderia afirmar que este é um projeto cujo êxito já tenha sido atingido¹⁵⁶. No máximo o filósofo teve condições de fornecer parâmetros gerais do que seria essa crítica. Isso é suficiente, não obstante, para mostrar que sua abordagem da política se manteve fiel aos postulados de sua filosofia da cultura. Sendo assim, uma das tarefas prementes é compreender como atua a forma simbólica do mito nessa esfera – de fato, ela parece ser fator central da ruína dos edifícios que se tentou construir. Cumprir essa tarefa equivaleria não a encontrar de uma vez por todas um solo firme, mas perceber adequadamente sua instabilidade: em outras palavras, depurar a política das expectativas de resolução definitiva das contradições inerentes ao processo de formação cultural.

Se se confirma essa nossa hipótese de leitura, temos então um problema a resolver: a afirmação contundente de que não há ordem cósmica no que concerne à política incluiria aí também aquilo que foi empreendido por Kant, este que paradoxalmente serve de inspiração para a instauração de uma crítica política? Pode-se dizer que há uma crítica indireta ao iluminismo como um todo, na medida em que as bases que ele tentou estabelecer ruíram sob a revalorização do mundo mítico no século seguinte. No entanto, o que encontramos nos textos políticos de Cassirer é uma espécie de atualização dos temas centrais que ocuparam a cena do pensamento político iluminista – especialmente de Kant¹⁵⁷. É para eles, defendemos, que o filósofo das formas simbólicas busca encontrar alicerces seguros, na mesma esteira do que empreendera em relação à transformação da crítica da razão numa crítica da cultura.

Podemos ainda dizer que o mais acabado dos produtos dessa falta de alicerces são as técnicas dos mitos políticos, noção esta que aparece como ponto-chave para a compreensão do pensamento político de Cassirer, posto que ela remete diretamente ao seu projeto das formas simbólicas e crítica da cultura. As técnicas dos mitos políticos modernos são construtos que pervertem a função libertadora do espírito e catalisam a reinstalação de todo o arcabouço do pensamento mítico no seio da cultura. Elas solapam conquistas culturais históricas porque conseguem atingir diretamente seu fundamento emotivo; é nesse sentido que

¹⁵⁶ Sobre isso, cf. Capeillères, *Cassirer Penseur Politique: The Myth of the State contre Der Mythos des 20. Jahrhunderts*, 1994.

¹⁵⁷ É comum entre comentadores de Cassirer que se leia a obra do filósofo como uma atualização dos ideais iluministas. Möckel, por exemplo, destaca como temas centrais da filosofia política de Cassirer a racionalidade, o direito inalienável e o primado da ética (temas largamente discutidos ao longo do século XVIII). A isso ele acrescenta três princípios: fundamentação do Estado no direito natural, exigência (hegeliana) de realidade e “vontade para o Estado”. Cf. *Ernst Cassirers Philosophie der Politik: Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat*, 2003 e *Hegel Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels*, 2012.

se pode dizer que eles são uma patologia simbólica coletiva¹⁵⁸. Ao dissertar sobre a conquista grega do mundo mítico, Cassirer argumenta que o pensamento racional avançou paulatinamente por territórios periféricos até poder chegar ao núcleo do mito. Assim, o mito foi vencido primeiramente na concepção de natureza por meio da descoberta de “um novo método” (MS, p. 53)¹⁵⁹, o que mais tarde permitiu que se viesse a colocar em questão seu império “sobre o mundo humano e sobre seus pensamentos e sentimentos a respeito de sua natureza e seu destino” (MS, p. 56). “A nova concepção de natureza se tornou o solo comum para uma nova concepção da vida individual e social do homem” (MS, p. 53). Da mesma forma, o retorno do mito no século XX obedeceu a um processo semelhante para poder por fim criar a “atmosfera emocional” (MS, p. 279) que viveu no período nazista.

“O primeiro ataque foi feito contra a ciência e a verdade científica. Falar de uma verdade científica ‘objetiva’ não era somente declarado ser um erro fundamental – tornou-se um crime. E esse crime não era perdoável, mas sim um pecado mortal, um pecado contra o santo espírito do Estado absoluto. O Estado onipotente não reconhece qualquer outra regra exceto a sua própria. Até mesmo “leis naturais” não podiam mais resistir ao poder do Estado. Algumas teorias físicas, firmemente estabelecidas por observações e método científico, foram declaradas perigosas e foram perseguidas com toda a fúria de uma luta política. A História foi julgada e condenada no mesmo sentido. Se consultarmos os livros didáticos de História introduzidos nas escolas alemãs desde 1933, encontramos não apenas falsificações de fatos históricos, mas uma completa devastação do método crítico que lenta e laboriosamente foi sendo construído pelo esforço de grandes historiadores do século XIX” (MS – *Origin and Meaning*, p. 205-6).¹⁶⁰

Essa, para o filósofo, foi a precondição para que o mito pudesse se reinstalar e fazer ruir “o mais firme fundamento da sociedade”, que não são “conceitos teóricos, mas ideais

¹⁵⁸ Tal como interpreta Dirk Lüddecke, 2003. Cf. p. 374 e ss.

¹⁵⁹ Com um pouco mais de detalhes, Cassirer se refere a esse processo de avanço da racionalidade sobre os domínios em poder do mito num dos manuscritos que serviram de base para a versão final de *The Myth of the State*. Diz o filósofo: “Passo a passo a ciência natural teve de encontrar seu caminho e marcar território contra a tradição mitológica. A Matemática, a física, a astronomia, a química, a história natural nos mostram de formas diferentes esse processo geral. Cada uma delas teve sua preparação e seu prelúdio míticos (*The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*, p. 204 – doravante citado como MS – *Origin and Meaning*).

¹⁶⁰ Segundo os editores do volume em que foi publicado este texto póstumo de Cassirer, os ataques à física mencionados pelo filósofo são os de Philipp Lenard contra a teoria da relatividade (Ver nota 352 à página 392). Outro exemplo são as tentativas no âmbito da biologia para comprovar através de estudos fisionômicos a superioridade dos arianos, conduzidos pelo médico (anatomista) August Hirt no campo de concentração de Natzweiler-Struthof e “legitimados” cientificamente pela *Forschungsgemeinschaft Deutsches Ahnenerbe* [Comunidade para a Investigação da Herança Ancestral Alemã]. Cassirer não faz menção a eles, até onde tenhamos conhecimento. Sobre a relação entre medicina (anatomia) e a ideologia nazista, cf. *Em nome da raça e da ciência*, documentário de 2013 sobre os experimentos conduzidos na Universidade de Estrasburgo durante a vigência do governo nazista. Vale dizer que no documentário o nazismo é descrito como “biologia aplicada”, segundo formulação atribuída a Hitler (7min14s).

práticos: ideais éticos e religiosos”. Para miná-los foi necessária uma abordagem distinta daquela do confronto direto. Foi necessário um “processo de envenenamento” (MS – *Origin and Meaning*, p. 206) meticuloso e cuidadosamente calculado, levado a cabo por uma racionalidade puramente técnica.

Os mitos políticos elevados ao nível de técnica são, por essa razão, a prova mais contundente do fracasso da política como ciência. A seguir, trataremos deles no contexto do mito do século XX – este que é uma referência oblíqua ao nazismo na medida em que alude ao livro de Rosenberg (citado no primeiro capítulo deste trabalho).

A temática do pensamento político moderno e o refluxo mítico

Antes de entrar propriamente na discussão sobre os elementos componentes das técnicas dos mitos políticos, cabem alguns esclarecimentos sobre os temas que constituem o pensamento político moderno, tal como destacados por Cassirer.

O movimento histórico da luta entre mito e razão no pensamento político moderno apresenta progressos importantes, mas também refluxos não menos impactantes. Na exposição de Cassirer, a curva ascendente desse progresso vai de Maquiavel ao Iluminismo; o refluxo acontece a partir do século XIX – o que podemos considerar como início da inesperada ruína do edifício moderno. Não é por outra razão que o filósofo vai buscar nas teorias de Carlyle, Gobineau e Hegel as bases do mito do século XX¹⁶¹.

Dentre as principais contribuições do pensamento político moderno Cassirer destaca a fundação de uma teoria política autônoma, com Maquiavel, a fundação das teorias do Direito natural e a teoria do contrato social. Esquemáticamente, podemos dizer que o filósofo procura enfatizar o nascimento da teoria política moderna, com sua completa desvinculação em relação à metafísica e à religião – o que corresponde a buscar para a política a compreensão de uma lógica autônoma. Daí que Cassirer coloque Maquiavel ao lado de Galileu, dizendo

¹⁶¹ Dado interessante é que das três fontes de preparação para os mitos políticos modernos apenas uma é alemã. Arthur de Gobineau é francês e Thomas Carlyle, escocês. Para além da mera disputa de teor nacionalista, o que isso evidencia, talvez sem ter tido o intuito, é que os elementos que serviram de base para a efetivação do totalitarismo foram gestados em solo europeu, não somente em solo alemão. Isso nos coloca numa perspectiva clara de compreensão do fenômeno do totalitarismo como efeito de uma configuração cultural interdependente entre países que viriam a ser centrais na eclosão das Guerras Mundiais. A evidência da interdependência é reforçada quando se leva em conta que entre as inspirações de Carlyle estão principalmente Goethe e Fichte, bem como quando se ressalta a influência de Maquiavel sobre Hegel.

que, tal como este fundou com sua dinâmica as bases da ciência natural moderna (MS, p. 132), aquele foi o responsável por fundar a ciência da estática e dinâmica políticas (MS, p. 138). Essa autonomia, que o filósofo também qualifica de completo isolamento da política até mesmo de suas relações com a ética, é o passo necessário para que se possa pensar a política em termos puramente técnicos, que de fato é o que o filósofo mira no plano de sua exposição sobre o autor d'*O Príncipe*¹⁶² (e desta sua obra como um todo). Questões contextuais da Renascença são também lembradas pelo filósofo, que apenas *en passant* menciona o surgimento dos Estados nacionais e seculares para contrastar com a forma política do medievo¹⁶³.

No que tange ao pensamento político do século XVII o filósofo destaca as teorias fundadas no direito natural e as teorias do Estado-contrato, que segundo ele derivam de um “renascimento do estoicismo”. São ideias de matizes estoicos que forneceram as bases de apoio para a razão recém-emancipada da tutela teológica e que preencheram as lacunas deixadas pela perda da unidade que regia durante o medievo. Vale dizer que Cassirer atribui ao estoicismo a inauguração de um novo caminho na “concepção geral do homem e de seu lugar no universo”, qual seja:

“Eles introduziram um princípio que provou ser um ponto de virada na história do pensamento ético, político e religioso. Ao ideal platônico e aristotélico de justiça foi adicionada uma concepção inteiramente nova: a concepção da *igualdade fundamental dos homens*.” (MS, p. 100)

O racionalismo moderno herda a “autarquia” da noção estoica de razão e está por trás de toda a inspiração para as tentativas que foram empreendidas de “encontrar uma ‘matemática da política’” (MS, p. 165) de Bodin a Hobbes e Grotius, de Espinosa a Leibniz e Wolff.¹⁶⁴ Essa influência não se restringe meramente a um plano teórico e se torna uma das “molas-mestre da ação política” (MS, p. 168), dada a influência que exerce sobre a Declaração de independência dos Estados Unidos e a Declaração dos direitos do homem e do cidadão francesa (MS, p. 167).

¹⁶² Como dedicaremos uma seção a seguir a esse assunto, não nos aprofundaremos aqui.

¹⁶³ As menções sobre o contexto político e social da Renascença n'*O mito do Estado* estão espalhadas ao longo de vários capítulos. Uma exposição mais exaustiva desse contexto de mudanças sociais e políticas é encontrada na introdução de *Freiheit und Form*. Abordaremos elementos dessa exposição no capítulo seguinte.

¹⁶⁴ Cassirer é ciente das diferenças entre os sistemas políticos propostos por cada um desses pensadores, mas procura mostrar como em cada um deles é possível reconhecer essa influência de uma atitude metodológica comum (MS, p. 172).

No estágio final dessa curva ascendente está o pensamento iluminista, que segundo Cassirer, tinha menos interesse em criar novas teorias do que em aplicar as já existentes.

“O século XVII tinha sido um século metafísico e criado uma metafísica da natureza e uma metafísica da moral. O período do Esclarecimento tinha perdido seu interesse nessas especulações metafísicas. Toda a sua energia estava concentrada sobre outro ponto, não tanto uma energia de pensamento quanto de ação.” (MS, p. 176)¹⁶⁵

De acordo com o filósofo, este é o espírito que anima os enciclopedistas, os partidários da independência dos EUA e até mesmo os alemães (expectadores das duas revoluções). Esse espírito de tornar concreto aquilo que postulavam as doutrinas do direito natural foi o motor da independência estadunidense e da revolução francesa¹⁶⁶. É ele também que entusiasma o filósofo de Königsberg, entre outros expectadores desses acontecimentos¹⁶⁷. Com efeito, essa é a razão que leva Cassirer a afirmar que não se pode separar a vida política e o trabalho teórico iluministas, como atesta a formulação kantiana do primado da razão prática. “Talvez nunca tenha existido uma harmonia mais completa entre teoria e prática”, diz ele,

“do que no século XVIII. Todos os pensamentos eram transformados imediatamente em ações; todas as ações eram subordinadas a princípios gerais e julgadas de acordo com padrões teóricos. Foi essa feição que deu à cultura do século XVIII sua força e sua unidade interna.” (MS, p. 178)

Nesse sentido, os iluministas acreditariam que suas conquistas morais (como a declaração de direitos do homem e do cidadão) não estariam sujeitas a retrocessos abruptos, posto que essas conquistas práticas estariam intimamente ligadas ao progresso da razão teórica e esta não está sujeita a involuções¹⁶⁸. Não obstante, esse caráter simbólico inesquecível que teria a Revolução Francesa na história do progresso moral da humanidade, tal como vaticinado por

¹⁶⁵ Vale mencionar que essa tese sobre a relação entre os séculos XVII e XVIII já aparece em 1932, n’*A filosofia do Iluminismo* (cf. PA, esp. introdução).

¹⁶⁶ A ideia de levar as doutrinas do direito natural à sua realização factual é remetida textualmente a Condorcet, constante justamente de seu livro sobre a influência da revolução estadunidense sobre a Europa. Cf. MS, p. 178.

¹⁶⁷ Aqui Cassirer cita a famosa passagem de Kant sobre seu entusiasmo com a revolução francesa por ver nela um indício de uma disposição do gênero humano “para algo melhor” (ver *Der Streit der Fakultäten*, apud. MS p. 177), tal como já mencionamos no primeiro capítulo. Além disso, convém lembrar-se do juízo de Goethe sobre a Canhonada de Valmy, que também mencionamos no primeiro capítulo deste trabalho.

¹⁶⁸ Lê-se: “Eles [pensadores do século XVIII] nunca admitiram uma distinção nítida entre razão teórica e prática” (MS, p. 178). Vale dizer que essa tese remonta ao neokantismo marburguiano. Encontramos indícios disso já em *Freiheit und Form* – “A autonomia da vontade e a autonomia do pensamento condicionam-se mutuamente” (p. 166). Ela aparece também n’*A filosofia do Esclarecimento* (ver caps. I, II e VI) e é pressuposta n’*O mito do Estado*, na medida em que as primeiras tentativas na modernidade de compreender a especificidade da “lógica” da moral e da política se dão a partir de parâmetros da razão matemática.

Kant, não se confirmou. Aqui está o ponto de inflexão que mudaria os rumos da já traçada história do desenvolvimento do pensamento político moderno.

O refluxo dos avanços até então acumulados se dá com grande influência advinda das Guerras Napoleônicas, por um lado, e da valorização da história e do mito, por outro. As primeiras têm sua influência negativa concreta restrita à Alemanha e aos países que caíram sob o jugo de Napoleão, mas têm também influência simbólica, principalmente sobre aqueles que depositavam esperanças e se entusiasmaram com a Revolução (assim como a própria Revolução teve seu valor simbólico). A segunda, causa “mais profunda” ainda que não seja ligada diretamente à política (MS, p. 179), é apontada como aquilo que abriu caminho à reabilitação do mito nos sistemas políticos (MS, p. 182)¹⁶⁹, posto que através dessa revalorização da história (e do mito a ela associado) devém a crítica romântica ao direito natural, assim como a legitimação de tendências nacionalistas.

Entretanto, mesmo que se possa atribuir ao Romantismo a ruptura com o percurso das questões políticas em desenvolvimento ao longo da modernidade, e ainda que se possa tomar isso como um momento de involução no trato dessas questões, Cassirer é taxativo ao afirmar que não se pode atribuir a esse movimento a concepção de Estado totalitário. Com efeito, o filósofo menciona a falta de uma “teoria clara e coerente” politicamente e de sua inconsistência em questões práticas (MS, p. 179)¹⁷⁰. Destarte, de modo semelhante ao que já havia feito na discussão das ideias de 1914¹⁷¹, ele interpreta a tradição idealista romântica com o fim de mostrar que seus verdadeiros ideais não são base para a fundação de um Estado

¹⁶⁹ Cassirer faz questão de dizer que o interesse pela história já existia no Iluminismo, este que fora responsável por “introduzir um novo método científico no estudo da história” (MS, p. 180), em menção textual a Hume, Gibbon, Robertson, Montesquieu e Voltaire, e com base nisso estabelece uma distinção entre o valor da história no Iluminismo e no Romantismo: os primeiros, preocupados com a vida social e política, viam na história “um guia de ação, uma bússola que poderia conduzi-los a um futuro estado melhor da sociedade humana” (MS, p. 181); já os românticos, que habitavam antes o “mundo do espírito” do que o dos “duros fatos políticos” (MS, p. 179), valorizavam o passado pelo passado, que assim era alçado à condição de instância ideal legitimadora (MS, p. 180). No caso da revalorização do mito encontramos o mesmo contraste em relação ao Iluminismo: este o tomava um conjunto de superstições, ao passo que no romantismo, a reboque da revalorização da história, ele é alçado ao patamar de mola-mestre da cultura humana (MS, p. 182).

¹⁷⁰ O exemplo dado por Cassirer é de Friedrich Schlegel, que advogou pelo republicanismo e mais tarde se converteu ao monarquismo. Essa falta de consistência na prática política pode ter sido um dos fatores que levaram alguns românticos a abandonar tão prontamente seu ideal de “poetizar” o mundo quando das Guerras Napoleônicas em prol de atitudes “mais realistas” e a “sacrificar seus ideais anteriores à causa nacional” (MS, p. 185), como é o caso de Heinrich von Kleist e August von Schlegel.

¹⁷¹ Falaremos a respeito desse debate, que é o plano de fundo de *Freiheit und Form*, no capítulo sobre a liberdade.

de força. Sua intenção aqui é elucidar o verdadeiro propósito romântico em contraste com sua deturpação posterior. Nesse sentido, ele dá destaque ao caráter universalista pressuposto no nacionalismo romântico de Herder e Goethe:

“Os românticos nunca poderiam sacrificar as formas particulares e específicas da vida cultural, poesia, arte, religião e história ao Estado ‘totalitário’. Eles tinham um respeito profundo por todas as inumeráveis, sutis diferenças que caracterizam a vida de indivíduos e nações. Sentir e apreciar essas diferenças, simpatizar com todas as formas da vida nacional era para eles o escopo real e o maior charme do conhecimento histórico. O nacionalismo dos românticos não era, portanto, mero particularismo. Era bem o contrário. Era não somente compatível com o universalismo real, mas o pressupunha. Para Herder toda nação era apenas uma voz individual numa harmonia universal e todo-abrangente. Em sua coleção de canções nacionais encontramos canções de todos os povos, alemães, eslavos, celtas, escandinavos, lituanos e turcos. E os poetas e filósofos românticos eram herdeiros de Herder e Goethe. Goethe foi o primeiro a usar o termo *Literatura Universal* (*Weltliteratur*), que se tornou a grande paixão de todos os escritores românticos.” (MS, p. 183-4)

O mesmo valeria também para o ideal de religião, que no projeto de Schleiermacher¹⁷², segundo Cassirer, “o maior dos teólogos românticos”, pretendia dar conta de todos os credos e ritos, já que religião é amor pelo Infinito. E lutavam, como seria o caso de Novalis, também por uma Europa unificada semelhante àquela dos tempos medievais (MS, p. 184)¹⁷³.

Há uma série de elementos nessa interpretação que merecem atenção. De maneira geral, evidenciam-se as influências do romantismo nos ideais de cultura do próprio Cassirer: a apreciação da polifonia da natureza humana; a ideia de um universalismo que faz contraponto com o nacionalismo¹⁷⁴; a ideia de uma harmonia composta de elementos conflitantes. Não seria demais dizer que nessa curta citação estão os elementos centrais do programa da antropologia filosófica do autor das formas simbólicas. Nesse sentido, ele mesmo é um herdeiro de Herder, Goethe e Schleiermacher. Mas queremos chamar a atenção a um outro ponto de especial importância para este trabalho: há na passagem acima a compreensão do totalitarismo como supressão da diversidade cultural e submissão (ou supressão) da autolegalidade de cada forma simbólica ao controle do Estado. E é isso o que ocorre com a deturpação dos ideais românticos para a criação do mito do século XX: o nacionalismo que mantinha admiração para com o diverso e buscava conservar essa diversidade se converte em

¹⁷² Menção ao livro *Reden über die Religion*.

¹⁷³ Menção ao livro *Die Christenheit oder Europa*.

¹⁷⁴ Trataremos disso no capítulo sobre cosmopolitismo.

tendência imperialista de conquista e de imposição do caráter germânico – a substituição da poesia pela eloquência¹⁷⁵.

O mito do século XX é a inversão de polaridade dos ideais culturais engendrados, nutridos e defendidos pelos séculos anteriores no pensamento alemão. Ao descrever as mudanças ocorridas desde a chegada do NSDAP ao poder, Cassirer diz que:

“A Alemanha renunciou a todos aqueles ideais que foram os poderes formadores de sua cultura. O que havia sido mantido na mais alta estima foi escarnecido e desprezado; o que fora abominado era admirado e glorificado. A religião foi convertida em paganismo. A ciência e a verdade objetiva foram declaradas inválidas e impotentes. Os ideais éticos da época clássica da literatura germânica – os ideais de Lessing e Herder, de Goethe e Wilhelm von Humboldt – foram desprezados e ridicularizados. A ideia do Estado legal, tal como ela havia sido estabelecida nas obras de Kant e Fichte foi declarada nula e vazia. Os especialistas na nova “lei germânica” deram uma nova definição de lei. Eles nos disseram que não há outra lei exceto ‘a vontade do líder’. Em poucos anos tudo parecia ter mudado sua face. O que aconteceu aqui pode ser descrito pelas palavras das bruxas no Macbeth de Shakespeare: ‘Fair is foul and foul is fair’. Foi um verdadeiro sabá de bruxas – um reavivamento das concepções mais cruéis e um escape das paixões mais violentas, uma orgia de ódio e fúria.” (MS – *Origin and Meaning*, p. 193)

Como se pode notar no trecho acima, o filósofo pontua cada um dos elementos centrais em que ocorre o que designamos aqui como refluxo das conquistas culturais por conta da reentrada em cena do pensamento mítico. A menção à fala das bruxas na obra de Shakespeare é especialmente clara na caracterização da inversão de polaridade: o justo é mau, o mau é justo.

Passemos então à consideração dos componentes do mito do século XX. Não faremos uma exposição diacrônica do devir dos fatores que culminam nele¹⁷⁶, mas sim uma divisão por temas que procura privilegiar aquilo que Cassirer identificou como preparatório para o mito do século XX. Estes temas são o nacionalismo, o racismo e o fatalismo, que se contrapõem aos ideais cosmopolitas, jusnaturalistas e de liberdade. A esses temas acrescentaremos o mito do herói, que foi decisivo na consecução dos objetivos totalitários no contexto do caso nazista, e a questão da técnica, posto que há uma crítica muito particular do filósofo a essa forma simbólica e ela é parte nominal integrante da noção capital à qual este capítulo se dedica.

¹⁷⁵ Como sugeriu August von Schlegel. Cf. MS, p. 185. Em seguida falaremos também sobre a influência da recepção de Maquiavel por Hegel e Fichte na transformação dos ideais românticos.

¹⁷⁶ Sobre isso, ver Peter Müller, 2003, esp. parte III.

O mito da raça: nacionalismo e racismo

Cassirer não enfatiza o nacionalismo como um elemento preponderante da experiência totalitária do século XX enquanto tal. A menção mais clara a como o nacionalismo está na raiz dos problemas políticos e culturais do século XX se encontra em *Philosophy and Politics*, numa referência sobre como Schweitzer o identificou como um dos fatores da crise do século, ao lado da emergência do pensamento coletivo (cf. p. 231). Há ainda menções ocasionais ao nacionalismo nos textos de Hegel¹⁷⁷ e de alguns pensadores do Romantismo. Todavia, em vez de se aprofundar nas questões ligadas ao nacionalismo, Cassirer dá destaque às questões ligadas à raça. Com efeito, nos capítulos de “preparação” do mito do século XX encontramos um deles dedicado ao mito do herói, um ao mito da raça e um à teoria política de Hegel¹⁷⁸, mas nenhum em separado acerca do elemento nacionalista. O filósofo inclusive alerta para o erro contido em confundir ou associar inadvertidamente nacionalismo e racismo, que segundo ele são distintos em origem, finalidade e tendência (MS, p. 235)¹⁷⁹. Exemplo suficiente da distinção entre raça e nação é o caso francês tratado por Boulainvilliers, que a esse respeito influencia diretamente Gobineau (que “aplicou este ponto de vista para o todo da história humana” – MS, p. 235): a França seria composta de dois povos – os conquistadores e os conquistados, donde se segue que ela não é um todo homogêneo, mas sim uma espécie de híbrido que não deveria ser valorizada pelas verdadeiras raças superiores, posto que na verdade ela não é mais do que o produto de “misturas de sangue, a coisa mais perigosa nesse mundo” (MS, p. 235).

Em que se pese essa advertência sobre a distinção entre racismo e nacionalismo, no que concerne especificamente à análise da experiência nazista parece, contudo, ser impossível fazer tal distinção¹⁸⁰. De nosso ponto de vista, um dos expedientes técnico-míticos do nazismo foi justamente tornar indiscernível essa diferença entre nação e raça: a um só tempo

¹⁷⁷ Cf. MS, p. 249.

¹⁷⁸ Que em certo sentido, podemos chamar de “o mito do Estado”, para acompanhar os mitos do herói e da raça. Nossa conjectura a esse respeito é a de que o próprio título do livro nos remete à filosofia política de Hegel, este que tem um papel central no contexto da obra – é uma formulação de Hegel que Cassirer toma como o “mais claro e brutal programa de fascismo jamais proposto”.

¹⁷⁹ Vale destacar ainda que sobre a distinção entre nacionalismo e racismo Cassirer se remete ao texto de Hannah Arendt, *Race-Thinking Before Racism*. Esta é, salvo engano, a única referência de Cassirer à obra de Arendt.

¹⁸⁰ Condicionamos isso à experiência nazista porque em outras que poderiam ser designadas como totalitárias à mesma época – os fascismos italiano, espanhol e português e o regime bolchevique – o elemento racial não é tão forte quanto o nacionalista e ambos parecem mais claramente distinguíveis. Outros regimes fortemente nacionalistas, como o norte-americano, possuem também muito menos identificação racial (ainda que o racismo esteja presente indelevelmente na constituição dessa sociedade) do que o ocorrido na Alemanha.

lutava-se em prol da superioridade alemã e ariana, sem que se visse qualquer fronteira precisa entre as duas dimensões – de fato, tal como se deveria esperar considerando a indistinção característica da forma mítica de pensamento, como abordamos no capítulo anterior deste trabalho. Alguns dos termos usados pelos nazistas são bons indicativos de como essa relação é necessariamente turva: o termo *estrangeiro* (*Fremde*) vem de um léxico notadamente político, não racial ou étnico. No entanto, como já dissemos aqui, no primeiro capítulo, ele foi usado para se referir a todos os não-alemães em termos raciais mesmo antes da vigência do governo do NSDAP. É com o termo *Fremde* que Bauch e Spann nomeiam Cohen e Cassirer – ambos juridicamente alemães, mas racialmente judeus. O mesmo se dá com a própria noção de *povo* (*Volk*), que carrega a indistinção de sua origem primitiva *quasi* totêmica (como no uso do termo *Volksgemeinschaft*) e da concepção estritamente nacional (como parece mesmo ser o caso do uso feito por Gobineau, segundo interpretação de Cassirer)¹⁸¹.

Ademais, devemos ter em mente que um projeto de Estado (totalitário) não poderia prescindir de elementos nacionalistas. No caso alemão, estes vêm, como expusemos na seção anterior, do pensamento romântico – mais especificamente de sua perversão em tendências imperialistas. A forma mais acabada desse nacionalismo, todavia, virá das bases metafísicas do pensamento político de Hegel (sobre o qual falaremos posteriormente).

Há, contudo, uma explicação possível para que o filósofo não enfatize questões ligadas ao nacionalismo. Segundo Andreas Jürgens¹⁸², que em seu livro explora detalhadamente os manuscritos póstumos d'*O mito do Estado*, é possível perceber que a argumentação de Cassirer também busca marcar posição em relação a uma ideia à época propagada que tentava explicar o fenômeno nazista a partir da ideia de uma “alma nacional”, de um caráter nacional imutável. Segundo essa ideia, que Jürgens faz questão de dizer que era propagada inclusive em meio aos “aliados”¹⁸³, não teria acontecido uma repentina mudança na cultura alemã; ela teria sempre sido uma cultura imperialista, ambiciosa e de bárbaros. A mudança seria apenas uma máscara que caiu.

“Nós estamos falando e pensando como se houvesse certas ‘almas nacionais’ – a alma alemã, a francesa, a inglesa – e como se todas elas fossem coisas fixas com qualidades invariáveis. Tal assunção não responde a questão; ela coloca a questão. É

¹⁸¹ Manipulações linguísticas são também um dos expedientes das técnicas dos mitos políticos. Falaremos disso numa seção a seguir.

¹⁸² Op, cit. p. 120-4.

¹⁸³ Para Jürgens, Cassirer se coloca não apenas contra o totalitarismo alemão, “mas sim também contra um discurso acusador aliado que, quando se segue a argumentação implícita de Cassirer, aponta para a mesma visão política de mundo explosiva, como nas interpretações fatalistas de Spengler ou também de Heidegger para a constituição histórica e liberta do homem” (p. 123-4).

precisamente esse princípio que é o ‘*πρῶτον ψεῦδος*’, o erro básico dos nossos mitos políticos modernos. Uma vez que adotemos esse erro básico não podemos escapar de todas as suas consequências. Por uma explicação dessas nós apenas nos comprometemos, nós jogamos inconscientemente no campo do adversário. Uma cultura não é uma coisa pronta com um caráter imutável. Nem um poder oculto que sempre opera da mesma forma. Ela é construída por atos individuais; atos de pensamento, de inspiração religiosa, de imaginação criativa. Reduzir tudo isso a uma simples fórmula e tratar essa fórmula como se ela fosse uma coisa metafísica envolta de forças misteriosas é uma falácia. Se somos indulgentes em tais especulações, não pensamos mais em termos psicológicos ou históricos, mas em termos míticos.” (MS – *Origin and Meaning*, p. 194)

De acordo com Jürgens, aqui Cassirer se contrapõe à ideia de um caráter nacional defendida por autores como Oswald Spengler¹⁸⁴, Rudolf Oldens¹⁸⁵ e Otto Klineberg¹⁸⁶, o que significa combater a estigmatização da Alemanha por meio de um artifício que, no vocabulário cassireriano, pode ser descrito como a substancialização da cultura. Para o filósofo, em vez de resolver a questão, a substancialização da cultura alemã proposta como explicação para o totalitarismo a evita, na medida em que apenas “introduz um novo termo” (MS – *Origin and Meaning*, p. 195). Daí também sua afirmação de que “não existe algo como um espírito alemão; existe apenas espírito ou não-espírito [*Geist oder Ungeist*]”¹⁸⁷

No que tange especificamente ao problema da raça, o que Cassirer procura mostrar é que “foi a teoria totalitária da raça que apontou o caminho para as concepções ulteriores de Estado totalitário” (MS, p. 228). Isso porque Gobineau constrói uma teoria que, apesar das evidentes falácias sobre as quais se ergue¹⁸⁸, ainda assim é bastante eficaz em relação aos seus propósitos, que eram o de afirmar a superioridade da raça branca sobre todas as demais raças, atribuindo a ela e somente a ela tudo o que houvesse de criação cultural ao longo de toda a história, e o de destruir todos os outros valores além da raça (MS, p. 229).

No contexto da argumentação de Cassirer o que mais importa é que a teoria de Gobineau solapa as conquistas do cristianismo e do direito natural, bem como de tudo o mais

¹⁸⁴ Spengler é nominalmente citado por sua noção de tato fisionômico (*physiognomic tact*, MS – *Origin and Meaning*, p. 195), esta que permitiria apreender a especificidade das “almas nacionais” “instintivamente”. Falaremos mais sobre Spengler posteriormente.

¹⁸⁵ A obra de Oldens em questão é *Is Germany a Hopeless Case?*, de 1940.

¹⁸⁶ Klineberg lançou em 1944 um livro de título *A Science of National Character*.

¹⁸⁷ Afirmação atribuída a Cassirer por Toni Cassirer em *Mein Leben mit Ernst Cassirer*, p. 329.

¹⁸⁸ Cf. p. 223 e ss. Ver também as críticas já dos leitores contemporâneos de Gobineau, sejam eles críticos ou seguidores, nas mesmas páginas acima indicadas.

que tivesse sido empreendido em favor de uma concepção verdadeiramente universal do gênero humano. Esse é mais um elemento daquilo que acima chamamos de refluxo mítico das conquistas culturais com valor universal. Textualmente, Cassirer aponta como Gobineau se contrapõe diretamente às ideias humanitárias e igualitárias do século XVIII – à noção de liberdade como autonomia e à possibilidade de valores éticos universais de Kant em especial¹⁸⁹. “Procurar por modelos e valores éticos universais é absurdo”, diz Cassirer em menção ao autor do *Essai sur l'inégalité des races humaines*. “Para Gobineau, universalidade significava vulgaridade. Como aristocrata nato ele podia sentir seu valor somente distinguindo a si mesmo dos plebeus e do vulgo” (MS, p. 232). Disso se segue que a determinação dos padrões morais passa a depender exclusivamente da raça:

“Os membros da raça ariana sabiam muito bem que um homem não é honroso em virtude de qualidades individuais, mas por herança de sua raça. [...] Um homem é grande, nobre, virtuoso não por suas ações, mas por seu sangue. A única prova que nosso trabalho pessoal tem de enfrentar é a prova de nossos ancestrais. É sua certidão de nascimento que dá a um homem a certeza de seu valor moral.” (MS, p. 232-3)

Trata-se de uma concepção que deriva a moral da ontologia: “não o que um homem *faz*, mas o que ele *é*, que lhe dá valor moral” (MS, p. 234). Assim, as demais raças são descritas como diametralmente opostas às qualidades características dos arianos¹⁹⁰. Por conseguinte, a mistura de raças deve ser evitada a todo custo¹⁹¹. A fundação ontológica da moral é de tal ordem que por si só desobriga o nobre de qualquer sentimento “humanitário” para com os indivíduos de outras raças¹⁹².

¹⁸⁹ Cassirer traz à baila a famosa passagem da *Grundlegung zur Metaphysik der Sitten* sobre a diferença entre preço e dignidade. Em seguida ele cita a fórmula do imperativo categórico apenas para dizer que do ponto de vista de Gobineau o imperativo não seria mais do que uma “contradição em termos”: “como pode existir uma lei universal se não existe o homem universal? Uma máxima que clama ser válida para todos os casos é válida para nenhum caso; uma regra que se aplica a qualquer um não se aplica a ninguém. Ela é uma mera fórmula abstrata que não tem qualquer equivalente no mundo humano e histórico” (MS, p. 232).

¹⁹⁰ Nesse sentido a arte, que para Gobineau não está entre os “dons particulares da raça ariana” (MS, p. 238), passa a ter valor negativo – uma sereia que pretende seduzir e desviar o ariano de sua tendência intelectual.

¹⁹¹ Essa é uma das razões que levam Gobineau a se opor ao nacionalismo, já que toda nação é fruto de misturas de sangue e destarte fadada à ruína – como foram os casos da Grécia e de Roma, citados por Gobineau (MS, p. 236-7).

¹⁹² Cassirer destaca aqui a distinção entre a benevolência pessoal de Gobineau e a consequência lógica de sua tese, que não lhe permitiria abrir espaço para compaixão com pobres e outras raças – que de fato ele rebaixa ao nível de “ilusões sentimentais” (MS, p. 240).

A exposição sobre o desenrolar das teorias de Gobineau, por Cassirer, continua, mas para aspectos que não nos são relevantes para os propósitos deste texto. Em lugar de segui-las, portanto, cabe chamar a atenção para aquilo que *não encontramos* nesta que é a exposição mais bem-acabada de Cassirer sobre o papel da raça para o desenvolvimento do totalitarismo: a relação umbilical entre racismo e formas míticas de pensamento. Cabe dizer que a relação entre raça e mito não é devidamente explicitada, embora possa ser reconhecida por alguém ciente da importância dessa forma de pensamento para a análise da questão política presente. Não vemos, por exemplo, uma relação entre a noção de raça, que é uma determinação coletiva, e os estágios iniciais do desenvolvimento do sentimento-de-si, em que a percepção-de-si ainda está vinculada radicalmente a uma determinada coletividade – um totem, por exemplo. É certo que há menções sobre como a raça ariana necessita das demais raças para sua própria autodeterminação. “As raças superiores só podem saber o que são e o que valem”, diz Cassirer, “por comparação com aquelas outras raças que estão servilmente submetidas aos seus pés. Sua autoconfiança não pode ser completa sem esse elemento de desprezo e repulsa; um implica e demanda o outro” (MS, p. 232). Mas mesmo essa declaração não é remetida às especificidades do pensamento mítico e à fenomenologia da percepção – os polos interdependentes do *eu* e do *tu*, que aqui seriam tomados não a partir do indivíduo, mas sim da raça¹⁹³; seria um *nós* contra um *eles*, mas que tenderia, no limite, à hegemonia do *nós* (arianos, no caso) pela desqualificação do *eles* como uma espécie inferior e em última análise desumanizada (não apenas quantitativamente inferior, mas mesmo qualitativamente distinta). O *eles* não seria mais um “*alter-ego* coletivo” em que o *nós* se reconheceria, mas um completo *outro* que é quase como um *algo-outro* (*aliud*), já que desumanizado. Com efeito, o trecho em que Gobineau compara as raças negras a “bestas de presa” e a “macacos” (MS, p. 233) seria suficiente para estabelecer essa relação, que teria seu ponto alto na exclusão “sistemática” da compaixão e do sentimento de humanidade.

Nessa mesma esteira, o nacionalismo, fruto da perversão dos ideais de humanidade do romantismo, poderia ser descrito como uma alteração perceptiva semelhante, na medida em que um povo se identificaria por oposição a outro, com efeitos de ódio, como afirma Cassirer justamente em passagem sobre a mudança de postura do romantismo, e intolerância, característica inextricável da forma simbólica mítica, como vimos no capítulo anterior. De fato, isso nos parece fundamental para a compreensão do modo como o nazismo elevou o

¹⁹³ Parece-nos que esse seja um elemento coerente com o juízo de Schweitzer (que, como já tratamos no primeiro capítulo, tem influência decisiva sobre Cassirer) sobre a ascensão do “pensamento coletivo” como um dos sintomas da crise do início do século XX (cf. *Albert Schweitzer*, p. 322).

povo alemão (ou seja, uma determinação coletiva) ao patamar de raça superior concomitantemente ao rebaixamento de outros povos, em especial os judeus, a uma condição sub-humana. E de fato necessitou fazê-lo para sua própria autodeterminação, como vimos. Aqui o sentido mais forte de uma comunidade popular (*Volksgemeinschaft*) e de um bode expiatório aparecem. Trata-se evidentemente de um mecanismo como o de figura-fundo da psicologia da *Gestalt*. Os contornos dos arianos ficam mais nítidos à medida que os bodes expiatórios são determinados. E um efeito patente disso é que a contraposição desses dois polos não pode ser desfeita sem colocar em xeque todo o edifício que se construiu sobre ela. Por isso ela demanda que se reconsidere os atos perceptivos desde seu fundamento.

O mito do destino: fatalismo, quietismo e pessimismo

Outro aspecto adjacente à teoria de Gobineau é sua visão fatalista de história¹⁹⁴, que se apresenta como a inevitável mistura de raças e o consequente declínio cultural. Entretanto, isso que é apenas um postulado na teoria de Gobineau se torna o objeto central de reflexão para Oswald Spengler em seu *Der Untergang des Abendlandes (O declínio do ocidente)*¹⁹⁵. É por esta razão que Cassirer designa Spengler não como um historiador, mas como um astrólogo da história; seu livro é “a obra de um adivinho que descobria suas sombrias visões apocalípticas” (MS, p. 286)¹⁹⁶.

O livro de Spengler foi publicado em dois volumes em 1918 e 1922, no contexto das tensões políticas que levam do fim da Primeira Guerra à fundação da República de Weimar,

¹⁹⁴ “A história segue uma lei definida e inexorável. Não podemos esperar mudar o curso dos eventos; tudo o que podemos fazer é compreender e aceitar isso. [...] O destino da raça humana está predeterminado desde o início. Nenhum esforço humano pode alterá-lo. O homem não pode mudar seu destino” (MS, p. 221).

¹⁹⁵ Há textos muito semelhantes de Cassirer sobre Spengler publicados sob títulos diferentes. Além de estar num capítulo d’*O mito do Estado*, os referidos trechos se encontram em *Philosophy and Politics*, em *The Technique of our Political Myths* e em *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century*. Este último texto contém algumas passagens inéditas a respeito dos efeitos do pensamento de Spengler (cf. p. 195 e 216). Em *Philosophy and Politics* e em *The Myth of the State. Its Origin and its Meaning* encontramos também uma instrutiva comparação entre os sistemas de Hegel e Spengler (cf. p. 220). Além destes textos, Spengler aparece em outros textos de Cassirer, tais como *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, de 1939, e *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*, publicado postumamente.

¹⁹⁶ Há pouco material secundário sobre a relação entre Cassirer e Spengler, em que se pese a importância deste para a compreensão das filosofias da cultura e da história do primeiro. Temos notícia apenas de artigos publicados por Dina Gusejnova – *Ernst Cassirer and Oswald Spengler: two Philosophies of Culture in the Light of a Political Polemic*, 2006, e *Concepts of Culture and Technology in Germany, 1916-1933: Ernst Cassirer and Oswald Spengler*, 2008. A seção dedicada por Jürgens à relação entre Cassirer e Spengler em seu *Humanismus und Kulturkritik* é também bastante elucidativa.

com a pretensão de descrever a morfologia da história do mundo (PSF IV, p. 105) e assim poder prever acontecimentos históricos tal como se pode prever um eclipse. Contudo, essa ideia de predição não é nada além do motivo mítico do destino, que está presente em todos os grandes sistemas míticos¹⁹⁷ e vigora em sociedades primitivas, nas quais é central a figura do *homo divinans*, o adivinho de eventos futuros¹⁹⁸.

A crítica de Cassirer a Spengler remonta à década de 1920, mais especificamente aos manuscritos do que seria o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*, dedicado justamente a contrapor este projeto a outras direções contemporâneas da filosofia¹⁹⁹. Nos trechos em que Cassirer se refere a Spengler, no contexto maior de uma discussão sobre o problema do símbolo²⁰⁰, a ideia de tato fisionômico de Spengler (que mencionamos brevemente logo acima) é relacionada à hipóstase da cultura e àquilo que no léxico de Cassirer é entendido como função expressiva (*Ausdrucksfunktion*, tal como tratado no capítulo anterior)²⁰¹. Já em *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura*, de 1939, Cassirer enquadra Spengler como o exemplo de uma entre três vertentes do determinismo histórico, lado a lado com Comte e Hegel²⁰². O fatalismo de Spengler é apresentado ao mesmo tempo como uma tentativa de superação da estreiteza da visão fisicalista comteana e sua noção de “*fatalité modifiable*”:

“Ele [Spengler] vê na cultura não o produto de determinados fatores físicos, mas sim a expressão de uma determinada mentalidade [*Seelentum*] que não pode ser deduzida, explicada de modo causal, mas sim que deve ser aceita como uma condição [*Gegebenheit*] original”. (*Begründung der Kulturphilosophie*, p. 151)

Para Spengler, a história não é objeto de ciência, mas de poematização. Sua descrição das culturas ao longo da história as faria, cada uma, um todo incomparável e incompreensível por qualquer outra, posto que elas seriam a expressão dessa mentalidade, que é exatamente donde

¹⁹⁷ Vale aqui lembrar novamente o que disse Schelling sobre como os mitos de uma determinada sociedade já descrevem seu ocaso.

¹⁹⁸ “A imagem da história do mundo se forma somente para aquele que aprendera a apreender sua ‘lógica’ imanente, que reconhece o típico na feição mutante das culturas individuais, o necessário na abundância imprevisível do acaso.” PSF IV, p. 106.

¹⁹⁹ Cf. PSF IV, p. 102-6.

²⁰⁰ O nome (provisório) da seção em que se encontra o trecho é “o problema do símbolo como problema fundamental da antropologia filosófica”. Gusejnova (2006) mostra como a disputa sobre o símbolo remete ambos os pensadores a Goethe. Cf. p. 30-1.

²⁰¹ “Pois também para Spengler o resultado total da função simbólica está ligado à função da expressão. Seu processo característico, passageiramente aplicado, consiste em que ele, para designá-lo em nossa própria língua, empregou todos os sentidos-representativos e significativos em sentido puramente expressivo” (PSF IV, p. 103).

²⁰² *Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, doravante citado como *Begründung der Kulturphilosophie*. As três vertentes do determinismo históricas aí referidas são a fisicalista, de Comte, a psicologista, de Spengler e a metafísica, de Hegel (cf. p. 150).

devém a noção de caráter nacional, citada por nós acima. Importa dizer que, para Cassirer, o esquema proposto por Spengler imprime nas culturas um movimento de necessidade inexorável ainda mais rigoroso do que o fisicalismo de Comte.

“Pois toda possibilidade de modificação se esvaiu. O florescer e murchar das culturas particulares é um adágio do destino que nós não podemos evitar de modo nenhum. Não podemos impedir o destino, nós não podemos refrear a roda do *Íxion* à qual estamos atados, ou dar-lhe uma outra direção. Frente aos enormes cursos da vida naufraga toda a existência [*Dasein*] e todo querer do particular; o indivíduo não pode fazer outra coisa que se entregar a ele e se reconhecer em sua insignificância frente a eles”. (*Begründung der Kulturphilosophie*, p 151)

O caráter nacional fixo e imutável – a *Kulturseele* – somado a uma forma determinista de história (o que significa não apenas dar conta do passado, mas mais ainda poder predizer o futuro²⁰³ – ECN 1, p. 106) é o que fundamenta o “misticismo metódico” de Spengler²⁰⁴. Quando este afirma poder antever os acontecimentos futuros a partir da compreensão da morfologia da história, esta que é acessível apenas pela via do tato fisionômico, o resultado não pode ser senão a conversão da história em fatalidade.

Assim, o destino volta a ser a força motriz da história, da qual nenhum indivíduo ou cultura pode escapar. É como se a história se (re)convertesse numa grande e inexorável tragédia. Entender o caminho que segue esse destino, entretanto, não é dado a todos, mas sim somente ao *homo divinans*²⁰⁵. Especialmente em situações excepcionais de grande instabilidade, como era o contexto em que fora publicado o livro de Spengler, essa capacidade de antecipação de eventos é diminuída²⁰⁶. Cabe, portanto, saber ler os rumos desse fado – o

²⁰³ “Ela [a filosofia da história de Spengler] quer tanto exercer o conhecimento das leis formais puras do acontecer que através dela não apenas a visão de conjunto, a sinopse do passado, torna-se possível, mas também a predeterminação do futuro.” ECN 1, p. 106.

²⁰⁴ A expressão “misticismo metódico” é digna de nota. Trata-se, defendemos, de uma referência oblíqua ao fato de que Spengler, tal como Cassirer, dedicou-se ao estudo da Renascença. Quando nos lembramos de que essa época é tomada por Cassirer como um período em que razão e misticismo estavam intimamente imbricados, percebemos que as menções a Spengler como um “astrólogo” da história procura caracterizá-lo como algo próximo dessa forma semimítica, semicientífica de pensamento. Um testemunho de Cassirer parece não deixar dúvidas: “Quando li pela primeira vez *O declínio do Ocidente* de Spengler, encontrava-me em estudos sobre a filosofia da Renascença italiana. O que mais me marcou naquela ocasião foi a analogia íntima entre o livro de Spengler e alguns tratados de astrologia que eu acabara de ler. Claro que Spengler não fazia tentativas de ler o futuro das civilizações nas estrelas. Mas seus prognósticos são exatamente do mesmo tipo dos prognósticos astrológicos” (MS, p. 285-6).

²⁰⁵ Cassirer aponta como o papel do *homo divinans* foi desempenhado por sujeitos notórios ao longo da história, como Cícero. Mesmo no século XVI a arte da adivinhação era usada para fins político-militares. Interessante ainda é a menção de Cassirer ao fato de que mesmo Kepler atuou como astrólogo de Wallenstein (cf. *MS – Origin and Meaning*, p. 213-4).

²⁰⁶ Em menção aos trabalhos de Malinowski (MS, p. 273 e ss.), a antecipação de eventos é descrita como uma característica humana, presente fortemente na técnica e na ciência, mas que remonta aos primórdios da humanidade, que nunca viveu somente o presente. A predição do futuro teria relação com a tentativa de superar

que nas sociedades primitivas era incumbência dos adivinhos e dos profetas²⁰⁷. É nesse sentido que Cassirer designa Spengler antes como uma espécie de profeta do apocalipse do que como um cientista. O autor d’*O declínio do ocidente* oferece prognósticos sobre o futuro trágico da Europa que se assemelham a profecias e provocam antes os ânimos do que a razão²⁰⁸, o que contribui (indiretamente) para a criação da atmosfera mítica que precedeu o totalitarismo.

Cabe ainda dizer que, para Cassirer, a concepção de cultura de Spengler tem por efeito, do ponto de vista da concepção de humanidade, um certo refluxo em relação ao universalismo pressuposto na concepção histórica de Herder. Em curtas passagens publicadas postumamente como manuscritos sobre filosofia da história²⁰⁹, Cassirer se refere a Spengler em contraste com o humanismo de Herder, este que, segundo parecer do filósofo das formas simbólicas, desejaria “ouvir as vozes da humanidade, dos povos, em suas canções” (ECN 3, p. 76)²¹⁰. Isso significa dizer que o fatalismo de Spengler não se refere ao ocaso da humanidade como um todo – o que para ele talvez não fosse mais do que uma noção vazia –, mas sim das culturas que ele tomava em mais alta estima, qual sejam, justamente a cultura “ocidental”. Assim, quando Spengler afirma ser necessário “técnica ao invés de lirismo”, “política ao invés de epistemologia” (apud MS, p. 287), como se fora essa uma exortação à união dos povos contra o declínio da cultura, ou para seu renascimento posterior, isso não significaria de modo algum dar lugar a uma noção mais ampla e inclusiva de humanidade.

Um elemento que acompanha o fatalismo é a passividade, o quietismo que, no limite, leva à impossibilidade do agir moral, posto que nega ao indivíduo a possibilidade de liberdade²¹¹. Sobre essas implicações discutiremos no próximo capítulo. Mas outro ponto ao

o medo de um futuro incerto (MS – *Origin and Meaning*, p. 212). A questão do medo será objeto de consideração detida no próximo capítulo.

²⁰⁷ Ou, como dito nos manuscritos publicados postumamente, restrito àqueles dotados do “tato fisionômico” (MS – *Origin and Meaning*, p. 195)

²⁰⁸ Mas foi à revelia, segundo Cassirer, que Spengler se tornou um autor pioneiro do nazismo. Suas profecias foram lidas por eles como uma exortação à construção do novo e à conquista do mundo pela Alemanha (MS, p. 286).

²⁰⁹ ECN 3, esp. p. 77-82.

²¹⁰ Falaremos mais sobre a concepção de humanidade no último capítulo deste trabalho.

²¹¹ Na verdade, o limite da passividade seria negar ao indivíduo a própria capacidade de agir e tomar a si mesmo enquanto tal, o que, de certa forma, é o diagnóstico de Schweitzer a respeito da crise do século XX como a ascensão do “pensamento coletivo”, tal como tratamos no primeiro capítulo e mencionamos acima a respeito do mito da raça.

qual queremos chamar a atenção aqui é o fato de que Cassirer encontra na *Geworfenheit* de Heidegger a expressão mais preta de consequências no que tange ao fatalismo. Tal como em relação a Gobineau e Spengler, não se trata de condenar o pensamento heideggeriano a um mero apologismo do ideário nazista, nem mesmo de entrar na discussão sobre se o próprio Heidegger foi ou não um adepto dele²¹². O foco de Cassirer está em como essas teorias puderam ser usadas “como um instrumento dócil nas mãos de líderes políticos”, já que

“[u]ma filosofia da história que consiste em predições sombrias do declínio e da inevitável destruição de nossa civilização e uma teoria que vê na *Geworfenheit* do homem uma de suas principais características desistiu de todas as esperanças de uma participação ativa na construção e reconstrução da vida cultural do homem.” (MS, p. 288)

No percurso da argumentação de Cassirer, Heidegger se somaria a Spengler nas medidas que, embora (supostamente) sem terem sido movidas com este intuito, anestesiaram a razão (filosófica) de sua força para fazer frente ao avanço dos mitos políticos. Especificamente, a noção de *Geworfenheit* heideggeriana tiraria do horizonte possível a liberdade e a responsabilidade – tal como Cassirer já havia apontado na ocasião do Debate de Davos, em 1929. Trataremos com atenção dessas implicações no capítulo subsequente.

Além do fatalismo de Spengler e da *Geworfenheit* de Heidegger podemos acrescentar à lista dos elementos que constituem o clima cultural e traçam os horizontes possíveis desse período de preparação do que viria a ser a experiência totalitária alemã o pessimismo de Simmel. Cassirer nem sequer menciona Simmel n’*O mito do Estado* e, com efeito, desconhecemos associações que o filósofo faça entre seu antigo professor e as questões políticas que ora discutimos. Contudo, há um texto fundamental de Cassirer em resposta àquilo que Simmel chamou de tragédia da cultura. Seria errôneo atribuir a Simmel de

²¹² Embora já estivesse em exílio, Cassirer certamente teve acesso ou ao menos notícia do teor do discurso de Heidegger como reitor e soube de sua adesão ao NSDAP. Não sabemos, entretanto, de qualquer menção que Cassirer tenha feito sobre esses dados. Chama-nos a atenção o cuidado de Cassirer em deixar claro que não pretende atribuir a Heidegger (ou Spengler) o desenvolvimento das ideias políticas nazistas. Ele apenas atribui a ambos ter desarmado a razão de suas possibilidades de reação. Jürgens interpreta, de modo muito persuasivo, o discurso de Heidegger como reitor em 1933 como a transposição da *Geworfenheit* para o campo político. Ele enfatiza a semântica do *Führer* no discurso para chamar a atenção à concatenação entre povo, destino e liderança, como se sugerisse que Cassirer haveria tomado conhecimento do conteúdo do discurso (op. cit. p. 132-3). Ainda assim, Jürgens não fornece nenhuma evidência que comprove que Cassirer tenha sabido disso.

qualquer forma que fosse a participação na elaboração do programa totalitário alemão. Todavia, assim como Spengler, Simmel se dedica à filosofia da cultura e, se é fato que não pode ser dito deste ser um fatalista como o é o autor d'*O declínio do ocidente*, ainda assim, para Cassirer, o pensamento de seu ex-professor não oferece solução aos problemas então presentes no campo da cultura (embora ele corrobore de sua formulação dos problemas).

“A filosofia pode, segundo ele [Simmel], apenas apontar o conflito; ela não pode prometer nenhuma saída definitiva dele. Pois a reflexão nos mostra, quanto mais profundamente ela penetra, mais a estrutura dialética da consciência da cultura [*Kulturbewusstsein*]. O progresso da cultura presenteia a humanidade com bens sempre novos; mas o sujeito individual se vê cada vez mais excluído do gozo deles. E, com efeito, para que serve uma riqueza que o eu não pode nunca transformar em sua posse viva? Não estaria ele sendo meramente agrilhado ao invés de tornado livre através dela? Em tais considerações enfrenta-nos o pessimismo da cultura em sua formulação mais aguda e radical. Pois agora ele toca o ponto mais vulnerável. Ele aponta para a carência da qual nenhum desenvolvimento espiritual pode nos libertar, porque ela se situa na essência desse desenvolvimento. Os bens que ele engendra crescem continuamente em número; mas exatamente nesse crescimento eles deixam de ser úteis para nós. Eles se tornam meros objetos, algo disponível e dado materialmente [*dinglich Vorhandenen und Gegebenen*] que, contudo, não se deixa mais ser entendido e compreendido [*fassen und umfassen*] pelo eu. Sob a multiplicidade e sob seu peso continuamente crescente, o eu se vê oprimido. Ele não extrai mais da cultura a consciência do seu poder, mas sim a certeza de sua impotência espiritual.” (LK, p. 463-4)

Queremos com isso apenas dizer que o pessimismo de Simmel teria atuado (ainda que malgrado seu) em favor da descrença na filosofia como uma instância em que se poderiam buscar contribuições às soluções dos problemas concretos. O próprio questionamento sobre o estatuto dos bens culturais poderia ser (mal?) interpretado como uma via aberta para o descaso para com a própria cultura humana, mas numa generalidade tal – posto que estaria inscrita na própria essência da formação cultural – que não forneceria sequer o aparato mínimo para uma distinção entre o que se deveria preservar e o que se deveria rechaçar do desenvolvimento cultural. Segundo a interpretação de Cassirer, Simmel parece ter uma visão *quasi* substancialista do estado presente da cultura – os termos *dinglich Vorhandenen und Gegebenen* deixam isso patente – que, mesmo sendo o ponto central de sua crítica, não vislumbra qualquer alternativa. Ora, isso poderia ser aproximado das noções de caráter nacional e em alguma medida do próprio fatalismo de Spengler – não exatamente como algo propositivo, como em última análise é o caso de Spengler, mas por via de uma passividade inescapável sob o ponto de vista de sua concepção de cultura.

A título de reforço para essa tese lateral que ora defendemos, poderíamos considerar o fato de que o texto em que Cassirer critica seu antigo professor foi escrito em exílio – especificamente entre os anos passados na Suécia, em 1941. Dada a proximidade geográfica deste país com a Alemanha, não tardou muito para que a família Cassirer fosse obrigada a migrar, mas por essa mesma proximidade Cassirer podia se manter bem informado sobre o que se passava em seu país natal nos primeiros anos de guerra. Segundo Toni Cassirer²¹³, alguns fatos então foram de grande influência para que o filósofo escrevesse esse texto, que quando visto em justaposição aos outros quatro ensaios que constituem a *Lógica das ciências da cultura*, aparece como o mais evidentemente relacionado às questões do tempo histórico do autor²¹⁴. Em síntese, se Simmel não pode ser tido como um daqueles cuja obra construiu os alicerces do que se efetivaria como a experiência totalitária, ele certamente contribuiu para um clima de descrença na capacidade da razão e da filosofia em fornecer saídas aos problemas da cultura; foi igualmente cego no que tange ao papel pedagógico e mundano da filosofia para com o seu tempo.

O mito do herói: coesão social e personificação do desejo coletivo

Para tratar do mito do herói o filósofo parte das conferências de Carlyle realizadas ainda na primeira metade do século XIX²¹⁵. Assim como o que vimos nos casos da interpretação dos papéis desempenhados por Gobineau, Spengler e Heidegger, Cassirer abre sua exposição chamando a atenção para as tentativas apressadas de vincular Carlyle ao nazismo²¹⁶. Feito isso, passa-se à exposição da teoria da história de Carlyle, da especificidade

²¹³ Cf. p. 249 e ss. (esp. p. 274-82).

²¹⁴ A obra trata de questões eminentemente epistemológicas, numa tentativa de resolver as críticas lançadas contra as ciências humanas no que tange ao seu suposto e inevitável comprometimento ideológico, emocional ou outro equivalente que impediria a objetividade destas ciências. Daí que os quatro primeiros capítulos do livro lidem com questões de teoria da percepção, causalidade e formas conceituais. Nesse sentido, o último capítulo, intitulado *A “tragédia da cultura”*, destoa dos anteriores e aponta antes para uma crítica ao mesmo tempo de uma concepção das ciências da cultura em geral e para uma crítica dos efeitos extracientíficos dessa concepção. É também por essa razão que os textos dessa obra são tomados como uma outra tentativa de levar a cabo o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*. A crítica dirigida a Simmel seria novamente um ponto de comprovação dessa relação com as obras da década de 1920. Sobre a produção intelectual de Cassirer durante o exílio na Suécia, cf. MEYER, 2006, esp. p. 228 e ss.

²¹⁵ *On Heroes, Hero Worship and the Heroic in History*.

²¹⁶ O filósofo faz breves alusões e menções a obras publicadas sobre a relação entre as ideias de Carlyle e o nazismo, tais como *Carlyle and Hitler*, conferência de Grierson, de 1933 e *Un précurseur du National-Socialisme: l'actualité de Carlyle*, de Seillière, de 1939.

de sua metodologia e de seus pressupostos metafísicos. Nessa esteira, o filósofo procura elucidar a lógica interna do pensamento de Carlyle e faz um exercício de compreensão de sua perspectiva a partir de suas próprias premissas²¹⁷. Por conta disso há uma seção dedicada ao “elemento pessoal” na obra de Carlyle. Aí confluem elementos da vida pessoal de Carlyle e das influências na conformação de seu método, com destaque para o papel de Goethe como inspiração e modelo de sua obra²¹⁸. É de Goethe a inspiração para seu imperativo de ação – *laborare est orare*.

Mas é exatamente nessa relação entre vida e obra, que para Carlyle é inextricável, que Cassirer encontra a brecha para criticá-lo. Sua ênfase no caráter pessoal para a análise da história – que é a “essência de inumeráveis biografias” (MS, p.189) – se liga intimamente à ideia de que “o culto do herói era o elemento mais antigo e mais firme na vida social e cultural do homem” (MS, p. 187). Sendo o herói²¹⁹ a figura mais distinta e importante em seu respectivo contexto, algo próximo de “um santo transformado, um santo secularizado” (MS, p. 190), segue-se que a sociedade (tal como a história) deve se organizar em torno dele numa espécie de “herói-arquia” (idem, ibidem), o que em última instância demanda a sujeição do vulgo a esses “escolhidos”. Daí que Cassirer designe a teoria política de Carlyle como um mero “calvinismo disfarçado e transformado” que ao fim e ao cabo defende a “obediência passiva” (MS, p. 191).

A respeito dos pressupostos metafísicos do pensamento de Carlyle, Cassirer disserta sobre a forte influência de Fichte sobre sua teoria do herói. Trata-se do Fichte do rigor moral, que Carlyle designava como um “velho Catão” de seu tempo (MS, p. 207). Importa aqui que o idealismo subjetivo fichteano se adequa perfeitamente à necessidade de uma metafísica do herói, na medida em que uma das consequências dos postulados de Fichte é a refutação do ideal iluminista dos direitos iguais, que é relegado ao estatuto de “mero preconceito

²¹⁷ “Um historiador do calibre de Carlyle pode requisitar ser julgado de acordo com sua própria concepção de um verdadeiro método histórico.” (MS, p. 194)

²¹⁸ Cassirer se detém longamente na relação entre Carlyle e Goethe, chegando mesmo a afirmar que “Carlyle foi talvez o primeiro crítico moderno que interpretou o subtítulo para *Wilhelm Meisters Wanderjahre: Die Entsagenden* em seu sentido correto. Ele viu resignação na obra de Goethe; mas para ele essa resignação era, ao mesmo tempo, a mais alta afirmação ética, ela não era negação, mas reconstrução.” (MS, p. 199)

²¹⁹ Cassirer chama também a atenção ao fato de que Carlyle não define o que é um herói e como isso na verdade faz parte de sua perspectiva teórica. “Tal definição seria um ato lógico, e Carlyle fala com grande desdém de todos os métodos lógicos. A lógica nunca pode penetrar na realidade secreta. O entendimento saudável não é o lógico e argumentativo, mas o intuitivo” (MS, p. 191). Consequentemente, Carlyle não pode senão dar exemplos de heróis. Mas mesmo esses exemplos não permitem a indução de um caráter geral do herói, pois que Carlyle tende a designar como herói toda figura célebre, ao ponto de defender equipolência entre nomes como Odin, Lutero, Dante e Rousseau. “Em sua ‘admiração transcendente’ dos grandes homens ele às vezes parece perder todo o senso de proporção. As diferenças do nosso mundo empírico mais baixo são quase esquecidas; os caracteres históricos mais díspares são colocados no mesmo nível” (MS, p. 193).

intelectualista” (MS, p. 212)²²⁰. Diferentemente do que diz a respeito da interpretação de Goethe por Carlyle, Cassirer afirma que provavelmente este não possuía conhecimento suficiente das implicações do idealismo fichteano e ressalta que sua doutrina metafísica, que “tentava convencer por argumentos”, tornou-se mera retórica histórica e psicologista em Carlyle (MS, p. 213).

Não obstante as ressalvas exegéticas em relação a Fichte, a concepção moral e mística do herói tinha por consequência a exigência de ser sincero em seu íntimo. É de caráter heroico tudo o que diz respeito às forças produtivas e construtivas do homem, incluindo aí também a inteligência, o que excluiria a convivência com falsos heróis e charlatões em geral (MS, p. 213-5). Essa cláusula restritiva na caracterização do herói é o que garantiria a distinção qualitativa entre a concepção de Carlyle e os usos políticos do mito do herói. O autor de *On Heroes* pode ser aquele que mais tenha feito para “preparar o caminho aos modernos ideais de liderança política” (MS, p. 213), mas é muito importante ressaltar que de sua perspectiva histórica não se depreende nem se admite usos meramente técnicos do herói.²²¹

Como vimos no capítulo anterior, há no pensamento mítico uma forma característica de solidariedade que conecta os indivíduos quase que ao ponto de suprimir a individualidade – na verdade, quase ao ponto de impedir o devir da individualidade. Essa é também a explicação para a coesão social inquebrantável que se experimenta no pensamento mítico. Em

²²⁰ Cassirer faz uma exposição panorâmica sobre Fichte, tocando apenas nos pontos-chave para a compreensão de sua recepção por Carlyle. Ele mesmo indica ao leitor, para uma compreensão mais adequada do pensamento fichteano, que se remeta ao capítulo dedicado a ele no terceiro volume de seu *Das Erkenntnisproblem*. Há, entretanto, uma citação em especial das *Grünzüge des gegenwertigen Zeitalters* que parece ser de grande inspiração para Carlyle. Nela, após uma série de questões sobre as origens da organização social europeia – os precursores da civilização, da cultura, da ordem e da paz –, o próprio Fichte responde: “Qualquer que tenha sido o nome que os tenham dado, foram heróis, que superaram de longe o seu tempo, gigantes em poder material e espiritual rodeados por homens” (apud, MS, p. 213).

²²¹ Para Cassirer, Hegel teria uma concepção de herói derivada de sua filosofia da história com pontos importantes de contato com as ideias de Carlyle. Mas Hegel isentaria o herói de qualquer obrigação para com uma moralidade abstrata (do tipo de Kant ou Fichte), já que a moralidade não faz sentido fora do Estado e o herói não é mais do que a personificação do Estado. “O mesmo princípio vale não somente para as ações das nações e dos Estados, mas também para aqueles indivíduos excepcionais que determinam o curso do mundo político e que são os verdadeiros autores da história. Eles também estão isentos de todas as demandas morais. Medir seus feitos por nossos padrões convencionais seria ridículo. No sistema de Hegel, o culto do Estado é combinado com o culto ao herói. A grandeza de um herói não tem nada a ver com suas assim chamadas ‘virtudes’. Desde que poder significa grandeza, é óbvio que vício é tão grande quanto virtude” (Cf. MS, p. 264).

certo sentido, o papel do herói, do líder, é o mesmo papel de fomentar a coesão na sociedade, na medida em que ele é a “personificação do desejo coletivo”²²².

“O clamor pela liderança aparece apenas quando um desejo coletivo tenha alcançado uma força avassaladora e quando, de outro lado, todas as esperanças de satisfação desse desejo, por vias ordinárias e normais, tenham falhado. Nessas ocasiões o desejo não é apenas profundamente sentido, mas também personificado. Ele se apresenta diante dos olhos do homem numa forma concreta, plástica e individual. A intensidade do desejo coletivo é encarnada no líder. Os laços sociais anteriores – lei, justiça e constituições – são declarados desprovidos de qualquer valor. A única coisa que resta é o poder mítico e a autoridade do líder, e a vontade do líder é a lei suprema.” (MS, p. 276)

É nesse sentido que o herói ocupa um posto semelhante ao do *homo magus* e do *homo divinans* a um só tempo. Mas além dessas duas funções, compete ao herói a determinação do que venha a ser certo ou errado, de acordo com o seu desejo. Claro está como isso torna impossível qualquer ideia objetiva de direito. Com efeito, aí está a explicação para o juízo negativo de Carlyle em relação aos ideais da Revolução Francesa e contra o pensamento do século XVIII em geral: “o homem não pode se rebaixar mais do que esse selvagem *sans-culottism*” (apud. MS, p. 188).

É possível aproximar a exposição sobre o mito do herói das exposições sobre o mito da raça e sobre o fatalismo também por outra via: os três casos são perspectivas históricas – uma história da raça ariana; uma história da cultura ocidental (germânica) e agora; uma história da figura que se concebe como a protagonista e o objeto principal da própria história²²³. A elas somar-se-á ainda a filosofia da história de Hegel, da qual falaremos no tópico seguinte. Outrossim, há pontos de contato entre as noções de raça, de herói e de fatalismo que podem ser traçados retrospectivamente sob a luz das investigações sobre o pensamento mítico. Em primeiro lugar, o herói, em sua concepção mais mística e “romântica” como aquele que personifica o desejo coletivo, é também a personificação dos ideais de pureza racial – esta que não se distingue claramente dos ideais éticos e morais, como vimos

²²² Cassirer menciona a expressão de Edmond Doutté para a caracterização do mito em geral, em *Magie et religion dans l'Afrique du nord* e deliberadamente a utiliza para dar conta do fenômeno da liderança nazista (Cf. MS, p. 275-6).

²²³ Gusejnova levanta questões sobre em que medida a concepção de história de Cassirer não seria em grande medida próxima da visão heroica de Carlyle, na medida em que há em seus textos uma clara defesa de valores individualistas. Cf. *Olympian or Pathologist?: Cassirer, Gundolf and the Hero Myth*. Não vamos aqui colocar em questão a filosofia da história de Cassirer, mas em alguma medida ela estará presente nos dois capítulos finais deste trabalho.

acima²²⁴. De outro lado, a visão determinista de história (na qual se inclui o fatalismo) a converte antes numa espécie de drama ou tragédia. Se organizarmos a história em torno da saga de um herói, ela pode assumir a forma de uma épica, de uma luta entre o bem e o mal – tal é exatamente o caso de Carlyle:

“Na sua imaginação, a imaginação de um puritano, a história se tornou um grande drama religioso – o conflito perpétuo entre os poderes do bem e do mal. ‘Não são todos os homens verdadeiros que vivem ou já viveram soldados do mesmo exército, alistados sob o comando do céu, para lutar contra o mesmo inimigo, o império das trevas e do erro?’ Então Carlyle nunca poderia simplesmente ‘escrever’ história. Ele tinha de canonizar ou anatematizar; ele tinha que alçar aos céus ou condenar.” (MS, p. 217-8)

É desnecessário argumentar que essa visão maniqueísta de história é eminentemente mítica. Falta-nos apenas completar o cenário dessa luta entre opostos: se de um lado há o herói, e se esse herói tem sua feição clara e concretamente determinada, do outro é necessário haver um vilão, um antagonista igualmente concreto. Já vimos acima como a autodeterminação da raça ariana demandava uma operação de contraste para com as raças ditas inferiores. Trata-se aqui do mesmo procedimento:

“Há sempre um polo negativo e um positivo no pensamento e na imaginação míticos. Mesmo os mitos políticos seriam incompletos enquanto eles não tivessem introduzido um poder demoníaco. O processo de deificação deveria ser completado por um processo que podemos descrever como ‘demonização’. No pandemônio mítico sempre encontramos espíritos malfeitores que se opõem aos espíritos benfeitores. Há sempre uma revolta secreta ou aberta de Satã contra Deus.” (ECN 9, p. 271-2)²²⁵

Não seria diferente no caso da criação dos mitos políticos na Alemanha de Hitler. Lá foram os judeus os relegados ao posto de antagonistas no drama mítico nazista. Vale ressaltar que a determinação dos judeus como bodes-expiatórios no mito encenado pelo nazismo é coletiva: foram os judeus como um *povo*, uma unidade indistinta, substancializada e desumanizada.

“No pandemônio alemão esse papel foi delegado ao judeu. O que encontramos aqui é muito mais do que é usualmente descrito pelo nome de ‘antissemitismo’. Antissemitismo não é um fenômeno novo; ele existiu em todos os tempos e sob várias formas. Mas a forma alemã de perseguição foi algo que nunca havia existido

²²⁴ Ou como bem pontuou Gaubert, podemos falar de um determinismo histórico que seja fruto de um determinismo biológico. Cf. op. cit. p. 22.

²²⁵ Trata-se de uma seção de manuscritos ligados ao artigo publicado pela primeira vez sob o título *Judaísmo e os mitos políticos modernos* na coletânea *Symbol Myth and Culture*.

antes. Suas raízes devem ser procuradas num lugar diferente; elas são muito mais profundas e muito mais venenosas. O antissemitismo poderia ter levado à discriminação social, a todas as formas de opressão, a restrições legais e leis de exceção. Mas não poderia responder pelos métodos específicos da propaganda antijudaica alemã. O que se proclamava aqui era um combate mortal – uma luta de vida e morte que só poderia terminar com a completa exterminação dos judeus. Eu não nego que todas as formas de ódio pessoal e ódio de classe, que a inveja econômica ou prejuízos de raça tiveram sua parcela nesse combate. Mesmo assim tudo isso não poderia ter feito seu trabalho e não poderia ter obtido o fim desejado se não tivesse sido auxiliado e fortalecido por um motivo muito mais perigoso e poderoso.” (idem, *ibidem*)

Esse “motivo muito mais perigoso e poderoso” do que ódios de classe e raça é o próprio resultado da manufatura de mitos políticos. Trata-se de um sentimento que se instala num nível anterior à razão e que afeta a própria capacidade perceptiva de si e do outro.

O mito do Estado: a encarnação do “espírito do mundo”

O terceiro elemento do tripé de preparação para o mito do século XX é a teoria do Estado de Hegel. Com efeito, ao passo que figuras como Gobineau, Carlyle, Spengler e mesmo Heidegger aparecem pontualmente ao longo d’*O mito do Estado* e em seus respectivos papéis na formatação dos mitos políticos modernos, Hegel está presente em pontos distintos da obra por conta de suas concepções de história, direito e em especial por suas concepções de política e Estado – mas o está especialmente pelo fato de que sua filosofia organiza todas essas dimensões numa mesma dinâmica sistemática. De fato, Hegel é figura central e indispensável nas reflexões políticas de Cassirer, como atesta a sua presença em diversos dos textos escritos a partir de 1935²²⁶, mas também de textos anteriores ao longo de toda a sua produção intelectual²²⁷. É também em grande medida à fortuna do pensamento de Hegel que Cassirer atribui o totalitarismo e dirige sua crítica. Melhor dizendo, Cassirer apresenta a

²²⁶ Dentre esses textos, destacamos a presença de Hegel em *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*, em *Critical Idealism as a Philosophy of Culture* e em *Philosophy and Politics*, além do artigo que leva o nome de *Hegel’s Theory of State* (os três últimos textos citados aqui foram publicados em *Symbol, Myth and Culture*; o primeiro está num volume de pequenos textos e artigos nas obras completas).

²²⁷ Além de grande destaque em *Freiheit und Form*, a figura de Hegel a respeito de temas políticos aparece em *Der Deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, em *Zum Begriff der Nation: eine Erwiderung auf den Aufsatz von Bruno Bauch*, em *Die Wandlungs- und Gestaltungsfähigkeit der Idee der Demokratie* e em *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der Geistesgeschichte* (com exceção de *Freiheit und Form*, todos os outros textos foram publicados no volume *Zu Philosophie und Politik* das obras póstumas de Cassirer – ECN 9). Há também um volume das obras póstumas dedicado exclusivamente aos textos de Cassirer sobre Hegel – *Vorlesungen zu Hegel*, ECN 16 – nas quais encontramos reflexões sobre o pensamento político do prussiano.

grande influência do pensamento de Hegel em toda a posteridade, sobretudo no campo da política. Por coerência, não poderia Cassirer se isentar dessa influência que ele atribui ao hegelianismo na constituição do pensamento político moderno. Diz o autor d'*O mito do Estado*:

“Nenhum outro sistema filosófico exerceu influência tão forte e duradoura sobre vida política como a metafísica de Hegel. Todos os grandes filósofos antes dele propuseram teorias do Estado que determinaram o curso geral do pensamento político, mas que desempenharam apenas um papel muito modesto na vida política. Elas pertenciam ao mundo das ‘ideias’ ou dos ‘ideais’, não ao mundo político ‘fatural’. [...] Sua [de Hegel] lógica e metafísica foram de início vistas como os mais fortes baluartes de seu sistema; entretanto era precisamente desse flanco que o sistema estava aberto aos ataques mais violentos e perigosos. E depois de uma breve luta eles pareciam ter sido bem sucedidos. Contudo, o hegelianismo tivera um renascimento não no campo do pensamento lógico e metafísico, mas no campo do pensamento político. Quase não houve um único grande sistema político que resistiu à sua influência. Todas as ideologias políticas modernas nos mostram a força, durabilidade e permanência dos princípios que foram pela primeira vez introduzidos e defendidos na filosofia do direito de Hegel e em sua filosofia da história.” (MS, p. 245)

Segundo Cassirer, entretanto, isso foi antes uma vitória de Pirro, um fator de perda de unidade e harmonia – “bolchevismo, fascismo e nacional-socialismo desintegraram e cortaram em pedaços o sistema hegeliano” (MS, p. 246) –, que no limite levou à inversão completa de seus princípios fundamentais: paradoxalmente, “foi o trágico destino de Hegel inconscientemente ter desencadeado os poderes mais irracionais que jamais apareceram na vida social e política do homem” (MS, p. 270).

Assim, para dar sua própria versão sobre como o hegelianismo está na base do surgimento do totalitarismo, Cassirer precisa refazer o percurso geral de seu pensamento metafísico – devolver-lhe à sua organicidade peculiar – antes de abordar suas ideias sobre o direito e o Estado²²⁸. Essa reconstrução está na segunda das três seções do capítulo intitulado Hegel n'*O mito do Estado*²²⁹. De nosso ponto de vista, parece imprescindível para o autor d'*O mito do Estado* dar conta da recepção de Hegel e refletir mesmo sobre suas assertivas mais

²²⁸ A preocupação em mostrar a articulação interna dos elementos da filosofia Hegeliana para que se possa compreender seu posicionamento político já havia sido apresentada por Cassirer numa conferência em Oxford em 1934, como bem mostra Möckel, 2012. Traremos mais informações a esse respeito no decorrer dessa seção.

²²⁹ As seções são: *A influência da filosofia de Hegel no desenvolvimento do pensamento político moderno*; *O fundo metafísico da teoria política de Hegel* e; *A teoria hegeliana do Estado*. Assim organizadas, as seções dão conta do estado da arte da recepção do pensamento político de Hegel no tempo de Cassirer e procura esclarecer o posicionamento de Hegel frente a questões de seu próprio tempo, em seguida reconstruem alguns pontos fundamentais de sua filosofia e, por fim, traçam as relações e os limites da aproximação entre Hegel e o projeto totalitário alemão. Não vamos aqui seguir a ordem e as divisões temáticas propostas por Cassirer, mas sim destacar outros pontos segundo o decurso de nossa exposição até aqui.

contundentes para mostrar que ainda sendo uma perspectiva política que caminha em oposição diametral à direção geral do pensamento político iluminista em temas vitais como o direito natural e o cosmopolitismo, nem mesmo assim o resoluto defensor do Estado prussiano corroboraria com o projeto nazista – tal como se percebe no encerramento deste capítulo de seu texto (cf. p. 271-2).

Um dado fundamental da leitura de Hegel feita por Cassirer é a perspectiva de que de alguma forma o projeto político hegeliano é uma leitura de Maquiavel aplicada ao seu contexto²³⁰. Para Cassirer, tudo se passa quase como se Hegel tentasse elevar a teoria histórico-empírica do autor d’*O príncipe* à condição de Ideia²³¹. Diz um trecho do primeiro entre três capítulos dedicados a Maquiavel na obra de Cassirer:

“Esse juízo [de que Maquiavel não intentou criar uma teoria política, mas sim apenas retratar os costumes e modos de pensar de seu tempo] foi aceito por Hegel. E ele falou num tom muito mais decisivo. Ele se tornou o primeiro apologista de Maquiavel. Para entender esse fato, devemos ter em mente as condições especiais sob as quais Hegel estudou a teoria política de Maquiavel. Eram os tempos das Guerras Napoleônicas – depois de Francisco II ter renunciado à coroa do Império Germânico. O colapso político da Alemanha parecia um fato consumado. Num tratado não-publicado sobre *A constituição da Alemanha*, escrito em 1801, Hegel começa com estas palavras: ‘a Alemanha deixou de ser um Estado’. Nesse estado de espírito, numa situação política que parecia completamente desesperada, Hegel leu *O príncipe* de Maquiavel. E então ele pareceu ter encontrado a chave para esse livro, tão denunciado e tão aplaudido. Ele encontrou um paralelo exato entre a vida pública alemã no século XIX e a vida nacional italiana no período de Maquiavel. Um novo interesse e uma nova ambição surgiram nele. Ele sonhou em se tornar o segundo Maquiavel – o Maquiavel de seu próprio tempo.” (MS, p. 123)²³²

²³⁰ Essa tese não é original de Cassirer. Ele mesmo, num texto de 1930, publicado no volume ECN 9, sob o título *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, aponta que a tese tem inspiração do texto de Hans Freyer, *Ethische Normen und Politik*, publicado no volume XXXV de Kant-Studien em 1930 (p.99 e ss. apud ECN 9, p. 103).

²³¹ Vale dizer que a recepção de Maquiavel na Alemanha do início do século XIX não se deu apenas por Hegel, mas também por Fichte. Este publicara um artigo sobre o autor d’*O príncipe* em 1807, no qual, diferentemente do conhecido Fichte do rigor moral, “elogiou o realismo político de Maquiavel e tentou eximi-lo de toda culpa à moral” (MS, p. 124).

²³² Cassirer prossegue com uma citação d’*A constituição da Alemanha*, de Hegel. Embora longa, vale transcrevê-la aqui: “Num momento de infortúnio, quando a Itália rumava em direção à ruína e era o campo de batalha de guerras levadas a cabo por príncipes estrangeiros, quando ela estava fornecendo os meios para essas guerras e era, ao mesmo tempo, a presa delas [...] quando alemães, espanhóis, franceses e suíços dilapidavam-na e governos estrangeiros decidiam sobre o destino dessa nação – no sentimento profundo dessa miséria geral, de ódio, de desordem e de cegueira, um político italiano concebeu com fria circunspeção a concepção necessária para a libertação da Itália pela união num só Estado. [...] É muito desarrazoado tratar o desenvolvimento de uma ideia que foi formada pela observação das condições da Itália como um sumário desinteressado de princípios

A influência de Maquiavel faz de Hegel simultaneamente um filósofo idealista e um político realista, sem prejuízos de contradição, mas sim em perfeita harmonia com seus postulados dialéticos (cf. *Hegel's Theory of the State*, p. 113). Para Cassirer, Hegel (e Fichte) não apenas se fez advogado de Maquiavel, mas defendeu o maquiavelismo (MS, p. 142)²³³. Com efeito, Cassirer afirma ter Hegel dado um passo além de Maquiavel: enquanto este se contentou em secularizar o Estado, o prussiano buscou sua canonização (cf. idem, p. 114). Seria de Maquiavel a inspiração para o juízo de Hegel sobre a época em que vive, mas aquilo que no político da Renascença era apenas a tentativa de compreender a dinâmica e a estática autônomas da política (como já dissemos acima)²³⁴ é integrado ao sistema metafísico do idealista e elevado quase como à condição de necessidade, na medida em que o Estado passa a ser concebido como “a Ideia Divina tal como ela existe na terra”²³⁵ (MS, p. 260):

“Se a *realidade* deve ser definida em termos de história em lugar de em termos de natureza, e se o Estado é o pré-requisito da história, segue-se que temos de ver no Estado a suprema e mais perfeita realidade. Nenhuma teoria política antes de Hegel jamais propôs isso. Para Hegel, o Estado não é somente o representante, mas a própria encarnação do ‘espírito do mundo’. [...] Esse é um tipo inteiramente novo de absolutismo.” (idem, ibidem)

A título de esclarecimento da especificidade dos termos da citação acima, cabe dizer que a realidade, para Hegel, não significa existência empírica (a *faule Existenz*), mas sim o que se

morais e políticos, adequado a todas as condições e destarte a nenhuma. Deve-se ler *O príncipe* levando em consideração a história dos séculos que precederam Maquiavel e a história contemporânea da Itália, e então esse livro será não só justificado, mas aparecerá como a concepção mais magnífica e verdadeira de um genuíno gênio político da mente mais elevada e nobre” (apud. MS, p. 123). Parece-nos que Cassirer procura ler nessas linhas de Hegel a postura característica deste no que tange a ser um pensador de seu tempo. Além disso, atualizar (e justificar) o conteúdo d’*O príncipe* ao seu tempo coloca Hegel numa perspectiva política que notadamente se isenta de toda relação com os ideais propagados pelo Iluminismo. Com efeito, fica patente o refluxo do ideal cosmopolita e o recrudescimento do nacionalismo pela identificação das nações vizinhas como a causa da ruína germânica. A saída apontada também não passaria pelo campo da moral – como seria o caso de Kant e Fichte –, mas apelaria tacitamente à pura técnica. Sobre isso falaremos no tópico seguinte.

²³³ A diferença entre o primeiro e o segundo fica por conta da recepção (e reificação) das ideias de Maquiavel em sua recepção nos séculos que se seguiram. Cassirer insiste na distinção para fazer justiça ao próprio Maquiavel, que, em que se pese seu elogio dos métodos de César Bórgia, não teria podido prever o que se faria nas ditaduras modernas (MS, p. 141). Assim, atribuir aos dois pensadores do século XIX acima citados a adesão ao maquiavelismo é uma assertiva grave, que beira a atribuição a eles de total falta de escrúpulos no que tange àquilo que se pode fazer em termos de política. Com efeito, tal como trataremos logo a seguir, o papel de Hegel e Fichte teria sido o de romper a última barreira que limitaria a aplicação completa do maquiavelismo, qual seja, o ataque ao direito natural (cf. MS, p. 142).

²³⁴ Ver seção *A temática do pensamento mítico moderno e o refluxo mítico*.

²³⁵ No percurso argumentativo de Cassirer, a afirmação da “Ideia Divina na terra” é contraposta à oposição agostiniana entre a *civitas terrena* e a *civitas divina* (cf. MS, p. 260).

distingue do meramente fortuito e de modificações categóricas dos seres²³⁶. Nesse sentido é que ele propõe a identificação do real com o racional e vice-versa. Essa realidade se manifesta na história na medida em que esta é a manifestação da razão (ou de Deus) no tempo. Por seu turno, o Estado devém da concepção de história e é condição para esta²³⁷. Consequentemente, se não existe história fora do Estado, se o Estado é imanentemente a encarnação da Ideia, não faz sentido submetê-lo a um conjunto de preceitos morais exteriores porque pretensamente universais; mais do que isso, a moralidade, doravante identificada ao costume [*Sittlichkeit*], só faz sentido a partir do Estado, mas isenta-o de tais deveres, que são ao fim e ao cabo dirigidos somente aos indivíduos – a “moralidade vale para a vontade individual, não para a vontade universal do Estado. Se há qualquer dever para o Estado, é o dever de preservar a si mesmo” (MS, p. 261): “é a marcha de Deus através do mundo que constitui o Estado [...] Concebendo o Estado, não se deve pensar em Estados particulares, nem em instituições particulares, mas deve-se, muito pelo contrário, contemplar a Ideia, Deus como ato na Terra [...] somente” (*Philosophie des Rechts* apud MS, p. 262).

Essa mudança de valores é o que permite, segundo o autor d’*O mito do Estado*, que se reconheça ainda mais um ponto de influência de Maquiavel sobre Hegel: a isenção de requisitos morais para o Estado permite que a virtude seja identificada com o poder de preservação do Estado. Na exposição sobre o florentino, Cassirer destaca uma passagem em que Maquiavel avalia as ações de César Bórgia logo após a morte de seu pai. Seu intuito é mostrar que Maquiavel não repreende a crueldade, as traições, a falta de escrúpulos, enfim, tudo aquilo que se encontra no Duque do que se poderia usualmente chamar de ações e condutas viciosas. A censura de Maquiavel se dirige ao *erro* de Bórgia: “O que ele pensa ser objetável e imperdoável não são seus crimes, mas seus erros” (MS, p. 146); “na vida política não podemos traçar uma linha clara entre ‘virtude’ e ‘vício’. [...] Em política todas as coisas mudam de lugar: *fair is foul, and foul is fair*” (MS, p. 151)²³⁸. É uma atitude análoga que Cassirer identifica em Hegel: o juízo deste sobre Napoleão mudou quando de sua vitória em

²³⁶ Essa ideia é apresentada por Cassirer na esteira do problema da teodiceia e da existência do mal. Ele insere o pensamento de Hegel – uma imbricação entre questões acerca da religião e questões acerca da história – no curso de reflexões que remontam aos pensadores antigos e chega até os dias do Iluminismo na disputa entre Rousseau e Voltaire. A tese de Hegel, para dirimir o paradoxo entre a existência de Deus e do mal, é assumir o desenvolvimento do Espírito no tempo; é mostrar como Deus se revela na história. Por fim, a história passa a ser “não apenas a aparência de Deus, mas a sua realidade: Deus não apenas ‘tem’ história, ele é história” (MS, p. 259).

²³⁷ Cassirer traz uma citação das *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, na qual Hegel afirma que “é o Estado quem primeiro apresenta matéria que não só está *adaptada* à prosa histórica, mas envolve a produção de tal história no progresso mesmo do próprio ser” (apud MS, p. 260).

²³⁸ Destaca-se novamente o dito de Shakespeare em *Macbeth*.

Iena, em 1806, e após sua derrota e exílio posterior – não por mero oportunismo, mas por coerência com a tese de que “a história do mundo é o juízo do mundo” (MS, p. 269).

Falta-nos ainda dizer que essa identificação entre virtude e poder tem consequências profundas para a concepção de direito. Não é à toa que Cassirer faz questão de dizer que já desde seus escritos de juventude Hegel defendia teses contrárias ao “humanitarismo” (MS, p. 263) do século precedente: o pensamento político hegeliano é, para o neokantiano, um divisor de águas; “ele marca o ponto de virada entre duas eras, duas culturas, duas ideologias. Fica na fronteira entre os séculos XVIII e XIX” (MS, p. 266)²³⁹. Ele partilha com o Romantismo a recusa à concepção contratualista e mecânica de Estado, mas nunca defendeu os mesmos ideais românticos – de poetizar a política, de universalidade como pano de fundo do nacionalismo, como acima expusemos. Em síntese, poderíamos apenas dizer novamente que Hegel é um realista político, ao passo que os pensadores românticos se mantinham no mundo do espírito. Decorrência disso também seria que seu pensamento, em assuntos políticos, tende “não apenas ao nacionalismo, mas também a um tipo de particularismo e provincialismo” (MS, p. 250).

Nesse sentido, a contraposição de Hegel aos ideais políticos iluministas fica mais nítida. Hegel rivaliza com a doutrina moral de Kant e Fichte, cujo idealismo seria apenas subjetivo e cuja concepção de liberdade seria apenas formal. Dado o seu realismo, Hegel não postulava em seu horizonte algo como uma paz perpétua, fruto de uma liga de nações a cujo poder e legitimidade os Estados individuais se submeteriam. Em lugar disso, o que se encontraria em sua filosofia seria antes uma espécie de justificação de tendências imperialistas, de domínio de um Estado sobre outro. Na *Philosophie des Rechts* encontramos a seguinte declaração, digna de reprodução:

“O espírito-do-mundo, em sua marcha progressiva, outorga a cada povo a tarefa de desempenhar sua própria vocação peculiar. Assim, na história universal cada nação, alternadamente, é dominante para uma época (e pode fazer tal época somente uma vez). Contra esse direito absoluto de ser o portador do presente estágio do desenvolvimento do espírito-do-mundo, os espíritos das outras nações são

²³⁹ No contexto de nossa exposição, esse ponto de inflexão na história é o que acima chamamos de início do refluxo mítico, que se iniciaria justamente por uma combinação da técnica política maquiaveliana com o culto do Estado como a encarnação da Ideia na história.

completamente desprovidos de direito, e eles, tal como aqueles cujas épocas já passaram, não contam mais na história universal.” (apud MS, p. 270)

Assim se compreende porque o autor d’*O mito do Estado* atribui a Hegel “o mais claro e brutal programa de fascismo jamais proposto por qualquer escritor político ou filosófico” (MS, p. 264): atentar-se não à beleza do Estado, como Novalis, nem à liberdade política, mas sim à “verdade que reside no poder” (idem, ibidem).

Nota-se que, diferentemente do que se passa com as teorias de Gobineau e Carlyle, ambas descritas por Cassirer como repletas de falácias e justificativas arbitrárias e *ad hoc*, as assertivas mais contundentes de Hegel são na verdade decorrência de seu sistema metafísico. Parece haver em sua filosofia o mais profundo e bem articulado sistema para a justificação de ímpetos imperialistas e militaristas. Möckel, num artigo que analisa diacronicamente o papel de Hegel nos escritos políticos de Cassirer, mostra como o posicionamento deste em relação a Hegel apresenta uma significativa mudança quando comparamos seus primeiros textos, da década de 1910, com os textos de seu último período de produção²⁴⁰. Möckel compara a defesa de Hegel pelo neokantiano no contexto das ideias de 1914 – Hegel, ao lado de Fichte, teria formado os fundamentos para o desenvolvimento dos problemas político-sociais dos séculos XIX e XX (cf. MÖCKEL, op. cit. p. 193) – com o posicionamento, cerca de 20 anos mais tarde, numa palestra de 1934 dada em Oxford²⁴¹, na qual Möckel identifica ainda grande disposição do autor da *Filosofia das formas simbólicas* em defender Hegel das identificações apressadas de seu pensamento com as tendências totalitárias de então.

Nesse texto de 1934, segundo Möckel, Cassirer (que já vivia em exílio) estaria ciente da recepção antiliberal, conservadora e imperialista da filosofia política do autor da *Fenomenologia do espírito* e buscou se contrapor a elas mostrando a amplitude de sua influência – que vai do bolchevismo ao fascismo, como já dissemos acima – mesmo junto daqueles que se diziam seus adversários (idem, p. 193-4). O objetivo de Cassirer seria o de invalidar as interpretações que viam na filosofia hegeliana do Estado a justificativa para

²⁴⁰ *Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels*. Uma das seções do livro de Jürgens, 2012, é dedicada a algo semelhante ao que Möckel faz.

²⁴¹ Esta palestra foi publicada no tomo XVI das obras póstumas de Cassirer (ECN 16 – *Vorlesungen zu Hegel*), volume editado por Möckel, com o título de *The Moral Theory of Hegel*. Curiosamente, Möckel não inclui nessa visada diacrônica o texto de 1930, acima citado (ECN 9, p. 85-112). Esse texto é explorado por Jürgens, 2012, p. 145 e ss. Nele, Cassirer já apresenta muitas das teses – algumas *ipsis litteris* – que encontramos n’*O mito do Estado*. É também lá que pela primeira vez ele associa o pensamento de Hegel ao reaparecimento de Maquiavel.

empreender guerras (idem, p. 197) e colocar a moralidade como uma forma cultural no mesmo estatuto das demais formas do espírito absoluto (idem, p. 199) – daí que Cassirer tenha insistido que não era objetivo de Hegel simplesmente submeter a vontade individual ao Estado, mas sim buscar a reconciliação entre Ideia e realidade, entre individualidade e totalidade, entre finitude e infinitude, tal como já afirmara nos textos anteriores.

O terceiro quadro de Hegel por Cassirer, de acordo com Möckel, está n’*O mito do Estado*. Lá, pouco mais de uma década após o texto de Oxford, estaria o exilado Cassirer mais crítico ao pensamento do filósofo prussiano, possivelmente por influência dos debates à época que caracterizavam Hegel como ideólogo do totalitarismo e antidemocrata (idem, p. 201). Nesse caso, o que Möckel nota é que Cassirer se ocupa menos de apresentar diferenciações e contraposições aos ataques ao hegelianismo e de advogar pela sua característica multifacetada, ainda que as teses sejam no geral as mesmas apresentadas na década anterior. De outro lado, o teor das críticas apresenta mudanças dignas de nota, como é o caso da atribuição a Hegel do “mais claro e brutal programa de fascismo jamais proposto” e de sua defesa da filosofia apenas como pensamento de seu próprio tempo (idem, p. 203-5).

É certo que ao fim do capítulo dedicado a Hegel n’*O mito do Estado* encontramos o mesmo tipo de dissociação entre as intenções do autor e os efeitos objetivos de suas teorias que Cassirer aplica a Carlyle, Gobineau, Heidegger e Spengler – como também alude Möckel – que, ainda que timidamente, invalidaria que se inferisse do hegelianismo uma exortação ao imperialismo e ao militarismo. Isso é feito lembrando que as formas da Ideia absoluta (arte, religião e filosofia) não devem se submeter ao Estado – não poderiam, por extensão, submeter-se ao controle de um partido ou líder político –, de um lado, e, de outro, pela distinção entre a noção de poder que diz respeito à atualização da Ideia (o poder da razão, portanto) e sua mera concepção como força física – nem dentro nem fora do Estado. Mas o que mais distinguiria o hegelianismo da forma totalitária é o princípio dialético que o anima, este que não admitiria a *Gleichschaltung* – aniquilação das demais formas de vida social e cultural – intentada pelos regimes totalitários (MS, p. 271-2). Curiosamente, parece ser uma recusa de Hegel análoga à da paz perpétua e de outras determinações abstratas (como a de uma regra moral universal) que o afasta, por simples coerência, da adesão a um projeto totalitário.

Há, contudo, outros elementos que poderiam aproximar o hegelianismo de um retorno do mito que não são explorados como poderiam ser. O maior exemplo é a sua identificação da moralidade com a tradição. De certa forma, isso poderia ser colocado como o processo inverso de luta contra o mito empreendida na antiguidade, cujo foco, sobretudo no caso de Platão, esteve justamente no combate à tradição. Com efeito, Cassirer menciona Hegel no capítulo sobre Platão n’*O mito do Estado* e ensaia essa aproximação. Diz o filósofo que a tarefa primeira da teoria política platônica era “quebrar o poder do ‘eterno ontem’” (MS, p. 72)²⁴². Para efeito de contraste, Cassirer cita então a afirmação de Hegel segundo a qual para a sabedoria antiga ser moral é viver de acordo com as tradições do país em que se nasceu.²⁴³ “Se isso fosse verdade”, arremata Cassirer, “não poderíamos reconhecer Platão entre os mais sábios homens da antiguidade” (idem, ibidem).

Não encontramos, entretanto, qualquer aprofundamento dessa ideia, no sentido de talvez apontar como a identificação entre moral e tradição poderia reconduzir a uma forma de compreensão da moralidade que se assemelharia àquela tipicamente mítica, na medida em que, como vimos no capítulo anterior, o surgimento das regras morais em sociedades primitivas a partir da fixação de tabus tende justamente a hipostasiar os costumes, posto que eles são concebidos como expressões de uma legalidade imutável supranatural. Ora, aqui seria aberta uma via interessante para relacionar o conservadorismo de Hegel (ou a leitura que dele se fez) – ao qual Cassirer não parece apresentar objeção – àquela tendência de conservação e reprodução que o filósofo das formas simbólicas identifica como predominante nas formas do mito e da religião (EM, p. 240), como que para verificar se em alguma medida esse conservadorismo desempenhou papel na formação dos mitos políticos modernos²⁴⁴ – por exemplo, como algo próximo à compreensão determinista de história (a respeito da qual Cassirer fala, no que tange a Hegel, apenas no artigo *Naturalistische und Humanistische Begründung der Kulturphilosophie*). A própria postura (passiva?) de Hegel de limitar a filosofia ao pensamento de seu tempo apareceria aqui como decorrência dessa hipóstase tipicamente mítica e contrastaria com a postura do humanista Cassirer (e elogiada por ele em relação a outros pensadores para com seus respectivos contextos) de (precisar) pensar contra

²⁴² Vale ressaltar que o “eterno ontem” é apresentado a partir de um trecho de *Wallensteins Tod*: “O que sempre foi e que sempre se repete / E terá valor amanhã, porque tinha valor hoje.”

²⁴³ A citação de Hegel é do texto de juventude *Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts*, de 1802.

²⁴⁴ No limite, poderíamos por essa via propor conexões entre a hipóstase da tradição e a ritualização da vida cotidiana. Trataremos disso no próximo tópico.

seu tempo²⁴⁵. Não encontramos também nenhuma tentativa de antecipar essas críticas e invalidá-las ou ao menos (de)limitá-las, caso tais aproximações não fossem de fato pertinentes²⁴⁶.

As técnicas dos mitos políticos modernos

Acima descrevemos o movimento histórico da modernidade e os principais elementos formadores do mito do século XX. Cabe-nos agora explorar algumas advertências feitas por Cassirer relativas àquilo que foi central para a concatenação e articulação desses elementos, permitindo que seus efeitos superassem o âmbito acadêmico de onde partiram. Esse foi, de acordo com o filósofo, um fator indispensável para o êxito dos intentos totalitários do nacional-socialismo.

“Se tentarmos decompor nossos mitos políticos contemporâneos em seus elementos não percebemos que eles não contêm nenhum aspecto inteiramente novo. Todos os elementos eram já bem conhecidos. A teoria do culto ao herói de Carlyle e a tese de Gobineau sobre a fundamental diversidade moral e intelectual das raças tinham sido discutidas repetidas vezes. Mas todas essas discussões permaneceram em certo sentido meramente acadêmicas. Para transformar as velhas ideias em fortes e poderosas armas políticas era necessário algo novo. Elas tinham de ser acomodadas ao entendimento de uma audiência diferente. Para esse propósito era requerido um novo instrumento – não apenas um instrumento de pensamento, mas também de

²⁴⁵ Há de fato uma menção à contradição contida nessa postura de Hegel, quando comparada com a estima que ele afirma ter pela filosofia. Diz Cassirer: “Hegel tinha a mais alta opinião sobre o valor e a dignidade da filosofia. Não obstante, foi o próprio Hegel quem declarou que a filosofia sempre chega muito tarde para reformar o mundo. É, portanto, tão tolo supor que qualquer filosofia pode transcender seu tempo presente quanto que qualquer indivíduo pode se subtrair ao seu próprio tempo. [...] Se esse dito de Hegel fosse verdadeiro, a filosofia estaria condenada a um quietismo absoluto; a uma atitude inteiramente passiva em relação à vida histórica do homem. Ela teria que simplesmente aceitar e explicar a situação histórica dada e se curvar perante a ela. Nesse caso a filosofia não seria nada além de um tipo de indolência especulativa [...] Os grandes pensadores do passado não eram apenas ‘seu próprio tempo apreendido no pensamento’. Muito frequentemente eles tiveram que pensar para além e contra seus tempos. Sem essa coragem intelectual e moral, a filosofia não poderia cumprir sua tarefa na vida cultural e social do homem” (MS, p. 290). A nosso ver, a crítica que aqui Cassirer lança contra Hegel procura, além de justificar sua própria incumbência de pensar contra seu próprio tempo, resgatar, para isso, elementos do pensamento político de Kant, tal como procuraremos explorar no próximo capítulo. Esses elementos, apenas a título de menção, estão nos apelos à *coragem* intelectual e moral e à *tarefa* da filosofia na vida social do homem.

²⁴⁶ A inexistência dessas objeções corrobora a tese de Möckel, acima mencionada, segundo a qual Cassirer não parece empreender grande esforço por mostrar, n’*O mito do Estado*, argumentos para defender o hegelianismo das leituras que lhe imputavam o pejo de conservador e antidemocrata. Outrossim, vale dizer que já em 1941 Herbert Marcuse publicou texto em que refuta a interpretação de Hegel como um militarista prussiano, como bem lembra Gordon, 2010 (p. 307 e nota 117 na mesma página). O texto em questão de Marcuse é *Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory*.

ação. Uma nova técnica tinha de ser desenvolvida. Esse foi o último e decisivo fator. Para dizer isso em terminologia científica, devemos dizer que essa técnica teve um efeito catalítico. Ela acelerou as reações e deu-as seu pleno efeito. Embora o solo para o mito do século XX havia sido preparado muito antes, ele não poderia ter dado seus frutos sem o uso hábil de uma nova ferramenta técnica.” (MS, p. 273)

Coube, portanto, à forma simbólica da técnica potencializar os elementos míticos que circulavam em meios acadêmicos e intelectuais²⁴⁷, adaptando-os para a compreensão popular.

Essa pode ser considerada a tese central d’*O mito do Estado* e o que há de mais original e característico na forma como seu autor lida com a questão política gravíssima que acomete a Europa. Do ponto de vista da filosofia da cultura, o que temos aí é um duplo desequilíbrio das forças que compõem a dinâmica cultural: há o predomínio da forma da técnica e há algo como a exploração da forma mítica pela técnica²⁴⁸. É nesse sentido que afirmamos acima serem as técnicas dos mitos políticos a maior prova do fracasso da política como ciência.

Tal como já antecipamos no primeiro capítulo deste trabalho, Cassirer está longe de condenar a forma da técnica *per se*. Seu ensaio de 1930 é inequívoco no que tange a defender essa forma simbólica como uma legítima e indispensável forma da cultura, responsável maior pela capacidade de percepção da causalidade objetiva, bem como pela consciência da capacidade criativa e de toda ação mediata (cf. FT, p. 156 e ss). A questão da técnica é antes a de sua integração sistemática, não meramente justaposta, ao organismo da cultura; é a de compreender seu papel no desenvolvimento da humanidade em sua própria legalidade (cf. *idem*, p. 141 e ss.). Ao fim do ensaio, o filósofo das formas simbólicas isenta a técnica da

²⁴⁷ A título de recapitulação e esclarecimento, devemos dizer que a gestação dos mitos do século XX no âmbito acadêmico não se devem apenas a Gobineau e Carlyle, nem somente a Spengler ou Heidegger. Tal como já dissemos no primeiro capítulo, as próprias disputas exegéticas em torno de Kant estavam “contaminadas” por esses elementos, como atestam os casos de Bauch e Spann. As “Ideias de 1914”, das quais falaremos um pouco mais no próximo capítulo, também podem ser arroladas aí, bem como outros estudos e teorias nos campos da biologia e demais influências que atingem até mesmo a física, como dissemos anteriormente.

²⁴⁸ É preciso dizer que, embora esse juízo possa despertar no leitor o impulso de identificá-lo àquele proferido pelos autores da *Dialética do Esclarecimento*, há uma diferença indelével entre os dois postulados. No caso de Cassirer, não é como se o estágio final da razão instrumental se revertesse em mito; não é o *Esclarecimento* que se degenera em mito, mas sim ocorre – historicamente – uma revalorização do mito como tal que por outras razões, sobre as quais já falamos, consegue rivalizar com o poder da razão e eventualmente superá-la. Em todo caso, é preciso enfatizar que, em Cassirer, trata-se de uma anomalia, nunca de um caminho inscrito na própria estrutura da razão nem da cultura. Contudo, aproximações entre a teoria crítica e o projeto cassireriano em relação à consideração do que veio a desencadear o totalitarismo do século XX – a apropriação do mito por uma racionalidade instrumental/técnica – nos parecem mais pertinentes e acertadas. Há ainda pouco material que explora as possibilidades de intertextualidade entre a teoria crítica e as obras de Cassirer, em que se pese a existência de provas claras de que Cassirer foi lido por Horkheimer, Adorno e Benjamin em cartas e resenhas publicadas. Há também textos de Habermas sobre Cassirer ou nele baseados que merecem mais atenção. O trabalho de maior fôlego na exploração da interrelação entre Cassirer e a teoria crítica é o livro de Tobias Bevc – *Kulturgenese als Dialektik Von Mythos und Vernunft*. Outro artigo importante nessa comparação é de Heinz Paetzold – *Culture and Critique: Cassirer and the Frankfurt School*.

culpa pelos problemas que a sociedade enfrenta, pois que o que lhe falta é um *τέλος*, para o qual a técnica poderia – e deveria – fornecer e otimizar os meios (cf. idem, p. 181-3).

Entretanto, dado um contexto de fragmentação e de ausência de um tal *τέλος* comum para a sociedade – que é justamente o diagnóstico de crise sobre o qual discorremos no capítulo inicial deste trabalho – se faz perceptível o aumento exponencial da influência da forma técnica de pensamento em diversos campos da sociedade, como o próprio filósofo afirma na abertura d’*O mito do Estado*. Ora, não seria difícil depreender disso que a expansão da forma da técnica chegaria ao campo da política.

De fato, podemos até mesmo dizer que Cassirer traça os inícios dessa racionalidade política puramente técnica de volta a Maquiavel. Quando o autor d’*O príncipe* livrou a política de sua submissão à metafísica e à religião, isolou-a também de qualquer ligação obrigatória desta com a ética. O que resta pode ser definido como um livro puramente técnico.

“*O príncipe* não é um livro moral nem imoral: ele é simplesmente um livro técnico. Num livro técnico nós não buscamos por regras de conduta ética, de bom e mau. Basta que ele nos diga o que é útil ou inútil. Todas as palavras n’*O príncipe* devem ser lidas e interpretadas desse modo. O livro não contém prescrições morais para o governante nem convida-o a cometer crimes e vilanias.” (MS, p. 152-3)

Numa outra passagem, a perspectiva técnico-política de Maquiavel é destacada por Cassirer em analogia a um jogo:

“Maquiavel examinava as lutas disputas políticas como se elas fossem um jogo de xadrez. Ele estudara as regras do jogo com profundidade. Mas ele não tinha a menor intenção de mudar ou criticar essas regras. Sua experiência política o ensinara que o jogo político nunca havia sido jogado sem fraude, enganação, deslealdade e felonias. Ele também não repreendia ou recomendava essas coisas. Sua única preocupação era encontrar o melhor movimento – o movimento que ganha o jogo.” (MS, p. 143)

Percebe-se nesse trecho com clareza inequívoca como as questões de ordem moral estão simplesmente ausentes numa perspectiva que se dispõe simplesmente a otimizar as possibilidades no contexto de um jogo com regras e padrões já estabelecidos. Noutras palavras, trata-se de pensar a partir das regras dadas; pensar a partir da realidade; pensar o seu próprio tempo. A aproximação com Hegel salta à vista novamente. Mas Maquiavel não

precisa identificar ou submeter o direito e a moral ao Estado; a ele basta ignorá-los. Surge-nos assim uma limitação do que fora proposto por Hegel: este, ao fincar a política no costume, prende-a a ele. Maquiavel está livre para pensar os movimentos que fará sem qualquer sorte de constrangimento. É nesse sentido que devemos compreender a apologia do florentino ao uso instrumentalizado da religião.

“Mesmo no sistema de Maquiavel, portanto, a religião é indispensável. Mas ela não é mais um fim em si mesma; ela se tornou um mero instrumento nas mãos de líderes políticos. Ela não é a fundação da vida social do homem, mas uma arma poderosa em todas as lutas políticas. Essa arma deve provar sua força em ação. Uma religião meramente passiva, uma religião que foge do mundo em vez de organizá-lo provou ser a ruína de muitos reinos e Estados. A religião é boa somente se ela produz boa ordem; e boa ordem é geralmente acompanhada de boa fortuna e sucesso em todo empreendimento. Aqui o último passo foi dado. A religião não possui qualquer relação com uma ordem transcendente das coisas e perdeu todos os seus valores espirituais. O processo de secularização chegou ao seu desfecho; pois o Estado secular existe não somente *de facto*, mas também *de jure*; ele encontrou sua legitimação teórica definitiva.” (MS, p. 140)

Seria este o primeiro caso na história e o mais consciente de uso técnico de uma forma simbólica para fins políticos. Não há aí a complexidade que o autor d’*O mito do Estado* atribui ao mito do século XX, mas isso já serve, todavia, como um importante precedente, como já visto, de grande influência em filósofos da posteridade.

Se se perguntar qual a razão de não ter havido usos do maquiavelismo antes do século XX, uma vez que seu “manual” já estava largamente disponível, a resposta é que havia limitações (extrínsecas) de ordem moral que impediam a plena aplicação das diretrizes maquiavélicas: os direitos naturais.

“Após o colapso da teoria dos direitos naturais [com o espiritualismo metafísico do século XIX], a última barreira para o seu triunfo [do maquiavelismo] havia sido removida. Não havia mais qualquer grande poder intelectual ou moral para coibir e contrabalancear o maquiavelismo; sua vitória era completa e parecia estar para além de todo desafio.” (MS, p. 142)

De fato, se para Cassirer é Maquiavel o protagonista no primeiro ato da filosofia política da modernidade, o segundo cabe ao renascimento do estoicismo e às teorias do direito natural. Interessante é notar que a explicação do filósofo da cultura para o longo período de dormência do maquiavelismo está em postular a existência de forças capazes de contrabalancear seu poder, ou seja, o filósofo lê a história da modernidade, nesse aspecto, como uma dinâmica

suficientemente harmônica que não permitiu o predomínio de uma determinada força capaz de subjugar todas as demais. O período do Romantismo foi aquele em que tanto os poderes intelectuais quanto morais foram depostos – leia-se, a revalorização do mito e o colapso dos direitos naturais.

Mas isso ainda não responde suficientemente à questão sobre o surgimento dos mitos políticos. Não é, contudo, difícil deduzir o que ocorre: a técnica ao longo de toda a modernidade obteve crescimento contínuo. Seu ímpeto de moldar e controlar a natureza se expandiu cada vez mais em direção a formas de controle humano. Até mesmo isso pode ser remetido a Maquiavel: além de todas as afirmações sobre demonstração de poder pelas armas, deve-se ter em mente a questão da Fortuna, que Cassirer designa como o elemento mítico em sua filosofia política (MS, p. 155 e ss.). Para além das questões internas sobre como esse elemento atua no corpo da obra de Maquiavel, chama-nos atenção o caminho que se pode vislumbrar a partir da busca de meios para combater o poder da Fortuna:

“Maquiavel tenta convencer seu leitor de que, na luta contra a Fortuna, não é suficiente fiar-se em armas materiais. Seguramente ele não subestimava essas armas. [...] Mas havia uma outra coisa que era muito mais importante. Maquiavel descobriu um tipo inteiramente novo de estratégia – uma estratégia baseada em armas mentais ao invés de armas físicas. Nenhum outro autor antes dele ensinara essa estratégia. Ela era composta de dois elementos: era criada por uma mente limpa, fria e lógica e por um homem que poderia fazer uso concomitantemente de sua rica experiência pessoal em assuntos de Estado e em seu profundo conhecimento da natureza humana.” (MS, p. 160-1)

Armas mentais ao invés de armas físicas; combinação de faculdades puramente técnicas com conhecimento da natureza humana. O plano geral dos mitos políticos está aí. Obviamente, ainda não se falou especificamente em *mitos*, mas em instrumentos de dominação psicológica. A proximidade, entretanto, é patente, quando nos lembramos de que os mitos incidem diretamente sobre a dimensão emocional, a mais profunda e primeva do homem, e exerce seu domínio a partir do sentimento²⁴⁹: “O pensamento mítico é o pensamento emocional” (MS – *Origin and Meaning*, p. 198)

²⁴⁹ Conforme já tratamos no capítulo anterior (especialmente no tópico sobre o sentimento de si e a solidariedade) e tal como descrito por Cassirer no capítulo *Myth and the Psychology of Emotions* (MS, p. 27-38).

Com efeito, não havia ainda no tempo de Maquiavel, nem antes do século XIX, a compreensão da dimensão mítica da vida humana que foi desenvolvida a partir de então e que foi determinante para o desenvolvimento das ciências humanas, da antropologia à psicologia. À revelia, os românticos contribuíram para a abertura desse caminho. Mas o passo decisivo ficou por conta do uso técnico – por mentes frias e lógicas, conhecedoras da natureza do homem – que disso foi feito. A figura dos “políticos modernos” à qual Cassirer por vezes se refere é uma mistura insólita de *homo faber* com *homo magus* e *homo divinans*. Isso significa que eles possuíam a capacidade técnico-racional de um *homo faber*, mas a transmitiam para a população como se fossem mágicos ou adivinhos (o que não deixa de ser um modo técnico de comunicação), ou seja, não convenciam por apelo à racionalidade do vulgo, mas à sua suscetibilidade às emoções (em especial ao medo)²⁵⁰, esta que aumenta em função da excepcionalidade das situações com as quais tem de lidar.

“Claro que nossos políticos modernos não deixaram de modo algum de ser espécimes bem característicos e perfeitos de *homo faber*. Eles fizeram uso bastante hábil e metódico de todos os meios refinados e sofisticados que a ciência natural e a técnica colocaram à sua disposição. A esse respeito eles pensavam e agiam como ‘racionalistas’ estritos. Mas por outro lado eles se tornaram conscientes do fato de que há certos problemas na vida social do homem para os quais o cientista como tal não tem acesso e os quais, conseqüentemente, devem ser tratados diferentemente. Os artífices de nossos mitos políticos modernos nunca nutriram a esperança nem tiveram a menor intenção de governar os homens por meios racionais. Para tal utopia eles mantinham apenas um sorriso desdenhoso. Eles sabiam mais do que isso; eles estavam convencidos de que o homem deve ser comandado pela força. Mas eles não cometeram o erro de seus oponentes, dos adeptos da teoria do materialismo histórico e econômico. Eles sabiam por experiência própria que as grandes massas podem ser movidas muito mais facilmente e muito mais rapidamente pela força da imaginação do que por mera força física. Em virtude desse princípio os políticos modernos, o homem do século XX, repentinamente se tornou o *homo divinans* dos tempos anteriores. O líder político se tornou o *vates publicus*, o adivinho oficial, o seguidor do feiticeiro, o áugure, o astrólogo. A profecia era uma parte essencial na nova técnica da política. Foi muito mais pelo uso hábil e inescrupuloso da profecia do que por mera força física que a Alemanha finalmente converteu-se aos novos ideais políticos.” (*MS – Origin and Meaning*, p. 214)

De posse de conhecimentos suficientes a respeito da natureza humana, os políticos modernos fabricaram mitos sobmedida para seus próprios fins. São os produtos dessa manufatura designada a “mover as massas” com rapidez e facilidade que Cassirer nomeia de mitos políticos.

²⁵⁰ Conforme defenderemos no capítulo seguinte, o apelo se dirigia substancialmente à imaturidade emocional geral da população.

A diferença básica dos mitos políticos para os mitos naturais e culturais²⁵¹ reside em seu processo de criação. “O mito sempre foi descrito como o resultado de uma atividade inconsciente e como um produto da livre imaginação”, diz o filósofo,

“[m]as aqui encontramos o mito feito de acordo com um plano. Os novos mitos políticos não crescem livremente; eles não são frutos selvagens de uma imaginação exuberante. Eles são coisas artificiais fabricadas por artesãos muito hábeis e astutos.” (MS, p. 277)

Assim vem à tona o paradoxo essencial do mito político: “em certo sentido, ele é completamente racionalizado. Ele é irracional em seu conteúdo, mas é muito claro e consciente em seus objetivos” (MS – *Origin and Meaning*, p. 200). De certo modo, ele é a realização plena daquilo que já se esboçava em Maquiavel.

Uma questão lateral que surge a respeito dos artífices dos mitos políticos é se eles estavam sob o domínio desses mitos ou se se mantinham imunes a eles, como se em pleno controle de suas faculdades emocionais e racionais. Cassirer é evasivo em relação a essa questão, dizendo-se incapaz de respondê-la, mas não sem tentar convencer seu leitor de que esta é uma questão de somenos. Esta é a única passagem em que ele alude ao problema:

“Não é necessário levantar a questão sobre se essa crença era partilhada pelos autores dos mitos políticos – por esses homens que os puseram em circulação. Temos poucos meios seguros para responder a essa questão. Psicologicamente falando, sabemos do fato da autossugestão tanto como da sugestão a outros. É um fato notório que uma hipnose que desejamos exercer sobre as mentes dos outros podem ter repercussões e retroações sobre nós mesmos. Hitler desenvolveu em *Mein Kampf* toda uma teoria da mentira política, seu uso e sua inevitabilidade. Mas a mentira é uma arma perigosa que facilmente ‘retorna para infeccionar o inventor.’ Como diz Macbeth: ‘Essa justiça imparcial confia os ingredientes de nosso envenenado cálice para nossos próprios lábios.’ No fim todos os grandes políticos mentirosos costumam se tornar ‘enganadores enganados’. Uma vez que tenhamos desamarrado o poder da mentira, não podemos mais revogar ou restringir esse poder.

²⁵¹ Cassirer não discorre muito sobre as categorias de mitos existentes. Há, salvo engano, apenas uma breve passagem em que ele alude a duas categorias de mitos – os naturais e os culturais. Diz ele: “Se se tentar compreender esse processo espiritual [de especialização das ações por meio de configurações míticas autônomas] a partir de seu conteúdo, ele se apresenta com clareza na evolução que a consciência mítica leva a cabo, na medida em que ela passa dos meros mitos naturais para os mitos culturais” (PSF II, p. 240). Nesse sentido, em que se pese a grande diferença qualitativa e genealógica, além da particularidade envolvida, os mitos políticos podem ser designados como uma terceira categoria de mitos, ao lado das duas anteriores.

Tal como o mágico-aprendiz de Goethe, não podemos nos livrar dos espíritos que nós chamamos de nós mesmos.” (MS – *Origin and Meaning*, p. 198-9)

Com efeito, a questão não é determinante no que tange à validade da tese geral sobre a criação e utilização de mitos políticos nos termos acima apresentados. Mas disso não se depreende que a questão não tenha importância, nem que a opção por uma ou outra entre as opções disponíveis não tenha uma série de consequências.

Ora, se tomarmos a questão em relação ao caso alemão, no fundo a questão é sobre se Hitler era exemplo de uma mente fria, lógica e conhecedora da natureza humana – no sentido dado por Maquiavel – ou se, contrariamente, era um sujeito que sucumbiu a uma patologia emocional gravíssima que seríamos aqui incapazes de descrever e analisar. Seria ele um “fiel” da ideologia que propagava, ou apenas desempenharia um papel, mantendo-se em pleno domínio da situação?²⁵² A reflexão sobre essa questão também auxilia na compreensão do jogo de forças específico que levou ao êxito momentâneo do nazismo: foi o mito que dominou a cultura e subordinou inclusive a técnica a si ou foi a técnica que fez uso do mito para os fins que ela mesma se colocou?

Parece-nos mais plausível a segunda opção, embora seja patente que ela nos condiciona a responder a primeira questão negando que o líder nazista fosse algo diferente de um artífice e frio manipulador de emoções, o que é temerário defender. A alternativa de Cassirer – do mentiroso que acaba por crer em sua própria mentira – parece a nós antes uma recusa à questão do que uma resposta a ela. Não vemos, contudo, meios seguros de responder definitivamente a esse impasse que, talvez, seja mesmo aporético no caso em questão²⁵³.

Já tratamos aqui da técnica na política, da técnica aplicada às emoções humanas, dos técnicos que criaram mitos com fins políticos. Falta-nos ainda falar de algumas dessas

²⁵² Segundo a biografia de Hitler escrita por Hershaw, tendemos a acreditar que Hitler seria, sim, crente da ideologia nazista da qual foi o principal representante.

²⁵³ Ainda que aporética no caso específico do nazismo, a questão não perde sua relevância se quisermos estudar os desdobramentos contemporâneos de estratégias de manipulação de massas ou de opinião pública. De ideologias que vicejaram na Guerra Fria até palestras “motivacionais” e de autoajuda em âmbitos privados ou profissionais de vida, ou mesmo em estratégias de marketing, estamos em presença de técnicas que mobilizam forças primevas de tipo mítico (o que propomos chamar, provisoriamente, uso deflacionário dos mitos), embora se possa perfeitamente compreender que muitos de seus propagadores não se coloquem sob o seu jugo. Essa seria uma chave de leitura interessante para lidar com o modo pelo qual as técnicas desenvolvidas no contexto do totalitarismo foram apropriadas em contextos completamente diversos e, curiosamente, em grande medida por muitos daqueles que atuaram no esforço para derrotar o nazismo.

técnicas. Cassirer elenca esquematicamente quatro técnicas utilizadas para a realização dos objetivos totalitários nacional-socialistas. Já apresentamos aqui duas delas, a saber, o mito da raça e o mito do destino. As outras duas técnicas são a manipulação da linguagem e a ritualização da vida cotidiana, para as quais Cassirer dedica sensivelmente menos espaço do que para as duas anteriores – muito embora isso não signifique que elas tenham menor importância.

A manipulação da função da linguagem consiste em alterar propositalmente a função e o significado de alguns termos ou mesmo inventar outros, com o fim de potencializar sua dimensão emocional, de modo a torna-las *expressões* “imediatas” dessas emoções – “ódio, raiva, fúria, altivez, desprezo, arrogância, desdém” (MS, p. 279). Em síntese, trata-se de fazer a fala regredir de sua função semântica (*representativa* e *significativa*, ou seja, mediata) para sua função mágica (*expressiva*, ou seja, imediata)²⁵⁴.

“A palavra mágica ganha precedência sobre a palavra semântica. Se hoje acontece de eu ler um livro alemão, publicado nesse últimos dez anos, não um livro político, mas um livro teórico, uma obra lidando com problemas filosóficos, históricos ou econômicos – eu descubro, para o meu espanto, que eu não compreendo mais a língua alemã. Novas palavras foram cunhadas; e até mesmo as antigas são usadas num novo sentido; elas foram submetidas a uma mudança profunda de significado. Essa mudança de significado depende do fato de que essas palavras que anteriormente eram usadas num sentido descritivo, lógico, ou semântico são agora usadas como palavras mágicas que são destinadas a produzir certos efeitos e incitar certas emoções. Nossas palavras ordinárias são carregadas com significados; mas essas novas palavras confusas são carregadas com sentimentos e paixões violentas.” (MS, p. 278)

Cassirer menciona a criação do *Nazi-Deutsch*, um dicionário que tentou verter os usos de então da língua alemã para o idioma inglês. O filósofo, entretanto, não se detém na questão do uso instrumentalizado da língua; não explora nem explicita seus possíveis desdobramentos.²⁵⁵

É notório que a questão da linguagem ocupa lugar de destaque no pensamento de Cassirer. O primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* é dedicado a um estudo exaustivo dessa forma simbólica, que segundo alguns comentadores é a principal entre todas elas²⁵⁶. Ademais, numa de suas teses apresentada nos últimos anos de sua produção

²⁵⁴ Das funções do espírito e seu devir, tratamos no capítulo anterior. Cf. seção *A estrutura da consciência*.

²⁵⁵ Para mais sobre a criação de uma língua própria do nazismo, ver KLEMPERER, V. *LTI: Notizbuch eines Philologen*, traduzido para o português como *LTI: a linguagem do terceiro Reich*. Nele o filólogo judeu-alemão faz uma minuciosa análise de palavras, raízes, prefixos, pontuações, mudanças de significado e neologismos, assim como trata dos efeitos dessa construção artificial.

²⁵⁶ Cf. Birgit Recki: *Cassirer and the Problem of Language*.

intelectual, o filósofo condiciona à linguagem o desenvolvimento do pensamento científico²⁵⁷. Ora, a ciência é a forma simbólica mais recente no desenvolvimento humano, a forma característica da função significativa do espírito, a função simbólica da mediação consciente de si e o mais livre possível de máculas subjetivas e condicionantes emocionais. Depreende-se que aí reside a plenitude da capacidade crítica do espírito de refletir sobre sua própria obra e de, ao fazê-lo, colocar-se conscientemente distante dela. Destarte, fazer a linguagem retornar apenas à sua função expressiva e imediata tem efeitos diretos sobre a capacidade de pensar e sobre a faculdade objetiva de juízo. Em última análise, pode-se conjecturar que tal manipulação da linguagem, supondo que ela incida também sobre os conceitos científicos, tenha por efeito equiparar ciência e mágica, colocando no mesmo nível o político-adivinho, de um lado, e o cientista, de outro.²⁵⁸

A segunda técnica elencada pelo autor é a ritualização da vida cotidiana.

“Toda classe, todo sexo e toda idade tem um rito próprio. Ninguém podia andar na rua, ninguém podia cumprimentar seu vizinho ou amigo sem realizar um ritual político. E tal como em sociedades primitivas, a negligência de um dos ritos prescritos significava miséria e morte. Até mesmo em crianças isso não era visto como um mero pecado de omissão. Isso se torna um crime contra a majestade do líder e do Estado totalitário” (MS, p. 279-80)

Há dois efeitos centrais desse processo de ritualização: ele dele o sentimento de individualidade; por conseguinte, ele livra o sujeito do fardo da responsabilidade por suas ações. No primeiro caso, Cassirer toma como típico de regimes totalitários a supressão da diferença entre vida pública e vida privada, o que evoca nitidamente, como apresentamos no segundo capítulo deste texto, aspectos recorrentes em civilizações primitivas, para as quais o sujeito moral não é o indivíduo, mas o grupo (MS, p. 280). No caso alemão, a *Volksgemeinschaft* passou a ter primazia sobre o indivíduo. Somado à manipulação da linguagem, o rito leva ao campo das ações a supressão de idiossincrasias e a um comportamento tão repetitivo quanto passivo, no rumo de uma plena uniformização²⁵⁹

²⁵⁷ Cf. *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*.

²⁵⁸ Para Klemperer, a principal característica da linguagem nazista é sua pobreza, para a qual dedica um capítulo (p. 61-6). Essa pobreza, que o autor associa à monotonia, pode ser explicada pela visão nazista de propaganda, sobre a qual falaremos na seção seguinte.

²⁵⁹ Vale aqui mencionar novamente a já referida relação inextricável entre mito e rito, bem como a retroalimentação possível dessa relação: a linguagem, re-mitificada, tolhe o senso crítico e uniformiza o pensamento; o rito uniformiza a ação; da uniformização da ação se segue nova uniformização da linguagem, que facilita a uniformização da ação.

(*Gleichschaltung*). Um trecho suprimido dos manuscritos d'*O mito do Estado* é particularmente incisivo:

“Esse ultimo passo – a introdução de um novo ritual – foi o mais engenhoso e decisivo. Ela se tornou a pedra angular de todo o sistema político. Ela teve os efeitos mais perigosos e desastrosos. A partir de então a Alemanha estava fadada ao seu destino. Pela aceitação imediata de um novo ritual todas as esperanças de resistências futuras estavam perdidas. Não há nada que tenha mais influência hipnótica sobre a mente humana do que a execução incessante e regular dos mesmos atos que se seguem um ao outro numa ordem uniforme e mecânica. Por tal atitude passiva todas as forças intelectuais ativas dos homens são embaladas em sono, todo pensamento e julgamento crítico é eliminado. A propaganda por ações é sempre muito mais efetiva e opressiva do que a propaganda por palavras. Foi aqui que o novo sistema político teve a coroação do novo sistema de opressão política. Isso lançou toda a vida pública de volta para a forma mais crua da sociedade primitiva.” (MS – *Origin and Meaning*, p. 208-9, nota do editor)

O efeito paradoxal da elisão do sentimento de individualidade, ou a sua submissão à comunidade popular, é a supressão da liberdade sem o uso de meios de coação física, posto que alcançado pela via da perda da noção de responsabilidade. O *dever* passa a ser meramente o cumprimento de ritos prescritos, sem qualquer ligação necessária ou mesmo desejável com a reflexão sobre essas ações e com sua escolha autônoma. Pode-se dizer que a noção de responsabilidade é externalizada para as ações, na mesma medida em que a vida privada é transpassada pela vida pública e anulada por ela: o dever se torna mera *performance* de obrigações ritualísticas. Salta aos olhos, assim, o alvo ao qual o autor da *Filosofia das formas simbólicas* mirava quando criticou a identificação entre moral e costume em Hegel. A proximidade para com o *modus operandi* totalitário, no que tange à hipóstase da tradição e a ênfase em sua reprodução exata, salvaguardadas as especificidades de cada qual, é indiscutível.

Com efeito, o juízo de Cassirer de que a ritualização da vida é a pedra angular do sistema político totalitário não deve ser subestimada. Nela confluem as outras duas técnicas do mito político: a raça e o destino. A primeira não é nada além do efeito de elisão da individualidade em função da emergência da comunidade tomada em seu sentido biológico e etnológico. O segundo, a expressão da inseparabilidade dos sujeitos (relegados a meras partes de um todo coletivo que os supera e os define), inscrita em sua raça e renovada em cada rito. A essas técnicas deve ser acrescida a necessidade daquele elemento indispensável de coesão social e personificação da coletividade, o herói.

Foi esse o arsenal mítico gestado e desenvolvido no período que antecedeu o regime nazista. “O processo de rearmamento mental precedeu de longe o rearmamento militar.

Depois desse processo o rearmamento militar foi uma conclusão prevista. Os autores dos mitos políticos tinham apenas de esperar pelo momento no qual as sementes germinariam” (MS – *Origin and Meaning*, p. 202).

Excursus: a técnica dos crimes políticos

Todo o desenvolvimento deste capítulo aponta para aquela obra que, sob certo ponto de vista, pode ser considerada a grande referência em primeira pessoa da doutrina nazista e na qual seria possível reconhecer os elementos analisados ao longo deste capítulo. Trata-se de *Mein Kampf*, escrito por Hitler na prisão após a condenação por tentativa de golpe em 1923. Preliminarmente cabe dizer que não pretendemos aqui oferecer uma análise exaustiva do livro, mas somente verificar nele a existência de elementos que corroboram a tese de Cassirer sobre a criação técnica de mitos políticos e sua respectiva propagação, bem como buscar a partir de tais elementos alguma possibilidade de esclarecimento acerca de questões ainda dúbias sobre o caráter da utilização técnica de mitos pelo programa nazista. Assim, selecionaremos alguns capítulos-chave em que são expostos elementos vitais da doutrina técnica do nazismo, especificamente o que concerne à propaganda, para as quais pretendemos oferecer alguma compreensão em direta comparação com o exposto previamente neste capítulo.

É importante dizer que Cassirer faz apenas alusões ocasionais ao *Mein Kampf*. Mais precisamente, há apenas uma menção direta ao texto: “Hitler desenvolveu em *Mein Kampf* toda uma teoria da mentira política, seus usos e sua inevitabilidade” (MS – *Origin and Meaning*, p. 198-9). Presente num manuscrito, esta breve alusão não é desenvolvida em parte alguma. Mas se dela pudermos depreender algo, então dizemos que ela evoca as técnicas dos mitos políticos modernos nas figuras da manipulação dos fatos elevada a procedimento instrumentalizado e tomado numa perspectiva fatalista. Diferentemente do que se passa com os demais pensadores que contribuíram para a preparação do mito político moderno, não encontraríamos aqui alguma tentativa de dissociar o intuito do autor e a recepção de sua obra em outro contexto. Com efeito, o livro trataria deliberadamente de meios pelos quais chegar ao poder e se sustentar nele com o apoio (mitificado) da população. Referindo-se mais amplamente ao nazismo, há uma declaração de Cassirer que merece ser associada a essa a

respeito do livro de Hitler: “Surgiu uma nova ‘ciência’ de crimes políticos que poderia ser ensinada e que foi aprendida rapidamente. Essa ciência era baseada em princípios fixos e inteiramente ‘racionais’” (MS – *Origin and Meaning*, p. 206).

Mein Kampf é um texto de difícil compreensão não por sua complexidade conceitual ou de construção, mas sim por conta da mistura indistinta de elementos teóricos, históricos e místicos. O autor-narrador fala da história, na maior parte das vezes, em primeira pessoa, como se ele fosse seu elemento central. Com efeito, isso é compreensível nas narrativas de sua infância e de outros fatos – ora, trata-se da narrativa de sua própria vida; é aceitável um ponto de vista subjetivo²⁶⁰. Entretanto não é raro que a mesma perspectiva subjetiva se aplique quando das narrativas da guerra. É certo que não poucas vezes se trata de um ponto de vista não meramente subjetivo, mas do ponto de vista de um conjunto de indivíduos colocados numa mesma situação – percebe-se isso, por exemplo, nas menções sobre suas atividades e sobre o humor dos soldados no front. Os elementos teóricos – as doutrinas sobre a propaganda, sobre a raça e sobre o Estado, p. ex. – são apresentados a partir de recursos metafóricos²⁶¹ e de declarações axiomáticas, usadas como base para as inferências ulteriores. Mas mesmo assim não há propriamente rigor lógico na maioria de suas declarações desse tipo²⁶². Ele frequentemente as mescla com postulados não-problematizados com forte teor místico, como se os próprios temas de que tratasse não fossem solucionáveis por meios meramente racionais – sejam eles técnico-científicos, como escolhas de estratégias, emprego de novas ou outras formas de engenharia bélica ou outro. Mas ainda de maior relevância para nossa discussão, a mescla de teoria e misticismo se faz notável nas considerações sobre o Estado e a política, o que vem a corroborar o ponto de vista cassireriano, segundo o qual no

²⁶⁰ Contudo, vale dizer que, ao menos segundo Kershaw, há fortes inconsistências nessa narrativa de Hitler sobre sua infância e juventude, tanto em relação a si mesmo quanto em relação aos fatos ocorridos, a exemplo de sua inadmissão para os estudos na Academia de Belas Artes de Viena (ver p. 52 e ss.).

²⁶¹ Sobre os juízos supostamente isentos da imprensa acerca da guerra, diz Hitler: “Que se diria, por exemplo, de um cartaz anunciando um novo sabão e que, no entanto, aponta como ‘bons’ outros sabões?” (p. 137).

²⁶² Kershaw corrobora nosso parecer ao dizer que as reflexões e leituras de Hitler durante sua pena em Landsberg não tinham nada do rigor acadêmico habitual. Tratava-se mais de um uso instrumental dos textos lidos (Nietzsche, Stewart, Chamberlain, Ranke, Treitschke, Marx) que servia para reforçar seus preconceitos (cf. p. 178).

campo da política ainda não se conseguiu alcançar o seguro caminho da ciência. (MS, p. 289-90)²⁶³

O livro de Hitler, conjecturamos, estaria no ponto médio entre o academicismo de onde partiram as teorias de preparação para o mito do século XX, de um lado, e a população geral, alvo da cunhagem desses mitos, de outro. Ele seria o melhor exemplar do rearmamento ideológico que precedeu o rearmamento militar (MS – *Origin and Meaning*, p. 202). Com efeito, Hitler se mostra bastante consciente de que precisa dominar as técnicas de propaganda e de que isso significa empreender inescapavelmente uma batalha por significados e trabalhar pela infusão de tais significados propagandeados o mais profundamente possível no imaginário da população.

“As ideias, assim como os movimentos que têm uma determinada base espiritual, seja ela certa ou errada, só podem, depois de ter atingido um certo período de sua evolução, ser destruídos por processos técnicos de violência, quando essas armas são elas mesmas portadoras de um novo pensamento flamejante, de uma ideia, de um princípio universal.

O emprego exclusivo da violência, sem o estímulo de um ideal preestabelecido, não pode jamais conduzir à destruição de uma ideia ou evitar a sua propagação, exceto se essa violência tomar a forma de exterminação irredutível do último dos adeptos do novo credo e da sua própria tradição. Isto significa, entretanto, na maioria dos casos, a segregação de um tal organismo político do círculo das atividades, às vezes por tempo indefinido e até para sempre. A experiência tem mostrado que um tal sacrifício de sangue atinge em cheio a parte mais valiosa da nacionalidade, pois toda perseguição que tem lugar sem prévia preparação espiritual, revela-se como moralmente injustificada, provocando protestos veementes dos mais eficientes elementos do povo, protesto esse que redundava geralmente em adesão ao movimento perseguido. Muitos assim procedem por um sentimento de repulsa a todo combate a ideias, pela força bruta.” (p. 128)

Levando-se em conta o que já foi exposto neste trabalho, sobretudo no presente capítulo, nota-se que há consciência, por parte de Hitler, da necessidade de elaborar previamente um ideário que justifique ações violentas. Chama a atenção aí a menção ao extermínio de adeptos de uma dada ideia. No texto, Hitler se refere à própria resistência do ideário nazista contra as

²⁶³ Certamente que o leitor encontrará no texto trechos relativamente longos de exposição teórica “sóbria”, mas não é temerário dizer que tais trechos são exceção no conjunto da obra. Alguns desses trechos serão objeto de nossa análise em seguida.

tentativas de suprimi-lo, mas o autor parece ter transformado isso num princípio metodológico-instrumental que mais tarde aplicaria contra judeus e soviéticos.

Vale destacar a frieza e tecnicidade dos pareceres de Hitler ao longo de capítulos que se pretendem expositivos de uma teoria, como é o caso d'*A Guerra mundial* (donde retiramos a citação acima), mesmo que levemos em conta que suas análises sobre os acontecimentos da Primeira Guerra pudessem ser eventualmente errôneas ou mesmo deliberadamente falseadas. É do mesmo modo que devemos ler as considerações de Hitler no capítulo sobre a propaganda inglesa (*A propaganda da Guerra*) durante a primeira guerra. Ele a coloca como o principal elemento de enfraquecimento do ânimo do exército alemão e consequentemente central para sua derrota. Em outras palavras, Hitler identifica como causa principal da derrota alemã a aplicação de uma técnica que incidia diretamente sobre a emocionalidade dos soldados no front²⁶⁴. Numa reflexão comparativa entre as propagandas alemã, de um lado, e inglesa e estadunidense, de outro, Hitler depreende, por uso de conexões bastante temerárias, a causa da derrocada alemã:

“Quanto mais importante for o objetivo a conseguir-se, tanto mais certa, psicologicamente, deve ser a tática a empregar.

Por exemplo, foi um erro fundamental querer tornar o inimigo ridículo, como o fizeram os jornais humorísticos austríacos e alemães.

Este sistema é profundamente errado, pois o soldado, quando caía na realidade, fazia do inimigo uma ideia totalmente diferente, o que, como era de esperar, acarretou graves consequências. Sob a impressão imediata da resistência do inimigo, o soldado alemão sentia-se ludibriado por aqueles que o tinham orientado até então, e, em vez de um aumento de sua combatividade ou mesmo resistência, dava-se o oposto. O homem desanimava.

Em contraposição, a propaganda de guerra dos americanos e ingleses era psicologicamente acertada. Apresentando ao povo os alemães como bárbaros e Hunos, ela preparava o espírito dos seus soldados para os horrores da guerra, ajudando assim a preservá-los de decepções. A mais terrível arma que fosse empregada contra ele parecer-lhe-ia mais uma confiança no que lhe tinham dito e aumentaria a crença na 'Veracidade das afirmações de seu governo como também, por outro lado, servia para fazer crescer o ódio contra o inimigo infame. O cruel efeito da arma do adversário que ele começava a conhecer parecia-lhe aos poucos uma prova da brutalidade feroz do inimigo "bárbaro" de que ele já tinha ouvido falar, sem que, por um segundo, tivesse sido levado a pensar que as suas próprias armas fossem, muito provavelmente, de ação mais terrível.

Assim é que, sobretudo o soldado inglês, nunca se sentiu mal informado pelos seus, o que infelizmente se dava com o soldado alemão, Este chegava a rejeitar as notícias oficiais como falsas, como verdadeiro embuste.

²⁶⁴ Ver capítulo *A Revolução* o caso das “cartas de casa”, mensagens enviadas supostamente por familiares de soldados com afirmações sobre o aumento da miséria na Alemanha por conta da guerra, que as chances de vitória seriam muito pequenas, que o povo desejava a paz e só o Kaiser ainda mantinha o ímpeto militarista (p. 142 e ss.).

Tudo isso era a consequência de se entregar esse serviço de propaganda ao primeiro asno que se encontrava, em vez de compreender que para este serviço é necessário um profundo conhecedor da alma humana” (p. 136-7).

Nota-se claramente no trecho acima o uso de vocabulário tecnicista-utilitarista que ecoa aquilo que Cassirer disse acerca dos juízos de Maquiavel sobre Cesar Bórgia: não se discute valores, mas sim erros e acertos; competência ou incompetência. Parece-nos que a experiência da propaganda contra os alemães na guerra foi paradoxalmente a maior inspiração para a modelagem da indústria de propaganda nazista. O próprio autor o confessa: “Aprendi imensamente nessa propaganda de guerra feita pelo inimigo. Aqueles que da mesma se deviam ter servido, como lição eficiente, deixaram-na passar despercebida; julgavam-se espertos demais para aprender dos outros. Por outro lado, não havia vontade honesta para tal” (p. 133). Com efeito, antes mesmo da citação que trouxemos acima, Hitler discorre sobre pontos muito precisos acerca da otimização da eficácia da propaganda – o que é uma reflexão técnica por excelência.

“Examinando atentamente o resultado da propaganda de guerra alemã, chegava-se à conclusão de que ela era insuficiente na forma e psicologicamente errada, na essência.

Começava-se por não se saber claramente se a propaganda era um meio ou um fim. Ela é um meio e, como tal, deve ser julgada do ponto de vista da sua finalidade. A forma a tomar deve consentir no meio mais prático de chegar ao fim que se colima. É também claro que a importância do objetivo que se tem em vista pode se apresentar sob vários aspectos, tendo-se em vista o interesse social, e que, portanto, a propaganda pode variar no seu valor intrínseco.

[...]

A propaganda durante a guerra era um meio para um determinado fim, e esse fim era a luta pela existência do povo alemão. Portanto, a propaganda só poderia ser encarada sob o ponto de vista de princípios conducentes àquele objetivo.

As armas mais terríveis seriam humanas, desde que conduzissem a vitória mais rapidamente. Belos seriam somente os métodos que ajudassem a assegurar a dignidade à Nação: a dignidade da liberdade. Essa era a única atitude possível na questão da propaganda de guerra, numa luta de vida e de morte” (p. 133-5).

Novamente, ressalta-se a visão de propaganda descolada inteiramente de qualquer ideal ético universal, que de fato se esboça por entre suas declarações sobre a propaganda. Ainda sobre o mesmo tema, Hitler considera o direcionamento que deve ser dado à propaganda:

“A propaganda sempre terá de ser dirigida à massa!

Para os intelectuais, ou para aqueles que, hoje, infelizmente assim se consideram, não se deve tratar de propaganda e sim de instrução científica. [...]

O fim da propaganda não é a educação científica de cada um, e sim chamar a atenção da massa sobre determinados fatos, necessidades, etc., cuja importância só assim cai no círculo visual da massa.

A arte está exclusivamente em fazer isso de uma maneira tão perfeita que provoque a convicção da realidade de um fato, da necessidade de um processo, e da justeza de algo necessário, etc. Como ela não é e não pode ser uma necessidade em si, como a sua finalidade [...] é a de despertar a atenção da massa e não ensinar aos cultos ou àqueles que procuram cultivar seu espírito, a sua ação deve ser cada vez mais dirigida para o sentimento e só muito condicionalmente para a chamada razão.

Toda propaganda deve ser popular e estabelecer o seu nível espiritual de acordo com a capacidade de compreensão do mais ignorante dentre aqueles a quem ela pretende se dirigir. Assim a sua elevação espiritual deverá ser mantida tanto mais baixa quanto maior for a massa humana que ela deverá abranger. Tratando-se, como no caso da propaganda da manutenção de uma guerra, de atrair ao seu círculo de atividade um povo inteiro, deve-se proceder com o máximo cuidado, a fim de evitar concepções intelectuais demasiadamente elevadas.

Quanto mais modesto for o seu lastro científico e quanto mais ela levar em consideração o sentimento da massa, tanto maior será o sucesso. Este, porém, é a melhor prova da justeza ou erro de uma propaganda, e não a satisfação às exigências de alguns sábios ou jovens estetas. A arte da propaganda reside justamente na compreensão da mentalidade e dos sentimentos da grande massa. Ela encontra, por forma psicologicamente certa, o caminho para a atenção e para o coração do povo. Que os nossos doutos não compreendam isso, a causa está na sua preguiça mental ou no seu orgulho. Compreendendo-se a necessidade da conquista da grande massa pela propaganda, segue-se daí a seguinte doutrina: É errado querer dar à propaganda a variedade, por exemplo, do ensino científico” (p. 135-6).

A divisão entre a massa, de um lado, e o público douto, de outro, mostra bem uma imagem de humanidade que está longe de primar pelo valor da igualdade, mesmo quando se consideram somente os alemães. Há na citação acima um esboço muito superficial de teoria social em que se desenham dois grandes estamentos – um com capacidade e acesso à ciência; outro fadado a cumprir funções reprodutivas predeterminadas e a “seguir”. Essa distinção é feita conscientemente entre a razão e a emoção e por esta via eleva a propaganda ao patamar de instrumento de uniformização e controle das massas (*Gleichschaltung*). O elemento de monotonia²⁶⁵ das propagandas é fundamental. Por meio dele é atingido o efeito de elisão da individualidade, conforme dissemos na nossa exposição da técnica da linguagem.

O que até aqui apresentamos é aquilo que identificamos como núcleo primário do pensamento tecnicista do nazismo. Não poderemos aqui oferecer uma análise pormenorizada

²⁶⁵ O termo é usado por Klemperer (p. 61) para designar, segundo ele, “literalmente”, a linguagem nazista como um todo.

das exposições sobre os mitos políticos modernos que nos ocuparam em seções anteriores deste capítulo, nem das técnicas específicas a eles atreladas. Seria um trabalho por demais extenso, posto que não teríamos alternativa senão reconstruir a estrutura do pensamento fatalista, racista e nacionalista apresentado em *Mein Kampf* e identificar como o próprio discurso de Hitler é tecido com fios mitificantes. Em vez de explicitar cada um desses casos, procuraremos oferecer a estrutura geral desse pensamento semimítico, semirracional²⁶⁶. Vejamos.

Hitler não escreve seu texto com qualquer rigor acadêmico mínimo que seja. Não há citações e referências em suas considerações, senão aquelas que se referem a grandes personalidades históricas, tais como Otto Von Bismarck. O Führer ainda em formação já se coloca como uma referência em si mesmo e vaticina a partir de si. Mas seria temerário supor que todas as suas afirmações a respeito da tecnicidade da propaganda sejam inteiramente suas. Já à época de sua prisão, segundo dados biográficos, o ex-soldado não era mais somente um agitador de cervejaria. Ele já participava de certos círculos estreitos de discussão com outros entusiastas e criadores teóricos da doutrina nacional-socialista²⁶⁷. Não seria difícil depreender disso que parte do que ele expõe em seu livro seja na verdade reprodução de assuntos tratados em discussões com tais intelectuais fundadores do NSDAP – o que em nada deveria diferir das formas dos conteúdos de seus muitos discursos. Um exemplo disso é o antimarxismo recorrente em seu texto. Mais do que isso, ele pouco se dedicou à leitura em sua vida. Suas concepções mais conhecidas são apenas junções e justaposições de retalhos dispersos, cujo grande fio condutor e concatenação se encontram apenas numa mente que contém grande parte dos elementos daquilo que, segundo sua própria distinção, caracterizam a massa. Em outras palavras, tanto pela falta de cultivo intelectual quanto pela tendência ao misticismo raso e diletante, Hitler aparece como um indivíduo guiado muito mais pela emoção do que pela razão.

Essa é para nós uma questão vital para que compreendamos o lugar exato de Hitler na dinâmica do nazismo²⁶⁸: certamente que ele não foi o grande teórico do nazismo, mas seria igualmente errôneo tomá-lo como uma simples marionete, um porta-voz ímpar de uma

²⁶⁶ É de fato largo o espectro de temas abordados por Hitler: fundação e causas do colapso da República de Weimar; concepções de Estado, povo e raça; federalismo; sindicalismo; importância da oratória, entre outros. Sistematizá-los não seria tarefa para um excuro e nos distanciaria consideravelmente dos objetivos propostos por esta tese.

²⁶⁷ Kershaw aponta como é perceptível nos discursos de Hitler que ele, a partir de 1923 já se preocupava mais claramente com a liderança e as qualidades necessárias para um líder na Alemanha (p. 145).

²⁶⁸ O próprio Kershaw (p. 24 e ss.) menciona diversas interpretações dadas a esse papel, segundo cada historiador. Mas o que aqui buscamos é mais uma compreensão do tipo estrutural, relativa ao contexto da forma mítica de pensamento, em vez da compreensão histórica de sua figura.

doutrina sobre cuja constituição ele não teria qualquer real influência. Na busca por uma terceira via a essas duas alternativas mais fáceis, contudo falhas, fica claro outro aspecto mítico do nazismo, fundamental para o seu sucesso: o herói; o mito do *Führer*²⁶⁹. Sua função na dinâmica do nazismo era a de eixo comunicacional entre o ideário e a população geral. Ele foi o elemento de centralização e catalisação da vontade popular – esta que, claramente, foi moldada pelo instrumental de propaganda.

Isso nos leva a conjecturar que Hitler não poderia senão ser um fiel seguidor, crente, da doutrina nazista, ainda que fosse ele um de seus feitores. Pensamos aqui nas declarações de Kant em *Resposta à pergunta: O que é o Esclarecimento?*, quando o filósofo de Königsberg defende o uso público da razão para clérigos. Segundo diz, não haveria de se temer eventuais críticas por parte de sacerdotes, pois elas não jamais estariam em contradição com a religião interior, mas sim no máximo contra um ou outro dogma em questão. Se o caso fosse de encontrar alguma contradição com os princípios fundantes da religião, o sacerdote simplesmente não seria capaz de desempenhar sua função; teria de renunciar.²⁷⁰ No caso de Hitler, parece-nos ser ele consciente de ser um artífice da propaganda, bem como de seu poder retórico de convencimento. Mas essa consciência não impede que ele seja simultaneamente crente da doutrina que propaga – o que o coloca numa situação sensivelmente distinta da de Platão, este que também criou mitos conscientemente²⁷¹. Isso porque ele se acredita dotado de grande habilidade – entenda-se, de dom e designação divina – de persuasão, mas de verdades das quais está convencido e às quais se submete, bem como convencido da necessidade de que o povo aja conforme essa doutrina. Em poucas palavras, Hitler é o profeta do império milenar ariano. Ele é a um só tempo *homo divinans*, *homo magus* e *homo faber* – aquilo que Cassirer identifica como o político moderno (MS – *Origin and Meaning*, p. 214).

Mas precisamos nós mesmos apresentar um dado que enfraquece nossa tese (de que o livro de Hitler foi o elemento de articulação entre as doutrinas acadêmicas e a população): o livro foi um fracasso de venda. Segundo Kershaw, o livro só foi largamente lido após a

²⁶⁹ Ver Kershaw, p. 181.

²⁷⁰ “Em todo caso, porém, pelo menos nada deve ser encontrado aí que seja contraditório com a religião interior. Pois se acreditasse encontrar esta contradição não poderia em sã consciência desempenhar sua função, teria de renunciar” (p. 487).

²⁷¹ Sobre Platão, Cassirer afirma ter ele “criado [mitos] com um espírito completamente livre; ele não estava sob seu poder, ele os dirigia de acordo com seus próprios propósitos: os propósitos do pensamento dialético e ético” (MS, p. 49).

ascensão do NSDAP ao poder, quando ele foi distribuído em grande escala a toda a população²⁷². Entretanto nela encontramos já indicativos claros do que viria a ser o programa que vigeria entre 1933 e 1945. Assim, se se pode colocar em dúvida sua eficácia por conta do insucesso de leitura no que tange à elevação de Hitler ao poder, se isso significa também que suas ideias não tinham capilaridade quando dos anos de ouro da República de Weimar, ao menos continua válido que durante o período de governo de Hitler o livro cumpriu com êxito o papel catalítico a ele atribuído.²⁷³

Nesse sentido, uma última questão que merece ser apontada é: por que Cassirer não se deteve numa análise pormenorizada de *Mein Kampf*? Ora, são longas e detidas as exposições sobre Gobineau e Carlyle; são recorrentes as menções a Spengler e Heidegger. Mas não há equivalente para Rosenberg, Goebbels ou Hitler. É mesmo de se colocar em dúvida se teria Cassirer lido *Mein Kampf* ou os outros autores que mencionamos aqui. De certa forma, essa é uma crítica que se aproxima, ainda que por via diversa, daquelas segundo as quais o que se apresenta n’*O mito do Estado* seria uma “resposta inadequada ao desafio proposto”²⁷⁴ pelo nazismo²⁷⁵, uma “evasão das questões fundamentais”²⁷⁶.

Pode-se evidentemente argumentar que as condições peculiares sob as quais o livro veio a ser publicado são suficientes para compreender o ocorrido: o livro é incompleto e seu autor faleceu antes de escrever as seções que trariam suas análises mais diretas sobre o nazismo, a partir de uma crítica detida de sua própria produção literária (e talvez artística e científica). Outra hipótese, mais complexa e temerária, ainda que plausível, seria a evitação de Cassirer em transformar Hitler (assim como Goebbels ou Rosenberg) num mero bode expiatório – ou seja, de mitificar a questão do nazismo reduzindo-a a um evento anômalo completamente descolado da sistematicidade da cultura em que está envolvido, algo análogo à substancialização de um determinado fenômeno que seria então qualitativamente único em sua constituição, uma espécie de tabu. O nazismo seria então meramente o ato de alguns sujeitos desarrazoados e acometidos por alguma patologia simbólica. Ora, isso seria muito pouco para compreender o fenômeno do totalitarismo alemão, além de apresentar os riscos de

²⁷² Op. cit., p. 179 -81.

²⁷³ Klemperer, por exemplo, afirma que após a tomada de poder pelo NSDAP *Mein Kampf* se tornou a linguagem popular alemã; ela “se apoderou de todos os setores da vida pública e privada: da política, da justiça, da economia, da arte, das ciências, da escola, dos esportes, da família, dos jardins de infância e até mesmo do quarto das crianças” (p. 61).

²⁷⁴ Leo Strauss: *The Myth of the State by Ernst Cassirer*, in: *Social Research* 14 (1947), p. 127-128.

²⁷⁵ Ver também as críticas de MALI, J. *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.

²⁷⁶ Voegelin, E. *Review of “The Myth of the State” by Ernst Cassirer*, in: *Journal of Politics*, 9, 3, (1947), p. 445-446.

mitificação que não contribuiriam para a reflexão sobre suas causas mais profundas, como aqui procuramos fazer. Por outro lado, essa hipótese nos permitiria dizer que Cassirer divide o ônus do nazismo também com todos aqueles que se colocaram em posição de isenção ou de condescendência com o que ocorreu entre 1933 e 1945.²⁷⁷ Daí que sua crítica sempre leve em conta elementos de uma crise da cultura.

Mas não se pode senão deixar essas conjecturas abertas em nível de mera possibilidade, em que se pese sua capacidade explicativa.

²⁷⁷ Por esta via nos abriríamos a uma possibilidade maior de crítica a outros fenômenos históricos ou mesmo presentes no nosso cenário político internacional.

LIBERDADE

*Willst du ins Unendliche schreiten,
geh nur im Endlichen nach allen Seiten!*
Goethe

Werft die Angst des Irdischen von euch!
Schiller

Introdução

No segundo capítulo deste texto apresentamos a fenomenologia da consciência segundo Cassirer, procurando mostrar como ela é baseada em última instância na ideia de que o espírito é livre e exerce essa liberdade em sua ação. Mesmo o pensamento mítico já é uma expressão dessa liberdade (ainda não consciente de si mesma) que se desenvolve por meio das formas simbólicas. Nesse contexto, o totalitarismo seria, então, uma espécie de atavismo que não é exatamente um retorno ao estágio inicial, mas sim um retrocesso do ponto de vista da efetividade da consciência de liberdade e que a tolheria no plano político – bem como o que a ela está atrelado – por meio de usos bastante precisos do poder do mito. O que nos falta, entretanto, é compreender com mais acuidade o que Cassirer entende por liberdade, no geral, mas com atenção especial ao que diz respeito ao âmbito da política.

Neste capítulo apresentaremos a noção de liberdade em Cassirer, examinando em que medida ela pode ser tomada como o parâmetro central para a compreensão de sua filosofia política. Para tanto, trataremos primeiramente de compreender o lugar desse conceito no corpo de sua obra, bem como seu desenvolvimento interno correspondente àquele do pensamento do filósofo e da relação deste com o seu tempo presente. Pretendemos mostrar como Cassirer realiza uma leitura particular da tradição idealista e dos ideais iluministas e como os articula em momentos-chave do conjunto de sua obra. Importa-nos identificar o movimento interno da noção de liberdade no pensamento de Cassirer e avaliar em que medida isso pode ser considerado fruto das reflexões internas do sistema proposto pelo filósofo e em que medida tais reflexões são desencadeadas meramente por força dos acontecimentos externos, para os quais o filósofo buscaria responder por meio de um sistema previamente

elaborado. Em outras palavras, nosso intuito é compreender como se articulam os conceitos mundano e escolástico de liberdade no pensamento do filósofo das formas simbólicas, de um lado, e qual o papel dos estudos em torno da forma mítica de pensamento na concepção madura de liberdade pelo filósofo, do outro. Nesse sentido, abordaremos a primeira grande reflexão do filósofo sobre o tema – *Freiheit und Form* –; em seguida, a noção de liberdade por sob o projeto das formas simbólicas, com destaque para o debate entre Cassirer e Heidegger em 1929; por fim, abordaremos as menções à liberdade feitas a partir da virada ética do pensamento do filósofo, a partir de 1935.

O lugar da liberdade no pensamento de Cassirer

Como bem se poderia imaginar, não há lugar na obra de Cassirer em que o filósofo defina categoricamente o que significa liberdade, ainda que seja esta uma noção capital para a compreensão de toda a sua obra. O que mais se aproxima disso é, de fato, um trecho em que o filósofo fala da problemática da definição desse termo e aponta para a direção em que se deve entendê-lo em sua obra. Diz Cassirer:

“Liberdade é um dos termos mais ambíguos e mal definidos. Pela discussão interminável de escolas metafísicas opostas e pelas lutas de partidos políticos o conceito *ético* de liberdade tem sido demasiadamente obscurecido, de modo a ter se tornado praticamente irreconhecível. [...] Eu penso, entretanto, que a melhor e, em certo sentido, a definição clássica desse conceito foi dada por Kant. Tal como Kant apontou em sua *Crítica da razão prática*, liberdade não é uma exceção de regras vinculantes [*binding rules*]; ela é, ao contrário, a regra que a moral dá a si mesma. Ela significa ‘autonomia’, ou seja, ela significa autocontrole e responsabilidade individual. Como diz Kant, liberdade não é *gegeben*, mas *aufgegeben*. Não é um dado, mas uma tarefa, e talvez a mais dura tarefa que nós possamos impor a nós mesmos.” (*The technique of our modern political myths*, p. 257)

De imediato podemos formular a partir desta assertiva do filósofo algumas hipóteses gerais sobre a questão da liberdade. Em primeiro lugar, a menção direta a Kant deixa claro que Cassirer pensa a liberdade em termos eminentemente iluministas. A imbricação fundamental entre liberdade, individualidade e autonomia é clara e em nada nova. Mas se ela não apresenta nada de novo na concepção de suas premissas e em sua forma geral, defendemos que há uma nuance no que concerne ao modo como essa liberdade – que é uma *tarefa*, em sentido ético,

tanto quanto a disposição essencial do espírito – se efetiva. E o fazemos pensando em primeiro plano sobre o significado da ampliação do programa epistemológico da filosofia das formas simbólicas em relação ao programa da crítica da razão, no qual aquele se inspira. Com isso queremos acentuar o caráter *plural* que deve ter a liberdade na filosofia de Cassirer – caráter este que parece não ser uma questão preponderante para Kant, nem para a tradição do idealismo alemão –, derivado, como se pode esperar, de sua disposição a dar lugar e legitimidade a todas as diversas formas culturais. Esta premissa de pluralidade – a “*polifonia e policromia* da natureza humana” (EM, p. 238. Grifo nosso) –, cremos, traça os contornos gerais de um programa político (igualmente próximo àquele do iluminismo), no qual ela se traduz em pautas em torno de uma democracia cosmopolita e tolerante.²⁷⁸

Em segundo lugar, quando vinculamos a noção de liberdade a um programa de crítica da cultura que, além de primar pela pluralidade e evitar toda a substancialização (e sua decorrente normatização) no que tange à compreensão dos fenômenos, enfatiza a *ação* humana como determinante para o desenvolvimento da cultura e do espírito, temos que a menção à liberdade como *tarefa* assume um sentido fortemente concreto; a tarefa de libertar-se que o homem dá a si mesmo é levada a cabo pela sua *ação*, por meio da qual, de fato, toma-se consciência dessa liberdade que lhe é natural. Daí que seja mais importante aqui tratar de *libertação* do que propriamente de liberdade.²⁷⁹ Não é outro o motivo que leva Cassirer a destacar, na citação que trouxemos acima, o obscurecimento do sentido ético de liberdade sob as disputas metafísicas e ideológicas. E é por essa razão que, assumimos, a discussão sobre a liberdade que surge do pensamento cassireriano está ligada a uma determinada concepção fundamental da humanidade, caracterizada pelo primado da significação sobre a sensibilidade – ou seja, da atividade sobre a passividade.²⁸⁰ Mas essa concepção evita discussões metafísicas, por conta mesmo das premissas do método transcendental. Daí que o filósofo afirme que mesmo a sua definição do homem como um *animal symbolicum* deve ser compreendida como *funcional*, não como *substancial*, como já dissemos no segundo capítulo.

²⁷⁸ Estes serão os tópicos centrais do próximo capítulo.

²⁷⁹ Aqui estamos de acordo com Joaquim Braga, quando este diz que a ênfase na ação do espírito é de tal ordem que há uma transformação do imperativo categórico num imperativo da atividade: “A transformação da crítica kantiana da razão numa crítica da cultura [é] paralela à transformação do imperativo categórico num *imperativo da obra* [*Imperativ des Werks*]. A filosofia deve se ocupar com as atividades humanas que são objetivadas nos objetos da cultura pois através delas se torna possível obter uma visada sobre os horizontes humanos de sentido.” p. 169-70.

²⁸⁰ Como veremos a seguir, por este caminho compreendemos o que está em jogo na discussão entre Cassirer e Heidegger em Davos.

Contudo (e talvez por conta disso), é preciso dizer que a liberdade no pensamento maduro de Cassirer, ou seja, naquele que compreende sua obra a partir do projeto das formas simbólicas, por mais vital que seja, é em sua obra antes um pressuposto, não um problema. Com efeito, ela aparece primeiramente como questão em primeiro plano em *Freiheit und Form*, de 1916 – e um dado relevante aqui é que esta é justamente a primeira obra em que Cassirer se coloca para além de discussões eminentemente epistemológicas, motivado especialmente pela ocasião da Primeira Guerra. Depois disso, o tema só reaparece com força na fase final da produção intelectual do filósofo, que é o tempo de exílio.²⁸¹ Ainda assim, mesmo em afirmações absolutamente centrais, como a de que a cultura é um processo de progressiva autolibertação, o filósofo não parece explicitar o que significa essa libertação. Mas esse mesmo pressuposto, defendemos, passa, por assim dizer, por uma mudança de significado, de tonalidade, concomitante ao desenvolvimento do pensamento do filósofo – segundo o qual admitimos aqui a pressuposição da pluralidade decorrente das premissas gerais de sua crítica da cultura. Essa mudança de significado no interior da noção de liberdade, que é antes de mais nada um desdobramento paralelo àquele de seu projeto das formas simbólicas, é marcado pela entrada em cena das reflexões sobre o pensamento mítico no corpo teórico de Cassirer, em primeiro lugar, e, em segundo, pela autocrítica feita pelo filósofo em 1935, a partir da qual ele procura resgatar o sentido mundano da filosofia e adaptar seu pensamento a esse imperativo, conforme já discutimos no primeiro capítulo deste texto. No primeiro caso, a liberdade encontra o poder avassalador do mito, ao mesmo tempo em que descobre as diferentes formas da cultura como manifestações da espontaneidade do espírito em sua atividade criadora e livre – trata-se da liberdade que se assume quando o homem é definido como um *animal symbolicum*. Aqui o filósofo já fala sobretudo de *libertação* em lugar de *liberdade*, dada a ênfase na ação e no processo dinâmico da cultura em detrimento da reflexão sobre a liberdade como um estado de coisas. No segundo caso, a reflexão se dá tanto em relação ao modo como a liberdade, tomada como parâmetro de desenvolvimento do espírito, pode retroceder mesmo em culturas fortemente desenvolvidas, quanto à tarefa que se impõe no que tange à manutenção e garantia dessa liberdade

²⁸¹ Claro que a liberdade surge como tema para Cassirer no interior de suas obras e a ela são dedicadas passagens bastante longas e importantes, como é o caso do que encontramos no sexto capítulo de *Philosophie der Aufklärung*. Não seria, portanto, temerário dizer que o tema da liberdade como reflexão sobre o presente – ou seja, como resposta à situação política concreta – aparece para o filósofo justamente nos momentos em que tais situações se impõem a ele, como é o caso de sua incursão no debate da vida política de seu tempo durante a primeira guerra e de sua guinada mais acentuada a esse tema em sua última fase de produção intelectual.

conquistada por parte daqueles responsáveis pela “vigilância” da cultura – ou seja, o papel da filosofia para com a liberdade e a cultura.²⁸²

Liberdade e Forma

Como já dissemos pouco acima, a questão da liberdade aparece em protagonismo nos textos de Cassirer pela primeira vez no livro de 1916, *Liberdade e forma*.²⁸³ Trata-se de um texto escrito num período de transição do pensamento de Cassirer, a meio caminho entre suas raízes marburguianas e seu projeto de maturidade. De fato, a obra se encontra cronologicamente mais próxima do projeto das formas simbólicas, cuja concepção original remonta a 1917²⁸⁴, mas apresenta ainda pouco – ou quase nada – dos elementos vitais da teoria que começará a ser desenvolvida nesse ano.²⁸⁵ É mesmo possível ler essa obra como reflexo de uma preocupação diretamente ligada à vida política e social de seu país no tempo em que ela é escrita. Com efeito, é com referência ao tempo presente que se abre o prefácio da obra:

“Os primeiros esboços e estudos prévios deste texto presente remontam a vários anos [...] Ainda agora eu não teria tomado a decisão e encontrado a coragem para sua publicação se as experiências e vivências dos últimos dois anos não tivessem me levado a uma consciência cada vez mais penetrante de como aquilo que era apenas um tema filosófico abstrato na primeira concepção desse texto concerne intimamente aos interesses imediatos e vivos de nosso presente.” (FF, p. 388)

²⁸² De certa forma, a leitura que Cassirer faz da afirmação de Schweitzer sobre os sonolentos responsáveis pela vigilância da cultura parece remeter à figura e ao papel dos guardiães na *República* de Platão, no momento em que Cassirer parece atribuir preferencialmente à filosofia esse papel de “policiamento”, o que em alguma medida reproduz a ideia segundo a qual há de se destacar na sociedade uma parcela de seus membros, dotada de determinadas características naturais ou a eles atribuídas, para zelar pelo todo da sociedade. Ora, essa é uma ideia que pode muito facilmente se colocar em contraposição aos pressupostos básicos da democracia, pois que dá lugar a uma relativização do pilar fundamental da isonomia, bem como da autonomia que a acompanha.

²⁸³ *Freiheit und Form*, doravante citado pelas iniciais FF.

²⁸⁴ Cf. KROIS et VERENE: Introdução à PSF IV, p. xv e ss.

²⁸⁵ Dizemos “quase nada” pois que, por se tratar de uma obra que procura resgatar a trajetória do pensamento alemão até o romantismo, lida com elementos culturais em geral na tentativa de poder fornecer um panorama rico o suficiente para fundamentar sua tese. Menções às contribuições específicas e autônomas da religião, da estética, da ciência e da filosofia são feitas de modo semelhante ao que encontraremos nas obras posteriores, mas, no caso de *Liberdade e forma*, ainda muito mais no sentido das figuras do espírito absoluto de Hegel do que no sentido de propor uma compreensão de sua dinâmica e sistemática, bem como de suas relações interformas-simbólicas de oposição e de complementação.

A participação de Cassirer naquilo que foi chamado de “Ideias de 1914”²⁸⁶ – o debate que envolveu a intelectualidade alemã, mas também a das demais nações envolvidas no conflito, e que girava em torno do significado do “espírito alemão”²⁸⁷ em face das questões que despontavam com a guerra – é marcada pela defesa de ideais que se explicam por uma leitura da história do pensamento alemão e do pensamento europeu desde a Renascença. É a essa tradição intelectual que o filósofo se fia e busca distinguir em relação ao militarismo do presente.²⁸⁸ Sua posição fica mais clara ainda na palestra feita em 13 de março de 1916 durante evento do instituto para a ciência do povo judeu, intitulada *O idealismo alemão e o problema do Estado*²⁸⁹:

“Pois ora foi o passado espiritual alemão que foi evocado contra o presente político e chamado à batalha; ora o juízo de condenação precisou unificar e tomar em conjunto o todo da existência alemã, passado e presente, forma espiritual e forma política. E de modo cada vez mais determinado e sem consideração a primeira forma de polêmica foi convertida na segunda. Começou-se com isso a distinguir a Alemanha espiritual, o povo de Goethe e Kant, da Alemanha moderna do “militarismo”; mas descobriu-se logo que não se poderia contentar-se com isso.” (*Deutscher Idealismus*, p. 4)

Um exemplo concreto daquilo que motiva Cassirer a defender a tradição alemã e a enfatizar a diferença desta em relação ao militarismo do presente é o caso do “teórico francês”²⁹⁰ que

²⁸⁶ O termo foi usado pela primeira vez pelo economista Johann Plenge, no texto *Der Krieg und die Volkswirtschaft* em 1915. Imediatamente após isso, Rudolf Kjellén tomou a expressão para título de um opúsculo que ficaria famoso na Alemanha. Apud. RINGER, F. *O declínio dos mandarins alemães*, p. 174.

²⁸⁷ Cassirer se refere a *Deutschtum* (algo como “alemanhidade”) tanto quanto a *deutscher Geist* e *deutsches Wesen*. Há também uma menção à *Deutschheit* (que também poderia ser traduzido como “alemanhidade”), citada numa passagem de Schlegel (cf. FF, p. 320). Não notamos, contudo, diferenças significativas entre as três expressões, no caso de Cassirer.

²⁸⁸ Segundo apuração de Ringer, essa disputa teria se iniciado pelo lado das forças aliadas. Diz ele: “Os acadêmicos alemães tenderam a achar, com Ernst Troeltsch, que as forças aliadas eram os principais culpados da irrupção dessa batalha de ideologias. [...] ficaram particularmente indignados com os publicistas ingleses que fizeram uma distinção entre a cultura alemã e o militarismo prussiano, sugerindo que o militarismo acabara por predominar sobre a cultura” (Op. cit. p. 175). Se aceitarmos essa interpretação, segue-se que a estratégia de Cassirer é ainda mais sofisticada e atenta às sutilezas do problema do que de início se pensaria, pois se trataria de convir no ponto de vista alegadamente inglês, mas ao mesmo tempo de fazer dele um ponto forte para a defesa da cultura teutônica, sem, contudo, dispor-se favoravelmente à postura dos “mandarins”, que não evitavam a identificação do militarismo com a cultura. Isso também explica em parte a necessidade de Cassirer de advogar pela cultura europeia e mostrar que ela se desenvolveu enquanto tal justamente pelo intercâmbio cultural; que ela só faz realmente sentido quando vista a partir da harmonia de seu conjunto, apesar das eventuais incompatibilidades pontuais de seus componentes. Outrossim, a querela em torno da guerra ideológica e a atribuição de seu início aos ingleses vem ao encontro do juízo de Hitler sobre o caso, como descrevemos no capítulo anterior.

²⁸⁹ *Der Deutsche Idealismus und das Staatsproblem*, doravante citado apenas como *Deutscher Idealismus*. O título da palestra foi escolhido pelos editores do volume sobre textos políticos das obras póstumas de Cassirer (ECN 9), John Krois e Christian Möckel.

²⁹⁰ Ele é assim mencionado por Cassirer. Segundo os editores do referido volume de obras póstumas, não se pôde descobrir de quem se trata. Cf. ECN9, p. 355. Todavia, o acesso de Cassirer a opiniões estrangeiras em primeira

declarou: “Nós nos colocamos fundamentalmente contra Kant em campo.” E a mesma postura foi posteriormente adotada por um músico francês em relação a Bach. (*Deutscher Idealismus*, p. 4) A guerra era desde o início contra a “essência alemã”²⁹¹; não contra o povo ou o Estado alemão, em postura da imprensa diária tanto quanto de “doutos”, “filósofos” e “artistas” (Idem, *ibidem*).

Do ponto de vista metodológico, essa leitura é marcada pela tentativa de aplicação daquilo que já fora desenvolvido pelo filósofo no campo da filosofia da ciência agora ao mundo histórico, social e político.²⁹² Seguindo Favuzzi²⁹³, podemos dizer que o posicionamento de Cassirer se pauta pela compreensão des-substancializada do “espírito alemão” e por esta via, dizemos, abre caminho para a compreensão da cultura como *função*, como atividade do espírito – aqui na clara versão dada por Cassirer ao pensamento crítico de Kant.²⁹⁴ Nesse sentido é que o filósofo busca esclarecer a relação entre as duas noções capitais do pensamento idealista alemão – *liberdade e forma*. Cassirer procura mostrar como a concepção política alemã se funda sobre a interação dessas duas noções, que se opõem e se reconciliam²⁹⁵ – graças ao pressuposto da espontaneidade, da ideia basilar que perpassa toda a tradição idealista, segundo a qual o indivíduo se define pela primazia do agir, pela *schaffende und gestaltende Produktivität* (FF, p. 367), e que por conta disso transita entre os domínios metafísico e prático²⁹⁶.

mão é explicado pelo fato de que o filósofo participou do esforço de guerra no departamento de imprensa e mais tarde como leitor e coordenador do posto estrangeiro francês, de 1916 a 1918. Cf. FAVUZZI, p. 286.

²⁹¹ Tal como já discutimos no capítulo anterior em relação às teses substancialistas da cultura e à noção de caráter nacional.

²⁹² Os trechos do livro que discorrem sobre a Renascença, sobre Leibniz, sobre a estética do século XVIII e sobre Kant remetem a investigações previamente publicadas, mas os capítulos sobre Goethe, Schiller e sobre a visão política do idealismo alemão são novos. Ainda assim, o texto conserva o matiz de suas obras anteriores, ou seja, ainda procura compreender os problemas a partir de uma perspectiva baseada na crítica do conhecimento e dos problemas ocasionados pela metafísica (FF, p. 389), o que possibilita compreender essa obra como ainda presa à moldura do pensamento marburguiano.

²⁹³ O texto de Favuzzi, sua tese que leva o nome de *Kultur und Staat*, é uma análise focada no pensamento político de Cassirer durante seu período intelectual que precede o projeto das formas simbólicas. Sua tese é a de que o posicionamento de Cassirer em *Freiheit und Form* é sua primeira aplicação ao campo da filosofia prática daquilo que ele já havia desenvolvido para o campo da filosofia da ciência em *Leibniz' System*, de 1902, em *Erkenntnisproblem*, de 1906-7, e em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, 1910. Nesse sentido, Cassirer se posicionaria em prol de uma compreensão des-substancializada da “essência do espírito alemão”, nas palavras do filósofo. Cf. FAVUZZI, P. p. 283-297.

²⁹⁴ Já na abertura da introdução da obra, como discutiremos no capítulo seguinte, há uma clara defesa de Cassirer dos ideais cosmopolitas. Esses ideais, que se ligam diretamente à tradição iluminista, passam necessariamente pela des-substancialização da cultura e por uma concepção inclusiva da humanidade, fornecida posteriormente pela filosofia das formas simbólicas.

²⁹⁵ [...] a direção do desenvolvimento [do espírito] que aqui deve ser designada através da oposição [*Gegensatz*] e da reconciliação [*Versöhnung*] de liberdade e forma [...] (FF, p. 391).

²⁹⁶ Cf. GORDON, 2010, p. 17.

No campo da política, a relação entre forma e liberdade se apresenta no projeto do Estado alemão como um Estado de liberdade, garantidor dos direitos e das liberdades individuais e baseado nelas. A ideia²⁹⁷ da Alemanha, a ideia do *Deutschtum*, é voltada ao futuro, não a um passado original²⁹⁸; e esse futuro é justamente a consecução de um Estado de plena liberdade²⁹⁹ que deve ser alcançado na medida em que a tarefa primordial do Estado se define como a educação para a liberdade. Trataremos dessas questões em seguida.

É-nos sintomática a declaração de Cassirer que acima destacamos, segundo a qual a concepção geral de *Freiheit und Form* partiu inicialmente de uma ideia mais tarde considerada pelo próprio filósofo como “abstrata”. Dela podemos depreender duas coisas: a primeira, que a tese dessa obra não está necessária e imediatamente ligada a uma discussão sobre a situação política e social da Alemanha (e da Europa) do início do século XX. A segunda, que o filósofo “adapta” sua concepção – inicialmente abstrata, todavia muito resiliente! – para essa realidade com a qual se confronta. *Freiheit und Form* é um projeto de enorme ambição e que não se resume meramente às circunstâncias e aos fatores sociais e políticos concretos do tempo de sua publicação.³⁰⁰ O livro é um esforço pela compreensão do desenvolvimento do pensamento idealista da modernidade que, para tanto, vale-se de uma intrincada reconstrução de debates e de referências diversas a textos filosóficos e a questões

²⁹⁷ Vale ressaltar a proximidade dos termos *forma* e *ideia* na tradição do pensamento idealista.

²⁹⁸ Em menção a Schiller, resume Cassirer: “O conceito de *Deutschtum* não será determinado em relação ao seu conteúdo nem através do presente estatal nem através do passado histórico, mas sim ele encerra em si uma tarefa espiritual geral que somente o futuro pode trazer progressivamente à determinação e ao desdobramento” (FF, p. 320).

²⁹⁹ Em citação de Fichte, diz Cassirer: “[...] o conceito de liberdade do povo alemão não é ainda de modo algum real, ele é um postulado geral do futuro. Mas ele não trará qualquer peculiaridade popular especial, mas sim tornará real a liberdade para os cidadãos.” (FICHTE, *Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813*, p. 572 nota apud FF, p. 321).

³⁰⁰ Não pretendemos aqui de modo algum dar conta inteiramente desta obra. Ela mereceria para si um estudo exclusivo, que passaria necessariamente pela investigação do caráter da apropriação feita por Cassirer da tradição do pensamento idealista alemão, de um lado, e da elucidação das minúcias e referências implícitas relativas ao debate de 1914, de outro, além de minimamente dar conta das demais posições em jogo quando do debate. É-nos desconhecido um estudo que tenha se dedicado a tal tarefa – na forma como propomos, ou noutra qualquer. O estudo, de que temos conhecimento, que mais leva em conta este livro, tomando-o como a principal referência para que se pense o posicionamento de Cassirer no que tange à Primeira Guerra é justamente o texto de Favuzzi. Mas mesmo essa tese, tão esmerada no rigor de uma análise histórico-filosófica, na verdade não o é da obra em si, mas sim se trata de uma tese que coloca questões historiográficas que procura resolver a partir dessa obra em especial.

históricas envolvidas. Trata-se de uma visão particular da história do idealismo alemão³⁰¹ que se pretende capaz de dar conta de um amplo espectro de questões que vão da epistemologia à estética e à política.³⁰² Em outras palavras, Cassirer entra no debate das Ideias de 1914 – a disputa hermenêutico-ideológica que acompanha a guerra pelas armas³⁰³ – com a pretensão de evocar nada menos do que em toda a tradição do pensamento alemão e europeu, para, numa operação tanto de autoafirmação quanto de contraste, determinar o que se pode considerar como a “essência do espírito alemão”.³⁰⁴ Por si só isso nos leva a conjecturar que o filósofo via nas tais “ideias de 1914” algo que supera seu momento presente e se alicerça no âmago do próprio espírito alemão; e é lá que a disputa deve acontecer. Os eventos do presente histórico são não mais do que a mola propulsora e a faísca que faltava para fazer emergir uma tendência de longo tempo silenciosamente nutrida. De certo modo, pode-se ler o “entusiasmo” da intelectualidade alemã face aos acontecimentos como um índice de elementos que mais tarde o filósofo identificaria como estando na base do pensamento totalitário que vicejou na Alemanha. Ora, não é outro o motivo que leva o filósofo a remontar o surgimento do mito do século XX a ideias ligadas à raça e ao destino de um povo que ganharam corpo no século anterior – a partir de Carlyle, Gobineau e Hegel.³⁰⁵

Dizemos que a estratégia de Cassirer é uma operação de autoafirmação tanto quanto de contraste pois para o filósofo é imprescindível falar da tradição europeia moderna como um todo para que se possa dizer exatamente o que há nela de especificamente alemão.³⁰⁶ É essa a razão de Cassirer introduzir sua obra fazendo menção aos inícios da modernidade³⁰⁷ – uma

³⁰¹ Ressaltamos que se trata apenas da tradição idealista – ou daquilo que Cassirer define como tradição idealista – dado que o filósofo simplesmente não menciona Karl Marx ou outros pensadores materialistas, muito embora suas ideias estivessem presentes de alguma forma no conflito deflagrado em 1914.

³⁰² O subtítulo da obra é *Estudos sobre a história espiritual alemã*.

³⁰³ Consta da abertura de *Deutscher Idealismus* que a peculiaridade da Primeira Guerra Mundial é a existência de uma “luta de pensamentos e teorias” ao lado da luta pelas armas. Cf. p. 3.

³⁰⁴ Em certo sentido, a importância desse debate, que se entende também como uma revisão das “ideias de 1789”, é análoga à do debate em torno do significado do *Iluminismo*, na medida em que em geral os fatores em ambos os casos são semelhantes (o plano de fundo de uma revolução; um conflito que se avoluma para muito além do que era inicialmente esperado; a estupefação dos intelectuais frente aos acontecimentos; a disputa ideológica etc.). Trataremos disso ao longo deste capítulo.

³⁰⁵ Tal como podemos constatar nos capítulos que integram a terceira parte de *O Mito do Estado* (XV a XVII especialmente). Digno de nota é que em *Liberdade e forma* Cassirer encerra sua argumentação em Hegel – de fato, procurando livrá-lo das interpretações errôneas que o colocariam como suporte teórico para a intervenção militar, como veremos a seguir – e que quase 30 anos mais tarde, *n'O mito do Estado*, sua argumentação parece continuar de onde parou em 1916, contudo tendo sua posição em relação à obra de Hegel sido sensivelmente alterada.

³⁰⁶ Este já é um indicio de como para Cassirer o cosmopolitismo é um pressuposto de seu pensamento político. No capítulo seguinte trataremos desta questão.

³⁰⁷ É difícil dizer com precisão o que Cassirer entende por modernidade. Do nosso ponto de vista, é possível dizer que para ele a modernidade se inicia no período do que convencionamos chamar de Renascença. Claro está, trata-se antes de um período de turbulência e crise que leva, finalmente, à ruptura completa com o mundo do medievo. Entretanto, a abundância de estudos do neokantiano, cujas primeiras publicações versam sobre

época de mudanças culturais para ele análogas às mudanças de seu próprio tempo³⁰⁸, como tratamos no primeiro capítulo – na Itália e na França. A abertura da introdução, quando lida a partir desse plano de fundo, já dá bons indícios da tese a ser defendida pelo filósofo. Diz Cassirer:

“A época da Renascença alcançou para os povos europeus uma nova unidade para além de todas as limitações nacionais, na medida em que passou a existir para eles uma direção geral para um ideal livre e mundano de formação [*ein freies weltliches Bildungsideal*]. Uma outra forma de universalidade [*Allgemeinheit*] que aquela que se concretizou na ‘catolicidade’ medieval foi agora conquistada e emergiu em formas cada vez mais determinadas. Na relação com esse novo universal [*Allgemeine*] ganham agora as personalidades singulares tanto como as individualidades populares [*Völkerindividualitäten*] suas marcas características e sua independência profunda. Os grandes artistas da Renascença como seus pensadores e exploradores se deparam com um novo conceito e com um novo sentimento da “humanidade”; mas como eles se tornam seguros nisso primeiramente da riqueza inesgotável da própria subjetividade, apresenta-se em cada um deles ao mesmo tempo uma concepção nacional peculiar e por meio dela um modo especial do ponto de vista espiritual.” (FF, p. 1)

É notória a defesa de Cassirer de uma unidade (espiritual) europeia para além das identidades nacionais; mas o ponto-chave aqui é que as identidades nacionais, segundo ele, surgem simultaneamente à unidade e consciência do espírito europeu, do novo sentimento de humanidade³⁰⁹. Não entraremos em detalhes sobre o que Cassirer toma como contribuição de cada povo para a formação do espírito europeu da Renascença. Basta dizer que Cassirer procura inter-relacionar as mudanças que ocorrem em cada país nos campos da política, da arte, da filosofia etc. Assim, as mudanças no plano político italiano se refletem na formação da noção de personalidade na França, que sofre ainda outras mudanças por conta das disputas religiosas que são deflagradas na Alemanha³¹⁰. No primeiro caso, falamos de Maquiavel – da

Descartes e Leibniz, sobre esse período que na historiografia filosófica é tomado como ainda anterior à modernidade, bem como sua insistência em apresentar a originalidade (num sentido muito peculiar, é verdade) dessa época nos leva a considerar que, ao menos para ele, o período da Renascença já pode ser considerado como uma espécie de pré-modernidade.

³⁰⁸ Jürgens, em trecho sobre a interpretação de Cassirer sobre o pensamento de Pico della Mirandola, fala de uma “retroprojeção” de Cassirer dos problemas de seu tempo espelhados naqueles da Renascença. Cf. p. 40 e ss.

³⁰⁹ Estes, o sentimento de humanidade e a unidade espiritual supranacional europeia, serão tópicos discutidos com detalhe no capítulo seguinte, no qual trataremos novamente à discussão o mesmo parágrafo de Cassirer. Vale aqui apenas chamar a atenção para o movimento de condescendência entre nacionalidade e sentimento cosmopolita.

³¹⁰ Curiosamente nesse trecho da obra Cassirer não menciona as contribuições da Inglaterra. Ele o faz ocasionalmente ao longo dela, mas seguramente sem o mesmo esmero que o faz em relação à França (que pensamos ser o referencial maior para o contraste em sua reflexão, talvez também pela função que o filósofo desempenhou durante a guerra e pela disputa particular entre França e Alemanha, inclusive no que tange ao ideário supostamente francês que estaria na base da “imposição” de “valores estrangeiros” na constituição de Weimar – a esse respeito, ver GORDON, P. *German Idealism and German Liberalism in the 1920s*, esp. p. 340-

realidade política que fornece o solo para uma nova concepção de Estado, bem como da significação “espiritual” aí contida –, no segundo, de Montaigne – cujo ceticismo altera a concepção usual do ser e abre caminho para a compreensão do contingente e da mutabilidade, importante também para a literatura (a forma de ensaio de seus textos) –, e no terceiro, de Erasmo e Lutero – com seus ideais de formação e de humanidade livre, que contribuem para a criação de uma religião laica e para a autolibertação religiosa e nacional.³¹¹

Após essa apresentação geral do solo em que germina o pensamento moderno, Cassirer passa a discorrer sobre o desenvolvimento do pensamento alemão (sem perder de vista o contraponto com o que se passa nos demais países europeus). Os capítulos seguintes são dedicados, na ordem, a Leibniz, ao surgimento da estética, ao criticismo, a Goethe, a Schiller e à relação entre as ideias de liberdade e de Estado. Neste último capítulo, que é o que mais tem a marca de época da obra e que nos interessa em especial, há uma espécie de releitura dos problemas novamente desde os inícios do pensamento idealista alemão. Nas sete seções que o compõem, é apresentado o percurso dessas ideias desde Nicolau de Cusa até Hegel, passando por Leibniz e Wolff, Kant e Herder, Schiller e Humboldt, Fichte e Schelling. Não podemos aqui tratar de cada um dos passos dados por Cassirer na obra. Em vez disso, importa-nos mencionar alguns elementos de sua argumentação que nos são úteis para a compreensão de como o problema da liberdade se desenvolve em sua obra. Esses elementos são: a relação íntima entre liberdade e individualidade; o projeto do Estado alemão como a consecução de um Estado de liberdade; o lugar do direito natural e; a noção de *povo*.

A liberdade surge como questão no pensamento moderno alemão com a Reforma.³¹² É Lutero quem pela primeira vez inscreve a liberdade no círculo da ação. Mas além disso, é Lutero quem a relaciona pela primeira vez a um individualismo radical, derivado de sua concepção de fé, que acarreta um momento de isolamento e de consciência (religiosa) de uma determinada independência.³¹³ Cassirer vê no pensamento de Lutero uma imbricação

1). Este ponto, entretanto, aparecerá posteriormente em sua obra, a exemplo de *Die platonische Renaissance in England und die Schule Von Cambridge*, de 1932.

³¹¹ FF, p. 1-7.

³¹² Cassirer também atribui ao evento da Reforma a subsequente irrecuperabilidade da unidade entre Estado e Nação no caso alemão (*Deutscher Idealismus*, p. 9).

³¹³ É importante mencionar que o filósofo analisa as mudanças proporcionadas pelo pensamento de Lutero contextualizando-as com as descobertas no campo da astronomia – a saber, as teorias de Kepler e Copérnico. Cf. p. FF, p. 7-11.

inextricável entre as noções de liberdade e de personalidade proporcionado pela conversão do ideal ético à ação, em oposição à contemplação mística (FF, p. 14-5). Depois de Lutero, não mais se desfez essa relação, que no Iluminismo atinge sua forma mais madura com a inter-relação entre liberdade e autonomia.³¹⁴ O caminho que leva de Lutero a Kant é assim resumido por Cassirer:

“Tal como Lutero liberta o valor e o conteúdo do religioso de toda a dependência da “ação” exterior e a remete à conexão interna que a consciência experimenta na “fé”: assim devem ser entendidas as premissas e os critérios de toda certeza, segundo a conclusão da doutrina das mônadas, não como declarações [*Satzungen*] arbitrárias de uma vontade divina nem como abstrações oriundas de um mundo de coisas empíricas, mas sim simplesmente como as normas nas quais a “razão”, nas quais o “próprio intelecto” expressa e explicita sua própria essência. A construção rigorosa e contínua do mundo estético reconduz, por seu turno, com consequência digna de nota, à mesma questão fundamental. Aqui também se trata, em última instância, da decisão sobre se a regra que vale para a configuração artística [*künstlerische Gestaltung*] deve ser atribuída como expressão e concepção [*Inbegriff*] das forças criador-estéticas ao formado [*Gebilde*] ou ao processo do formar, ao modelo acabado ou ao gênio. Para o conjunto desses problemas é encontrado o cerne teórico a partir da doutrina da liberdade de Kant: o ponto a partir do qual uma nova luz se lança sobre o todo de sua filosofia tanto como sobre o todo da formação [*Bildung*] alemã”. (FF, p. 152)

A leitura de Kant apresentada por Cassirer nessa obra é também digna de nota. Este procura mostrar a sistematicidade entre as três críticas e colocar o pressuposto de liberdade na origem do sistema, de tal forma que se destacam as semelhanças entre as razões teórica e prática,³¹⁵ bem como as ambições e preocupações ao mesmo tempo acadêmicas e mundanas de Kant³¹⁶.

³¹⁴ Na Reforma reconhece-se a liberdade de consciência [*Gewissen*]; no Iluminismo, a liberdade de pensamento (cf. FF, p. 344). É ainda digno de nota que Cassirer encontre a formação desse núcleo duro do pensamento alemão em Kant, pois que este é a um só tempo o filósofo da *forma* e da *liberdade*.

³¹⁵ “Tal como todos os objetivos derivados exigem e pressupõem a ideia e o conteúdo de um objetivo próprio [*Selbstzweck*], da mesma forma não nos pode ser dada certeza de nada mais antes de o conhecimento em si mesmo ter conquistado princípios necessários e universalmente válidos. Designamos essa necessidade e validade universal com o nome de aprioridade: então é imediatamente evidente em que medida o problema da aprioridade e o problema da liberdade são apenas expressões distintas de uma e mesma exigência fundamental. A autonomia da vontade e a autonomia do pensamento condicionam-se mutuamente e apontam uma à outra reciprocamente” (FF, p. 166).

³¹⁶ “No esquema abstrato da crítica da razão a época encontrou nomeados e indicados os problemas com os quais ela há muito havia se debatido inconscientemente consigo mesma em sua existência espiritual. A forma da filosofia crítica tornara-se a expressão de sua própria forma de vida. Nunca antes a história espiritual alemã conhecera essa associação. [...] Com Kant pela primeira vez o “conceito acadêmico” da filosofia alemã se torna novamente “conceito mundano” de verdade: a partir do cerne do pensamento puro se consoma uma nova orientação sobre a totalidade da realidade espiritual. A sistemática lógica se dilata e leva a cabo uma sistemática geral da consciência da cultura.” (FF, p. 151)

O trecho acima destacado da obra kantiana como um ponto médio entre Lutero, Leibniz e a estética não é mero acaso: aí estão implícitas as três críticas.³¹⁷ E com a mesma sutileza Cassirer alude ao papel desempenhado por Kant para além da discussão acadêmica ao mencionar a *Bildung*.³¹⁸ De fato, em sua interpretação do pensamento kantiano no contexto do desenvolvimento do idealismo alemão, em Kant também podemos ver o “cerne” que conecta os princípios da ética, do direito e da política num projeto de nação que é também um projeto cosmopolita.³¹⁹

O filósofo ainda menciona a distinção fundamental entre legalidade e moralidade em Kant a partir do contraponto com Herder (FF, p. 337-41). Mas em seguida ressalta que a legalidade é um “estágio necessário” no “decurso do processo histórico” (idem, p. 341) para a consecução do objetivo da moralidade. Em outras palavras, o Estado é o que garante a possibilidade de efetivação da autonomia nos indivíduos, que se dá pelo exercício de sua própria liberdade. Assim, conclui-se que

“a ideia de Estado e a ideia de liberdade estão mutuamente relacionadas: pois a heteronomia do próprio Estado de poder [*Machtstaat*] é entendida e avaliada como um meio para implementar vitoriosamente o pensamento da autonomia na vida empírico-histórica. O Estado é o objetivo final da história na medida em que ele

³¹⁷ A da razão prática remetendo a Lutero, a da razão teórica remetendo a Leibniz e a da faculdade de julgar com os avanços da estética. Kant é aqui interpretado não como aquele que refunda a filosofia desde seus alicerces, aos moldes do que Descartes pretendeu fazer. Antes, ele é colocado no curso histórico do idealismo alemão e interpretado a partir dessa perspectiva diacrônica. Nesse sentido, tal como Copérnico não “inventa” a astronomia, mas sim muda radicalmente a perspectiva com a qual se via a disposição dos astros, da mesma forma a revolução copernicana de Kant não é uma “invenção”, mas uma reorganização dos elementos da filosofia que a precede – obviamente, com efeitos não menos devastadores do que os de Copérnico em seu campo. No contexto do argumento de Cassirer, ligar Kant a Lutero, Leibniz e à estética revela que sua obra é tomada como a grande unificadora de tendências até então dispersas do pensamento idealista. Numa formulação contida em *The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem*, o filósofo diz ser Kant o primeiro a transformar a oposição entre empirismo e idealismo em *correlação* e arremata dizendo ser essa a verdadeira revolução no pensamento (p. 52). Vale ainda dizer que não pretendemos afirmar aqui que Cassirer limitaria Kant a essas influências históricas citadas. Essa limitação que encontramos se explica apenas pela proposta peculiar de *Liberdade e forma*.

³¹⁸ A educação (para a liberdade) figura como a tarefa central do Estado. Cassirer menciona a educação estética [*ästhetische Erziehung*], defendida por Schiller e Humboldt, que é a única a possibilitar a passagem de um “Estado de necessidade da realidade” para um “Estado de razão”, pois que ela é a única que preenche “o requisito de ser ligada simultaneamente ao real e ao ideal, ao sensível e ao espiritual” (FF, p. 344). Como bem se pode deduzir, se liberdade está diretamente ligada à autonomia, a educação tem como objetivo proporcionar o caminho para essa autonomia. Não é por outra razão que Cassirer enfatiza a diferença entre educação e adestramento, seguindo Fichte. (FF, p. 364)

³¹⁹ Na verdade, o que há é uma identificação, uma unidade conceitual, entre *Deutschtum* e cosmopolitismo, segundo citação de Cassirer de textos de Fichte de 1804 e 1805 (FF, p. 355), dado que o Estado alemão seria o “império da liberdade” (FF, p. 364) e a liberdade é um objetivo moral da humanidade; a moral, por seu turno, implica toda a espécie humana por meio do imperativo categórico, ou do direito natural.

reconhece sua mais alta tarefa na realização progressiva da liberdade.” (FF, p. 343)³²⁰

Só o Estado alemão, que de longa data já se ocupava dessa reconciliação entre Estado e liberdade, que tem “vocação para a liberdade” (FF, p. 365), poderia levar a cabo tal disposição do gênero humano, que ainda é apenas “embrionário” (idem, *ibidem*) antes da consecução desse ideal.

Nessa insistência de Cassirer em apontar o projeto de Estado alemão como uma realização que se entende como ideal e futura está implícito o debate das “ideias de 1914”. Seria o tempo da guerra, de fato, a revolução alemã? O futuro postulado finalmente se fazendo presente? Ora, é ponto pacífico que para boa parte da entusiasmada intelectualidade alemã, sim. E em certo sentido podemos dizer que Cassirer não se oporia inteiramente à ideia, salvo que, visto a partir da postura de Kant em relação à querela em torno do Iluminismo e de suas reflexões a respeito da Revolução Francesa, não se pode admitir que ele seria a favor da efetivação dessa ambição histórica do povo alemão por meio de um Estado militar – que em sua existência concreta em nada teria a ver com aquele Estado promotor e garantidor da liberdade e da autonomia almejado ao longo dos tempos. Cassirer, o “patriota-da-razão”, não coadunaria com um estado de coisas tal que não promovesse a liberdade e que não entendesse a realização do projeto de Estado alemão nos termos das disposições jusnaturalistas e das expectativas cosmopolitas iluministas. Elucidativo disso é o contraponto que Cassirer faz da formação do Estado alemão com o Estado francês. Este último é o Estado formado por conta dos acontecimentos. O Estado alemão seria formado pela “força do pensamento”.³²¹

“Uma nova interpretação do Estado é agora conquistada e fundamentada não como na França ou na Inglaterra, por força dos próprios acontecimentos, a partir do poder dos fatos, mas sim a partir do poder do pensamento. A justificação do Estado no pensamento e através do pensamento: sua elevação não a uma realidade física, mas a

³²⁰ Chama-nos a atenção a expressão “realização progressiva da liberdade”, que em muito se assemelha à definição de cultura que encontramos n’*O ensaio sobre o homem*, aqui já citada, que toma a cultura como um processo de progressiva autolibertação. Esse será o tema de nossa seção seguinte.

³²¹ Há aqui também implícita a resignação de Schiller em relação à consecução da liberdade no plano político, consideradas as guerras napoleônicas. Esse sinal de resignação aparece na comparação entre o ideal de liberdade política do jovem Schiller, que em sua maturidade se converte num ideal estético de liberdade. (cf. FF, p. 319) Pode-se conjecturar que Cassirer traz essa resignação à baila para sugerir que, ao menos em parte, o entusiasmo da intelectualidade alemã seria a catarse da resignação de que Schiller falara.

um valor espiritual peculiar, é a partir de então um dos temas fundamentais e principais da filosofia alemã.” (FF, p. 325)

A designação fichteana da Alemanha como o “império da liberdade”, acima mencionada, é uma prova significativa da primazia desse valor espiritual atribuído ao Estado. Mas disso poder-se-ia depreender que (não sem algum grau de deturpação dessa ideia original) a nação alemã tem um papel histórico a cumprir e que este papel justificaria em si mesmo suas ações políticas em relação a outros países. Com efeito, parece ser essa a interpretação dada à declaração do jovem Humboldt, segundo a qual a Alemanha deve ser forte para “seguir seu desenvolvimento nacional tranquila e pacificamente e poder resguardar permanente seu lugar caridoso que toma no centro das nações europeias” (apud FF, p. 349). Ainda mais notável é o caso da interpretação do pensamento político de Hegel no contexto das ideias de 1914, de cuja ênfase no Estado como a realização do espírito – e, por extensão, da liberdade – se depreenderia a justificativa necessária para a guerra.³²²

“A exposição que Hegel deu ao seu pensamento levou sua doutrina à suspeição, como se sabe, de que ela pretenderia ser uma filosofia da reação política – como se através dela devesse ser justificada conceitualmente a forma determinada do Estado prussiano que Hegel via diante de si. Uma tal interpretação da proposição de que todo real seria racional e todo racional seria real erra seu sentido próprio e sua tendência fundamental essencial. Pois no interior do sistema hegeliano “realidade” [*Wirklichkeit*] e existência empírico-factual são rigorosamente separadas: e da reprimenda, de que ele teria trocado a realidade da ideia e do espírito pelo que ele mesmo chama de “existência preguiçosa” das coisas, Hegel deve ser absolvido com justiça.” (FF, p. 383-4)

Em lugar de buscar em Hegel a apologia teórica para uma intervenção ofensiva em nome da realização factual do espírito objetivo, dado que um povo que carece de Estado, carece também de objetividade³²³, Cassirer reitera uma posição bastante kantiana, que em muito revela a presença de Cohen no plano de fundo de suas reflexões³²⁴. Essa posição aparece no trecho final do livro, em que o filósofo declara:

³²² Cassirer reconstitui o pensamento político de Hegel a partir do humanismo estético de Humboldt e Schiller e, no plano de sua própria reconstrução da história do idealismo alemão, define-o como a síntese entre a doutrina da liberdade de Fichte e da natureza de Schelling, donde adviria a ideia do espírito objetivo que se realizaria na história (FF, 381).

³²³ “Sem a forma do Estado um povo carece, como substância moral que ele é em si, da objetividade, por falta de leis como determinações pensadas, de uma existência universal para si e para os outros” (FF, p. 377).

³²⁴ Cohen não é diretamente mencionado em *Liberdade e forma*, mas menções a ele estão presentes ao final de *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*. Vale lembrar que essa palestra é feita num instituto judeu e que Cohen, ao lado de sua carreira como expressivo filósofo neokantiano, foi conhecido pelo seu empenho na causa judaica, bem como por sua militância política, o que não deixa de revelar certa forma “estratégica” na atitude de Cassirer (Cf. *Deutscher Idealismus*, p. 25 e ss.).

“A verdadeira nostalgia [*Sehnsucht*] deve também aqui, de acordo com o dito de Goethe, ser e operar ‘produtivamente’: ela deve buscar o passado somente para conceituá-lo e interpretá-lo como um símbolo de um existente e permanente. De que esse conteúdo tampouco pode ser compreendido e esgotado por uma nação singular como por uma época singular permaneceram conscientes os maiores dentre aqueles que o ajudaram a ser descoberto: mas a história do espírito alemã permanecerá com o mérito de que ela conquistou uma nova e decisiva clareza sobre as ideias fundamentais em sua construção, que formarão o pressuposto para a sua compreensão cada vez mais profunda.” (FF, p. 387)

A ideia de tomar o passado como um símbolo produtivo não é apenas de Goethe, mas também remete às reflexões de Kant sobre o entusiasmo em relação à Revolução Francesa exposta no *Conflito das faculdades*. Da mesma forma, alertar ao fato de que nenhuma nação ou época em particular pode alcançar sozinha a liberdade, que aqui está em questão, remete novamente a Kant, desta vez ao seu postulado cosmopolita, ao qual aqui já fizemos menção (e ao qual nos dedicaremos no próximo capítulo). Há ainda na exortação ao futuro algo que pode ser remetido indiretamente ao filósofo de Königsberg, mas que também cabe à tradição idealista alemã em geral: o mérito da história alemã na formação do espírito – no texto original, *werden bilden*, que, pelo jogo de palavras, faz menção oblíqua à *Bildung* de que aqui já falamos.

Liberdade e libertação

Em que se pese a empreitada de Cassirer no debate acadêmico acerca do espírito da Primeira Guerra, há de se dizer que pouco lá encontramos que possa ser dito sobre a definição própria de Cassirer da liberdade. Melhor dizendo, ainda que esteja clara a posição de Cassirer no debate das ideias de 1914 e que ela seja de fato uma posição original, muito embora ela seja apresentada como um estudo de história da filosofia, nela não se encontra, no que concerne especificamente ao conceito de liberdade, de que ora nos ocupamos, nenhuma posição estritamente nova. De fato, não era esse de modo algum o intuito da obra. Mas, independentemente disso, o que defendemos é que a concepção de liberdade na obra madura de Cassirer está intrinsecamente ligada à ampliação de seu programa epistemológico, ou seja, está ligado à entrada em cena do pensamento mítico.

Nossa hipótese é a de que a ampliação do programa epistemológico declarada por Cassirer no prefácio da *Filosofia das formas simbólicas* (PSF I, p. VII) não incide somente sobre a compreensão de problemas epistemológicos em sentido estreito, ou seja, na possibilidade de uma melhor abordagem das ciências humanas, mas sim tem por efeito a mudança radical das dimensões de todas as questões com as quais o filósofo se ocupa. Não seria demais dizer que a “descoberta” do pensamento mítico é a virada copernicana do pensamento de Cassirer – com efeito, ela é indispensável para sua noção de símbolo e de forma simbólica. Tal como Kant foi o primeiro a ver correlação na relação até então tratada como de oposição entre empirismo e idealismo, Cassirer passa a tratar como correlação a relação entre mito e razão³²⁵, de tal sorte que essa correlação pode ser ampliada para a compreensão de todo o devir da cultura – política inclusa³²⁶. Acreditamos ainda que por esta via teremos também um acesso privilegiado à compreensão da liberdade, que não é exatamente um lugar da cultura, mas sim o caráter inextricável das manifestações do espírito.

Com isso queremos dizer que, tal como afirma Cassirer, no que tange à linguagem, que esta se desenvolveu em maior profundidade até chegar à sua forma específica e autônoma à medida que conseguiu se descolar da forma dos conceitos no pensamento mítico, do mesmo modo o pensamento mítico, que é o arcabouço de todas as formas simbólicas constituintes da cultura humana, serve de contraparte a todas as demais formas de desenvolvimento do espírito humano em seu devir. Trata-se aqui de uma operação de contraste que se assemelha aos esquemas de figura e fundo da psicologia da *Gestalt*³²⁷, no sentido de que a compreensão da

³²⁵ De fato, não apenas mito e razão passam a ser correlatos, na medida em que é proposta uma “lógica” interna do pensamento mítico. Essa correlação é explorada para cada uma das formas simbólicas, uma vez que todas elas devêm do solo comum do mito. A título de exemplo, podemos ler em *Sprache und Mythos*: “Linguagem e mito se encontram originalmente numa correlação indissolúvel, da qual se desprendem aos poucos como membros independentes.” (SM, p. 302-3)

³²⁶ Não é temerário conjecturar que se Cassirer já estivesse de posse das reflexões sobre o mito em 1916, sua intervenção no debate das ideias de 1914 seria muito mais direta e profunda do que uma mera reconstrução histórica de conceitos, afinal não é difícil aproximar o clima em que se discutia em 1914 daquilo que mais tarde o filósofo descreve como uma atmosfera mítica, ou mesmo como a presença de elementos míticos na vida política.

³²⁷ Em várias passagens ao longo da obra de Cassirer há elementos que podem ser remetidos à psicologia da *Gestalt*, muito embora o filósofo não explicita essa proximidade na maior parte delas. A mais clara dessas proximidades é a noção de pregnância simbólica (PSF III, parte II, cap. V), da qual já tratamos neste trabalho (cf. também GARCIA, 2014, p. 64-79). Além dela, Cassirer costumeiramente se refere à psicologia da *Gestalt* quando trata da forma da linguagem, no que a aproxima de uma abordagem estruturalista (cf. EM, p. 132 e ss.). Vemos ainda com certa recorrência a ideia de formações simultâneas de opostos e recíprocos, como no caso da percepção do Eu e do Tu (sobre a qual discorremos no segundo capítulo), ou aqui, na correlação entre razão e mito, mas também e sobretudo na sua metáfora da cultura como uma harmonia de contrários. Um terceiro elemento de aproximação entre Cassirer e a *Gestalt* está numa operação bastante semelhante à da profecia autorrealizadora, a partir da qual podemos ler a concepção mítica (determinista) de história, com a conversão de todos os acontecimentos a presságios que remetem a expectativas preconcebidas em cada formação mítica, a respeito da qual Cassirer discorre na exposição sobre as técnicas dos mitos políticos modernos como o retorno do fatalismo na forma de “profecias políticas” (MS, p. 386), como vimos no capítulo anterior. A relação entre

liberdade fica mais clara para o próprio autor na medida em que é confrontada com e contraposta ao mito. Existiria, desse modo, uma correlação entre mito e liberdade que aponta para o processo que leva do primeiro à segunda: a *libertação*.³²⁸ É sintomático que o termo *libertação* seja usado por Cassirer para designar a cultura – ela é um processo de progressiva *autolibertação*. Isso de fato coere com a mudança de ênfase para o processo, em vez de mantê-lo no *τέλος*³²⁹, como é marca do projeto das formas simbólicas e deste que é seu conceito-chave. No mito, que é a primeira expressão da liberdade do espírito, não há a consciência de tal liberdade, de tal sorte que ele se afirma e se compreende como diametralmente contrário à liberdade. “Embora o mito seja fictício (do ponto de vista científico), ele é uma ficção inconsciente, não consciente. A mente primitiva não tinha consciência do significado de suas próprias criações” (EM, p. 82)³³⁰. Dessa forma, o desenvolvimento do espírito, do ponto de vista do sujeito individual, é a tomada progressiva de consciência de sua liberdade fundamental, no caminho da qual, como já dissemos no segundo capítulo deste trabalho, surge a compreensão do Eu como indivíduo, fundamental para a concepção ética de liberdade. Do ponto de vista da cultura, esse caminho é o seu próprio desenvolvimento em direção a formas cada vez mais libertas e conscientes desse caráter subjugante do mito. Do ponto de vista da política, trata-se da realização concreta dos postulados do direito natural, ou da instituição de um Estado de direito que garanta as liberdades individuais e coletivas em sua pluralidade e diversidade característica.³³¹

Como já dissemos acima, o projeto das formas simbólicas não coloca em questão a liberdade; ele a supõe, na medida em que se baseia na espontaneidade do sujeito na formação dos símbolos. Com efeito, sobretudo na exposição da fenomenologia do pensamento mítico

Cassirer e a psicologia é ainda praticamente inexplorada. Em relação especificamente à psicologia da *Gestalt*, vale a menção ao artigo de Stefano Poggi: *Cassirers Auseinandersetzung mit dem gestaltpsychologischen Ansatz*.

³²⁸ A ênfase no processo em vez de no efeito é uma constante no pensamento de Cassirer. Ela aparece naquilo que serve como a “definição” mais usual de *forma simbólica*: uma energia do espírito (Cf. *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 79), em que a energia se opõe à obra, ao *ἔργον*. A própria concepção de *forma* para o filósofo é a *forma formans*, não a *forma formata*, como ele deixa claro em diferentes lugares (tal como citado no segundo capítulo deste texto).

³²⁹ De fato, a expressão é quase redundante na tentativa de designar a cultura como algo dinâmico.

³³⁰ Há um eco hegeliano aqui, quando este define a história do mundo como “o progresso na consciência da liberdade”. Cassirer cita a referida passagem das *Vorlesungen über die Philosophie der Geschichte* (p. 22) em seu artigo sobre a *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura*, p. 160.

³³¹ Aqui claramente Cassirer se mantém com Kant em detrimento de Hegel, para quem os direitos naturais são uma mera abstração (cf. *Hegel's Theory of State*, p. 111-2).

(PSF II, esp. partes III e IV), o filósofo descreve o devir da consciência da liberdade quando expõe sobre o surgimento da percepção do Eu e sobre a crise da consciência mítica, que é deflagrada justamente quando esta se vê obrigada a admitir que as imagens que povoam sua representação são construções, objetivações de seu mundo emocional. Há inclusive capítulos ligados ao surgimento da ética (PSF II, p. 258 e ss. e PSF II, parte IV) e passagens que tratam das ideias primitivas do direito (PSF II, p. 118). Ainda assim, são poucas as vezes em que o filósofo de fato fala explicitamente em liberdade – no uso do termo e na reflexão sobre o conceito.

Contudo, ainda que admitamos e defendamos que Cassirer não discorre sobre a liberdade nos volumes que compõem a *Filosofia das formas simbólicas*, podemos ler na estrutura de sua exposição sobre a dialética da cultura um caminho que segue, como o próprio autor mais tarde dirá³³², em direção a ela. Se assumirmos como plano de fundo a filosofia de Kant no projeto das formas simbólicas, podemos inferir que a trajetória da assim denominada autolibertação da qual fala Cassirer é análoga àquela que conduz da heteronomia à autonomia, na medida em que o trajeto lá descrito é o da paulatina tomada de consciência que leva simultaneamente à individualidade e à responsabilidade.

Na estrutura geral que concatena autonomia, responsabilidade e liberdade, o filósofo não parece diferir daquilo que já encontramos em Kant. Mas Cassirer parece desvendar aspectos que passaram ao largo do projeto do filósofo de Königsberg: este discorre sobre a liberdade e a autonomia, mas diz pouco sobre a menoridade e as causas deste estágio primevo da consciência. É exatamente aí que encontramos a contribuição específica do filósofo das formas simbólicas: a investigação do pensamento mítico, que nesse sentido é a compreensão sistemática da menoridade, serve de espelho, de contraparte àquilo que Kant dissera sobre o processo de esclarecimento, pois em sua fase mítica, a consciência é incapaz de autonomia, ou de responsabilidade, em sentido largo, porque nem sequer existe a percepção desenvolvida de individualidade, que é condição necessária para a autonomia. O processo de libertação é também o da individuação. Do ponto de vista da espécie, considerando que no pensamento kantiano o esclarecimento não se dá individualmente – Kant fala claramente na época de esclarecimento de um público³³³ –, a investigação sobre o pensamento mítico também parece oferecer uma boa perspectiva, pois mostra de que forma o mito funda e propaga uma tradição incontestada, por meio de ritos, que redundam em embotamento do espírito e impede a saída da

³³² Mais tarde porque a definição de cultura como progressiva autolibertação aparece somente n’*O ensaio sobre o homem*.

³³³ Cf. *Resposta à pergunta: “O que é o Esclarecimento?”*, p. 491.

heteronomia.³³⁴ Daí que o processo de autolibertação, se entendido como o vir-a-ser da autoconsciência da autonomia, seja acompanhado em alguma medida por uma contestação da tradição. Ora, é justamente para isso que Cassirer chama a atenção no caso da luta dos filósofos gregos contra o mito (MS, cap. V e VI): o estabelecimento da filosofia foi o destronamento gradual da tradição mítica, a “eliminação do ‘fabuloso’” desde suas concepções epistêmicas até suas consequências na esfera da vida social e política (MS, p. 53 e ss.).³³⁵

Mas é outro o fator nevrálgico que, para Cassirer, integra os pontos de vista do indivíduo e da sociedade baseados no mito e que é a causa primeira da manutenção do estado de heteronomia: o medo. Sobretudo, o medo da morte. Assim, ao passo que Kant identifica *atitudes* como a causa da manutenção da menoridade – a preguiça, a covardia e o comodismo –, Cassirer coloca em seu lugar um *sentimento*; uma *emoção*.³³⁶

“O medo é um instinto biológico universal. Ele não pode ser completamente superado ou suprimido, mas pode mudar sua forma. O mito é repleto das emoções mais violentas e das visões mais pavorosas. Mas no mito o homem começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de expressar, e isso significa organizar, seus instintos mais profundamente arraigados, suas esperanças e medos. Esse poder de organização aparece em sua maior força quando o homem é confrontado com o maior problema – o da morte.” (MS, p. 49)

O ganho aqui está em mostrar que a saída da menoridade não se dá apenas por uma decisão consciente. Há fatores que se situam num nível aquém da reflexão e que têm influência decisiva para o sucesso na realização dessa tarefa. Vale destacar que a questão do medo aparece apenas nas obras tardias de Cassirer – *Ensaio sobre o homem* e *O mito do Estado*, em

³³⁴ Vale também ter em mente que o mito é a objetivação da experiência do homem como espécie, tal como já discutimos no capítulo II (Cf. MS, p. 48).

³³⁵ É preciso dizer que Cassirer descreve esse processo antes como intelectual, em vez de revolucionário no sentido social e político. Mesmo sobre Platão, o filósofo afirma que “sua revolução foi intelectual, não política” (MS, p. 69). Conjecturamos que essa seja mais uma aproximação que Cassirer empreende na história do pensamento idealista que remete a Kant, no caso, à sua revolução da maneira de pensar e ao próprio lema do Esclarecimento: *sapere aude*, em vez de “*facere*” *aude*. (Cf. *Resposta à pergunta: “O que é o Esclarecimento?”*, p. 481) A aproximação entre *Politeia* e *Paideia* no projeto platônico é também algo que ecoa a leitura de Cassirer da tradição alemã.

³³⁶ Cremos que essa mudança feita por Cassirer é bastante elucidativa de como a perspectiva das formas simbólicas pretende alcançar um nível mais profundo, ou mais amplo, do que aquilo que foi levado a cabo por Kant. Bem entendido, o filósofo do Esclarecimento não pôde contar com as pesquisas em torno do inconsciente, nem mesmo com os avanços e resultados nas áreas da antropologia, da etnografia e da mitologia comparada que estavam disponíveis e foram largamente usados por Cassirer. Kant não pôde senão desenvolver a questão do Esclarecimento enfatizando a saída da menoridade e o que se passa a partir daí. A sondagem da própria menoridade não é seu objetivo, mas os instrumentos de que disporia para tal não seriam os mais adequados. E se essa nossa hipótese de leitura histórica se sustenta, fica evidente como Cassirer tenta operar a partir de diretivas kantianas, exatamente no sentido de transformar a crítica da razão numa crítica da cultura.

especial. Ou seja, as reflexões sobre o medo ocorrem quando o filósofo reflete sobre os problemas políticos da década de 1930, justamente onde também ocorrem as reflexões sobre a liberdade no campo político. Disso falaremos em seguida. Detenhamo-nos por ora no ponto em que surge a questão do medo. Este ponto é o debate entre Cassirer e Heidegger ocorrido no ano de 1929.³³⁷

Um conceito político de liberdade

Em consonância com o que apresentamos no nosso primeiro capítulo sobre o percurso do diagnóstico da crise do início do século XX na obra de Cassirer, o gradual agravamento da crise na República de Weimar levou o filósofo a voltar sua atenção a discussões relativas à vida social e política de seu tempo. Exemplos maiores disso em sua produção filosófica são o discurso de 1928 e sua atuação como reitor na Universidade de Hamburgo.³³⁸ Mas há também alguns sintomas dessa preocupação em seus escritos e projetos “puramente” filosóficos, como o exemplo privilegiado da discussão com Heidegger em 1929 nos deixa perceber.

Numa secção esquemática, se fizermos um esforço para compreender o debate entre Cassirer e Heidegger como puramente filosófico, excluindo todas as questões contextuais que o animam³³⁹, teremos uma disputa entre duas posições diametralmente opostas do ponto de vista da concepção de liberdade³⁴⁰, na medida em que o programa existencial heideggeriano se contrapõe à premissa kantiana da espontaneidade do espírito e em seu lugar procura dar

³³⁷ Segundo Carl Hamburg, 1964, p. 211. De fato, o termo [*Angst*, em alemão] não aparece em suas obras publicadas em anos anteriores e o conceito não é discutido. Entretanto, o assunto ocorre no manuscrito de 1928, publicado postumamente como o quarto volume da *Filosofia das formas simbólicas*, lugar onde Cassirer pela primeira vez se ocupa do pensamento de Heidegger. Provavelmente Hamburg não teve acesso a esse manuscrito à época – o que, entretanto, não invalida em todo o seu parecer, já que as referências ao medo ali constantes são em essência as mesmas que Cassirer endereçaria a Heidegger durante o debate. Vale ainda dizer que o termo é traduzido por alguns autores como *ansiedade* ou *angústia*, a exemplo de Peter Gordon em seu livro sobre o debate entre Cassirer e Heidegger (2010). Ainda que isso possa em primeiro momento trazer imprecisão àquilo que pretendemos dizer, vale ressaltar que a ansiedade pode também ser entendida como uma espécie de medo em relação ao que virá, seja por certeza de algo inevitavelmente ruim ou, diversamente, pela incapacidade de prever o que de fato é isso que virá.

³³⁸ Ernst Cassirer foi reitor em 1930 e proferiu seu discurso no dia 10 de novembro daquele ano.

³³⁹ Oswald Schwemmer, em seu *Event and form: two themes in the Davos debate*, propõe algo metodologicamente semelhante no que tange à compreensão do debate excetuando-se as questões contextuais. Mas lá seu intuito é realçar ambos os projetos “pelo contraste” (Cf. p. 60 e ss). Aqui, e apenas momentaneamente, queremos somente evidenciar o ponto de discordância entre ambos na interpretação de Kant.

³⁴⁰ É com essa oposição que Gordon trabalha em seu *Continental Divide*, mas ele a descreve como uma oposição entre “duas imagens de humanidade”, baseadas uma na *espontaneidade*, marca da herança kantiana, e outra na *receptividade* (sua *espontânea receptividade*), que remete à *Geworfenheit* (Cf. p. 6-11).

ênfase à finitude e à receptividade. Em última análise, essa diferença remete a interpretações distintas do pensamento de Kant.³⁴¹ Não é à toa que é Cassirer quem leva a discussão do campo da epistemologia ao da razão prática³⁴², trazendo à baila a concepção kantiana de liberdade: é graças à especificidade da concepção prática de razão kantiana que Cassirer refuta a interpretação heideggeriana da obra de Kant como uma propedêutica para uma nova metafísica da finitude. Eis a fala de Cassirer em que é feita essa passagem:

“Há um ponto em que nós [Cassirer e Heidegger] concordamos, no significado central que tem o poder produtivo da imaginação para Kant. A isso eu fui levado em meu trabalho sobre o simbólico. Não se pode resolver isso [o simbólico] sem referi-lo à faculdade da força produtiva da imaginação. O poder da imaginação é a conexão de todo pensamento com a intuição. Kant chama o poder da imaginação de *synthesis speciosa*. Síntese é o poder fundamental do pensamento puro. Para Kant, contudo, o pensamento puro não depende somente da síntese, mas depende antes da síntese que serve à espécie. Mas o problema da espécie leva ao âmago do conceito de imagem, o conceito de símbolo [...]. Se mantivermos em vista o conjunto da obra de Kant, vários problemas emergem. Um deles é o problema da liberdade. Esse foi sempre para mim o principal problema em Kant. Como a liberdade é possível? Kant diz que essa questão não se permite conceber dessa forma. Nós somente concebemos a inconcebibilidade da liberdade. [...] A ética enquanto tal nos leva para além do mundo das aparências. Isso é de fato decisivo para a metafísica, na medida em que sucede uma ruptura (*Durchbruch*). É uma transição para o *mundus intelligibilis*. [...] na ética chega-se a um ponto que não é mais relativo à finitude do ser racional; aqui é estabelecido algo absoluto. Isso não pode ser iluminado historicamente. [...] O significado extraordinário do esquematismo não pode ser superestimado. No campo da ética ele [Kant] proíbe o esquematismo. Ele diz: nossos conceitos de liberdade etc. são discernimentos intuitivos [*intuitive Einsichten*] que não permitem o esquematismo. Há esquematismo na razão teórica, mas não na razão prática. Aqui há algo diferente, aquilo que Kant chama de típica da razão prática. É necessário entender que não se pode chegar a compreender isso [a razão prática] se não se abrir mão do esquematismo. Para Kant, o esquematismo é um *terminus a quo*, não um *terminus ad quem*.” (apud GORDON, 2010)³⁴³.

³⁴¹ No caso, Cassirer, reconhecido à época ainda como o principal representante – quiçá o último – do neokantismo, especificamente de sua versão marburguiana com ênfase na crítica do conhecimento científico (idealismo lógico), de um lado, e Heidegger, que despontava com sua interpretação das críticas como a fundamentação para a metafísica, de outro. Vale dizer que Heidegger escreve seu *Kant e o problema da metafísica* “imediatamente depois” do encontro de Davos, segundo diz na quarta edição de sua publicação, embora os primeiros esboços dessa interpretação remetam a seminários ministrados pelo filósofo entre 1927 e 1928 em Marburgo e a palestras em Riga em 1928 (Cf. GORDON, 2010, p. 124-5).

³⁴² É isso que se depreende da transcrição disponível do debate. De todos os comentários que lemos sobre o tema, entre eles os aqui já citados de Hamburg e Gordon, há unanimidade quanto a isso. Gordon chega mesmo a dizer que antes de Cassirer ampliar a discussão para contemplar a razão prática, Heidegger não havia sequer tocado no tema em suas leituras independentes (que aconteciam durante os dias do encontro às tardes), mas que o faz após o questionamento daquele, justamente no livro sobre Kant e no curso ministrado no verão de 1930 sobre a liberdade humana (Cf. GORDON, 2010, p. 149).

³⁴³ A citação foi retirada do livro supracitado de Peter Gordon. Nele há a transcrição integral da ata do debate, que o autor do livro secciona em 10 partes, de acordo com os temas tratados, dentre as quais faz esclarecimentos e comentários que preenchem as eventuais lacunas da transcrição. Assim, a citação acima, que corresponde a apenas um trecho ininterrupto de fala de Cassirer, aparece desmembrada em quatro partes distintas ao longo de

A um só tempo, Cassirer em sua fala desmonta (ou procura desmontar) o cerne do argumento heideggeriano não apenas em relação à interpretação da obra de Kant, mas também de sua visão em relação ao neokantismo, que Heidegger costumava reduzir a uma mera crítica do conhecimento teórico³⁴⁴, e defende sua própria obra³⁴⁵ (colocando-a, inclusive, na perspectiva da razão prática, da qual falaremos em seguida).

Mas o que queremos aqui destacar é o fato de que Cassirer procura se contrapor à *Geworfenheit* que devém da finitude advogada pelo autor de *Ser e tempo*. Se o percurso que leva do esquematismo da razão pura à típica da razão prática (respectivamente, *terminus a quo* e *ad quem* aos quais Cassirer se refere) representa a compreensão de uma outra dimensão da racionalidade que consegue de alguma forma “romper” os limites da experiência, da finitude, ele também representa, do ponto de vista da autorreflexão, a aquisição da consciência – ainda que “inconcebível” ou “inconceituável” – da liberdade; trata-se da libertação, na medida em que o espírito a intui e a exerce como sujeito moral autônomo. Destarte, manter-se na esfera da finitude seria negar a liberdade – e, no limite, a insistência de Heidegger na finitude tem por efeito a impossibilidade total da liberdade. À questão colocada por ele sobre como o homem alcança essa infinitude, Cassirer responde: “de nenhum modo que não por meio da forma.” (GORDON, 2010, p. 182) Ora, o paralelo salta aos olhos: a forma – a mesma que antes já havia sido investigada em sua relação fundamental na tradição idealista alemã com a noção de liberdade; a mesma forma que está em seu conceito mais caro, o de forma simbólica – é o que permite a *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος* da finitude para a infinitude.

“Essa é a função da forma, que enquanto o homem muda a forma do seu *Dasein*, ou seja, enquanto ele deve transpor tudo nele que seja experiência vivida num formato objetivo em que ele é objetivado de tal sorte que ele não se torna livre radicalmente de sua finitude do ponto de partida [*terminus a quo*] (pois ele ainda está atado a sua finitude particular). Antes, quando emerge da finitude, ela conduz a finitude para algo novo. E isso é a infinitude imanente. O homem não pode saltar de sua finitude

duas seções, segundo a divisão de Gordon, entre as páginas 145 e 153 de seu livro. Acreditamos que a fala completa é mais adequada à compreensão da passagem para a razão prática feita por Cassirer.

³⁴⁴ Não trataremos aqui da crítica de Heidegger ao neokantismo, nem das réplicas de Cassirer a essas críticas. Já abordamos esse assunto, do ponto de vista das questões contextuais aí envolvidas, em nosso primeiro capítulo. A análise filosófica dessa crítica e de seus desdobramentos demandaria uma considerável digressão em relação aos propósitos deste texto.

³⁴⁵ A referência ao seu próprio trabalho como uma investigação que se baseia no poder produtivo da imaginação é também algo capciosa, pois que Cassirer evoca o próprio parecer positivo de Heidegger a ela, na resenha escrita sobre o segundo tomo da *Filosofia das formas simbólicas*, sobre o pensamento mítico. (ver GORDON 239 e ss.)

para uma infinitude realística. Mas ele pode e deve ter, entretanto, a *metabasis* que o conduz da imediaticidade de sua existência para a região da pura forma. E ele possui sua infinitude apenas nessa forma. [...] O reino espiritual é [...] o mundo espiritual criado dele mesmo. Que ele pudesse criá-lo é a marca de sua infinitude. [...] Ele [O infinito] não é uma determinação privada [...] embora ele não seja obtido num sentido puramente negativo em adição ao finito. No infinito, não há simplesmente uma oposição ao finito, mas antes, em certo sentido, é a totalidade, a satisfação [*Erfüllung*] da própria finitude. Mas essa satisfação da finitude constitui exatamente o infinito. [...] A filosofia teve de se tornar suficientemente livre para que o homem pudesse se tornar livre. Enquanto ela faz isso, eu acredito, ela liberta o homem – com certeza num sentido radical – do medo como uma mera disposição [*Befindlichkeit*]. Eu acredito, até mesmo de acordo com a explanação de Heidegger de hoje, que a liberdade pode ser encontrada somente no curso do caminho da progressiva libertação [*fortschreitende Befreiung*], que é de fato infinita para ele [...] ‘desvencilhe-se do medo das coisas terrestres!’ Essa é a posição do idealismo que eu sempre admiti.”³⁴⁶

Cassirer não pode admitir a receptividade da *Geworfenheit* de que Heidegger fala, pois que ela é de fato diametralmente contrária ao seu projeto das formas simbólicas: os símbolos são possíveis graças à espontaneidade radical do espírito – o poder da imaginação produtiva – e são “libertadores”, como bem lembra Habermas³⁴⁷. A liberdade propiciada pelo símbolo é a *metabasis* da finitude da vida em infinitude do espírito. Essa infinitude, entretanto, não deve ter qualquer caráter metafísico; ela se refere antes à ação do sujeito – daí que ela seja obtida pela “satisfação da finitude”, ou pela “finitude por todos os lados”, como diz Cassirer em menção a Goethe.

Curiosamente Cassirer não menciona o mito em sua fala sobre a *metabasis* para a infinitude. Todavia, é dela que se trata quando o filósofo declara que a filosofia precisou fazer-se livre para que o homem pudesse ser livre: o pensamento filosófico – que na antiguidade não era de todo distinto do pensamento “científico” – é o que se contrapõe ao pensamento mítico; ele é o que se situa na pura forma e que não se reduz à mera imediaticidade da existência. Ora, no vocabulário de Cassirer, imediaticidade remete ao mito, na mesma medida em que símbolo é mediação. A filosofia, como pensamento livre das

³⁴⁶ Novamente, trata-se de um conjunto de falas de Cassirer que Gordon secciona, segundo critérios interpretativos (p. 182-187). No caso específico desta fala, trata-se de três questões formuladas diretamente a Cassirer – segundo Gordon, Heidegger é o autor das perguntas; segundo Hamburg, elas foram dirigidas da plateia e seus autores não podem ser identificados. As questões são, respectivamente: 1) Qual caminho tem o homem em direção à infinitude? E qual é o modo em que o homem pode participar da infinitude? 2) A infinitude deve ser obtida como uma determinação privada da finitude, ou ela é uma região em seu próprio direito? 3) Até onde a filosofia tem como sua tarefa ser permitida tornar-se livre do medo? Vale ainda ressaltar que essas questões e suas respostas, na transcrição do debate, encontram-se bastante à frente da passagem em que Cassirer anuncia o problema da razão prática. Entre esses dois momentos do debate há uma longa exposição de Heidegger.

³⁴⁷ Cf. *Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung: Ernst Cassirers humanistisches Erbe und die Bibliothek Warburg*.

amarras do mito, cumpre o papel de libertar o homem do medo – do medo como *disposição*. Estamos, portanto, de volta ao ponto em que paramos na seção anterior deste capítulo: a explicação para a perpetuação de um estado de heteronomia reside no solo emocional do domínio mítico. A filosofia, no sentido amplo que lhe conferia a antiguidade, teria por tarefa trazer à consciência essa configuração baseada no medo, com o fim de superá-lo (ou ao menos mantê-lo sob controle, como lemos nas frases finais d’*O mito do Estado* – p. 294).

Não seria destarte demais dizer que desvencilhar-se do mito é uma questão de maturidade emocional, uma vez que o próprio filósofo afirma expressamente que “a percepção mítica está impregnada de qualidades emocionais” (EM, p. 85): a emancipação, como processo, é a compreensão da influência de nossas emoções na formação dos nossos juízos sobre todas as coisas.³⁴⁸ De fato, essa é uma questão que se abre na obra de Cassirer a partir da noção de pregnância simbólica e dos *Basis Phenomena*: no plano da expressividade, os fenômenos são percebidos como intrinsecamente “benignos ou malignos, amistosos ou hostis, familiares ou estranhos, atraentes e fascinantes ou repelentes e ameaçadores” (idem, *ibidem*).

No âmbito dessa percepção fisionômica³⁴⁹ (idem, p. 86) se estabelece o sistema de tabu, que governa a mente dos indivíduos e exerce influência decisiva sobre a própria ordem social numa sociedade orientada pelo pensamento mítico – e que ao fim e ao cabo é um sistema baseado no medo. Assim, se quisermos pensar o processo de emancipação do ponto de vista da sociedade, ou da cultura, algo como o amadurecimento emocional coletivo, temos de considerar o inevitável embate entre mito e as demais formas simbólicas pela consecução da liberdade. Bem entendido, o mito nunca é completamente superado, “pois até mesmo na vida do homem civilizado ele não perdeu seu poder original” (idem, p. 85), como em última instância atesta, *ex post facto*, o próprio totalitarismo. À cultura, se é um processo de progressiva autolibertação, impõe-se a tarefa de lutar perpetuamente contra o mito – ou em favor da emancipação (emocional, inclusive). Isso significa lidar com a disposição individual

³⁴⁸ Certamente, se quisermos aqui novamente fazer aproximações com o que Kant disse sobre a saída do homem da menoridade da qual ele próprio é culpado, a maturação emocional deve ser acompanhada de atitudes que convenham aos seus fins. O medo é a disposição e a causa por excelência do estado de menoridade (para Cassirer); a saída desse estado requer, como necessidade, mas não como suficiência, o emprego de atitudes, dentre as quais se destacaria a coragem (*sapere aude!*). De fato, em crítica direta a Hegel, para quem a filosofia seria sempre incapaz de influir ativamente contra seu tempo, Cassirer afirma que, se este fosse o caso, a filosofia não seria nada além de “preguiça especulativa” e que para cumprir seu papel ela precisa de “coragem moral e intelectual” (MS, p. 290) – o que ecoa o lema do esclarecimento segundo Kant.

³⁴⁹ Cassirer fala de três estágios da percepção, que são análogos às funções do espírito. Em ordem genética, os estágios são: fisionômico, sensorial e científico, ou conceitual. Respectivamente, eles apreendem as “qualidades de sentimento”, as “qualidades secundárias” e a generalização científica, que é a compreensão de leis universais. Cf. EM, p. 86.

e da espécie a se submeter a tais sentimentos, sobretudo em questões inerentemente insuperáveis, como é o caso da morte³⁵⁰, mas também em situações em que os meios “usuais” para lidar com os problemas se mostram ineficientes³⁵¹:

“Em situações desesperadas, o homem sempre terá recurso a meios desesperados – os mitos políticos de nossos dias têm sido esses meios desesperados. Se a razão falhou conosco, sempre resta a *ultima ratio*, o poder do miraculoso e misterioso” (MS, p. 274).

Mas o que no mais das vezes não se percebe é que essa recorrência a poderes sobrenaturais, que no fundo remontam à nossa própria angústia concreta em relação a uma determinada situação desesperada, representa perda de liberdade, na medida em que se supõe que não haja qualquer interferência humana (racional) possível – e, por conseguinte, responsabilidade – sobre os eventos num mundo constituído de forças mágicas arbitrárias, ou meramente fatalista, como é o caso da *Geworfenheit*:

“Ser lançado na corrente do tempo é um aspecto fundamental e inalterável da situação humana. Não podemos emergir dessa corrente e não podemos mudar seu curso. Temos de aceitar as condições históricas de nossa existência. Podemos tentar entendê-las e interpretá-las; mas não podemos mudá-las”. (MS, p. 287-8)

Esta citação de Cassirer sobre a *Geworfenheit*, que foi escrita mais de uma década após o debate em Davos, é prova de como a preocupação de Cassirer transcendia os limites da exegese do pensamento kantiano.³⁵² Certamente que Cassirer não poderia prever o que seria a experiência do poder nazista, mas, como ele mesmo diz mais tarde, tais ideias cumpriram o papel de enfraquecer e minar as forças que poderiam fazer frente ao avanço e ao domínio do pensamento mítico (idem, p. 288), conforme discutimos no capítulo anterior.

³⁵⁰ Tanto n’*O ensaio sobre o homem* quanto n’*O mito do Estado*, Cassirer recorre fartamente a Malinowski para tratar do recurso ao mito e à magia como situações de exceção mesmo no contexto de uma civilização baseada no mito. Trata-se de contrastar tais situações excepcionais, em que tais recursos são comumente empregados, com as situações técnicas cotidianas, para as quais se percebe certa “liberdade” de escolha p. ex. na adoção de novos materiais segundo a conveniência e disponibilidade. Cf. EM, p. 88-9 e MS, p. 274.

³⁵¹ Tal é o caso da República de Weimar, conforme tratamos no primeiro capítulo.

³⁵² A disputa entre os filósofos em torno de Kant não finda com o debate. Como bem mostra Gordon, tratando da publicação em 1930 do livro sobre Kant de Heidegger, gestado durante e escrito “imediatamente após” o debate. A esse livro Cassirer publica uma resenha bastante dura, mas que em seu teor se mostra como um desdobramento de suas contestações ao filósofo de Freiburg no evento de Davos. Anos depois, ainda segundo Gordon, Heidegger, sem fazer a devida referência, confessa aquilo que foi o núcleo da argumentação de Cassirer em ambas as ocasiões: a interpretação heideggeriana do filósofo das três críticas era por demais enviesada e moldada de acordo com as pretensões filosóficas do próprio Heidegger (cf. p. 283).

Tal como já dissemos em nosso capítulo sobre o diagnóstico de Cassirer a respeito da crise que desembocaria na concretização de regimes totalitários, pelo menos até 1935 o filósofo não parece ter conectado os três pilares de sua crítica política, a saber, a relação entre as formas do mito, da técnica e a política. Confessadamente, ele estava ainda adstrito ao âmbito “acadêmico” da filosofia e tinha contribuições ocasionais no mundo da política, como já dissemos no mesmo capítulo de abertura.³⁵³ Todavia, é inegável que no momento de seu debate com Heidegger suas preocupações já não se restringem apenas ao âmbito “puramente” filosófico, mesmo que não se possa discernir um programa nítido (ainda que inconcluso) como o que encontraremos n’*O mito do Estado* e nos vários artigos da mesma época.

É ainda um fato curioso que o filósofo nunca tenha, em seus textos mais engajados sobre política que antecedem sua última fase de produção intelectual, discutido a forma mítica. Se em 1916 a discussão era impossível, dado que as investigações no campo do pensamento mítico são posteriores, não é isso o que se passa a partir de 1929, ano do debate com o filósofo, mas também ano comemorativo da primeira década de existência da República de Weimar, ocasião que leva Cassirer a escrever *A ideia da constituição republicana*. Acreditamos ser essa a maior evidência de que o filósofo ainda não havia desenvolvido sequer o esboço do que viria a ser seu programa político, mas, afora isso, evidencia-se que ele não havia levado a reflexão sobre a liberdade, juntamente de toda a sua postura intelectual, para além de seu conceito acadêmico. Isso significa trazer a reflexão filosófica ao presente de sua realidade social e política – ainda com mais força do que o que se dá em *Freiheit und Form*.

A autocrítica de Cassirer é o que marca sua entrada em cena na discussão da situação social e política de seu tempo se utilizando de sua própria perspectiva teórica. Não é à toa que sua autocrítica aparece justamente num texto em que o filósofo se põe a discutir o conceito de filosofia no intuito de demarcar seu lugar no todo da cultura – é lá que encontramos, ao lado da afirmação das dificuldades históricas da filosofia em lidar com a noção de liberdade (na citação que usamos no início deste capítulo, em que Kant é elevado ao patamar de paradigma

³⁵³ Vale dizer que Cassirer sempre se destacou pela atualidade de suas pesquisas no campo das ciências da natureza. Sobretudo suas duas grandes obras sobre a teoria da relatividade de Einstein (1921) e sobre a mecânica quântica (1937) são prova suficiente disso.

do tema) e da metáfora tomada de Schweitzer sobre os vigias da cultura que dormitavam quando mais se precisava deles³⁵⁴.

“[...] nós não podemos mais manter nossos olhos fechados face ao perigo iminente. Hoje a urgência do tempo nos alerta mais fortemente e mais imperativamente do que jamais de que há novamente uma questão para a filosofia que envolve suas decisões máximas e mais elevadas. Existe algo como uma verdade teórica objetiva, e há algo como aquilo que as gerações anteriores entenderam como o ideal de moralidade, de humanidade? Há pretensões gerais vinculantes supraindividuais, supraestatais, supranacionais? Num tempo em que tais questões podem ser levantadas a filosofia não pode se manter alheia, muda e negligente. Se nunca antes, agora é o tempo para refletir novamente sobre ela mesma, sobre o que ela é e o que ela tem sido, sobre seu propósito sistemático, fundamental, e sobre seu passado espiritual-histórico. [...] Sem a pretensão de uma verdade independente, objetiva e autônoma, não somente a filosofia, mas também cada um dos campos particulares do conhecimento, ciências naturais tanto como humanas, perderiam sua estabilidade e seu sentido.” (*The Concept of Philosophy*, p. 60-1)

Aqui não se trata apenas de uma disputa de significados, como no caso das ideias de 1914, mas sim de uma situação cultural geral extremamente periclitante que exige o dispêndio de um esforço renovado da filosofia em sua tarefa de zelar pela cultura e de promover a liberdade – liberdade esta que ela deve primeiramente assumir como uma possibilidade – contra o fatalismo e o pessimismo instalados.

Sobre o impacto específico dessa mudança de postura e desse clamor em relação ao estado da cultura pouco se pode dizer. É certo que Cassirer não se tornou a partir de então um militante político; permaneceu em sua função de filósofo e intelectual, cumprindo o papel que ele mesmo designou para a filosofia. É dessa forma que o filósofo se insere na tradição do pensamento filosófico-político idealista alemão, na esteira de suas contribuições prévias iniciadas em *Liberdade e forma*³⁵⁵. Sua antropologia filosófica lança novas luzes sobre as questões fundamentais da política num mundo que experimenta um retrocesso radical no seio de uma das culturas tomadas entre as mais desenvolvidas, ao mesmo tempo em que procura resgatar na história do pensamento os elementos basilares que norteiam o horizonte de possibilidades da política, mas sobretudo que traçam suas tarefas urgentes e recorrentes no

³⁵⁴ Vale mencionar o eco do sono dos vigias da cultura que Cassirer empresta de Schweitzer na modorra metafísica de Kant.

³⁵⁵ Lembremos que o discurso lançado no mesmo ano de 1916 – *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem* – termina com menção a Cohen, ou seja, com menção ao ainda influente (e vivo?) neokantismo. Ao final da década de 1930, entretanto, não se trata mais de explicitar vinculação ao neokantismo e de defendê-la. Trata-se antes de acrescentar um capítulo a essa história que remonta a Lutero e Erasmo e que passa por nomes como Leibniz, Kant, Goethe e Hegel.

desenrolar dessa busca infinita pela liberdade. No capítulo seguinte trataremos daquilo que, defendemos, pode ser tomado como decorrência desses postulados que aqui discutimos.

COSMOPOLITISMO

Estamos fazendo os ensaios do que será a humanidade.

Nunca houve [humanidade].

Milton Santos

Alle Menschen werden Brüder,

Wo dein sanfter Flügel weilt.

Schiller

Introdução

Nos capítulos anteriores foram discutidas as linhas gerais do pensamento político de Cassirer – de seu diagnóstico às suas condições de possibilidade e à análise das condições efetivas pelas quais se deu a experiência totalitária alemã do século XX. No percurso que fizemos nestes três capítulos postulamos e discorremos sobre a definição possível do totalitarismo como a tentativa de aniquilar a diversidade que surge no devir das formas da cultura – o que teria sido empreendido pela reinstauração de uma atmosfera mítica desenvolvida tecnicamente segundo fins bem determinados.

No capítulo seguinte discorremos sobre aquilo que pensamos ser o postulado fundamental do pensamento político de Cassirer, que o interconecta com seu projeto epistemológico e nos permite compreender o desenvolvimento interno de sua obra desde os anos dourados da Escola de Marburgo até seu período de exílio. A ideia de liberdade que aí trabalhamos deveria ser entendida em sintonia com a concepção de cultura do filósofo e em especial com a concepção de homem que dela se depreende (e acerca da qual falaremos ainda em algum detalhe).

Neste capítulo pretendemos mostrar como o projeto político de Cassirer aponta para o ideal cosmopolita iluminista, em que se pesem as modificações oriundas do alargamento do campo epistemológico empreendidas por Cassirer. Defendemos que o cosmopolitismo seja o horizonte negativo do que é apresentado n’*O mito do Estado*, mas tratar-se-ia de um tipo muito característico de cosmopolitismo que se desenvolve desde as obras de juventude de Cassirer, conforme já esboçamos em algumas passagens dos capítulos anteriores. Assim, à guisa de conclusão, faremos apenas algumas inferências a partir dos pontos fundamentais que

discutimos nos capítulos anteriores, procurando uni-los em torno daquilo que entendemos seja o programa político de uma filosofia que preza pela polifonia e pela policromia da natureza humana. São dois os grandes tópicos de nossa exposição: a imagem de humanidade da filosofia da cultura de Cassirer, de um lado, e sua concepção de cosmopolitismo, de outro.

Imagem de humanidade

Antes de falarmos diretamente do cosmopolitismo que se depreende da filosofia da cultura de Cassirer é necessário esclarecermos alguns pontos em torno da concepção de *animal symbolicum* apresentada n’*O ensaio sobre o homem*.³⁵⁶ Trata-se, defendemos, de uma definição que traz profundas consequências para o plano político, pois que evidencia a limitação da concepção tradicional de homem e propõe não apenas que se amplie tal definição, mas sim que seja reestruturada a hierarquia interna das faculdades ditas humanas. O autor do *Ensaio sobre o homem* fala textualmente em *corrigir* e *alargar* a definição de homem (EM, p. 30).

“Os grandes pensadores que definiram o homem como um *animal rationale* não eram empiricistas nem intentaram eles jamais dar conta empiricamente da natureza humana. Por essa definição eles expressaram antes um imperativo moral fundamental. A razão é um termo muito inadequado para compreender as formas da vida cultural do homem em toda a sua riqueza e variedade. Mas todas essas formas são formas simbólicas. Portanto, em vez de definir o homem como um *animal rationale* nós deveríamos defini-lo como um *animal symbolicum*. Desse modo nós podemos designar sua diferença específica e podemos entender o novo caminho aberto ao homem – o caminho da civilização.” (EM, p. 31)

Noutras palavras, a definição clássica do homem como animal racional é uma *pars pro toto* que não dá conta de compreender as especificidades de cada direção das manifestações do espírito humano. Nesse sentido, de saída o ganho com a nova concepção é a inclusão, a repatriação dos demais campos da ação humana negligenciados pela metonímia da tradição,

³⁵⁶ Jürgens dedica um curto capítulo de *intermezzo* em seu livro ao conceito de humanidade nos escritos tardios de Cassirer (cf. cap. III). Lá ele afirma que esse conceito está intimamente ligado ao momento presente; que ele é a prova de que o *Ensaio sobre o homem* é um texto engajado em seu contexto sócio-político, como provaria também o fato de que seu autor o dirige, já no prefácio, não apenas ao público acadêmico, mas ao público em geral. Nossa tese tem muitos pontos em comum com esta de Jürgens, embora não tenha buscado nela sua inspiração.

conforme já discutimos quando da apresentação do projeto geral da *Filosofia das formas simbólicas*.

O que não se percebe de imediato é o que concerne à *correção* que implica essa nova definição: a reorganização radical da hierarquia implícita das faculdades do espírito e destarte das formas simbólicas da cultura. Não é como se as todas as formas gravitassem em torno da função racional e recebessem de volta sua legitimidade na medida em que de algum modo pode ser reconhecida nelas alguma sistematicidade mais ou menos análoga à da razão (em sentido estreito, cientificista), o que também significa que a razão científica não é a instância de mediação de conflitos inter-formas simbólicas – a filosofia deve sê-lo. Definir o homem como um animal simbólico é assumir que ele é constituído por tendências potenciais distintas que não possuem um denominador comum, salvo serem todas elas atividades simbólicas; essa noção deve ser capaz de internalizar as contradições do sujeito sem a expectativa de resolvê-las. O animal simbólico é o microcosmo da cultura, da harmonia das contrariedades; ele traz em si a tensão dos conflitos que caracterizam as relações inter-formas simbólicas. Compreender o homem é compreender esse conflito, pois que

“Lado a lado com a linguagem conceitual há uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem lógica ou científica há uma linguagem da imaginação poética. Primariamente a linguagem não expressa pensamentos ou ideias, mas sentimentos e afecções. E até mesmo uma religião ‘nos limites da razão pura’ tal como concebida e realizada por Kant não é mais do que uma mera abstração. Ela transmite apenas o molde ideal, apenas a sombra, do que é uma vida religiosa genuína e concreta” (EM, p. 30-1).

Destaque-se que o filósofo diz *lado a lado*, não “por sob”, não “antes”, não “inicialmente”. Com efeito, quando continua sua argumentação para dizer que o devir da linguagem tem como estágio primário a expressão de sentimentos, parece ficar claro que o que aparece posteriormente não substitui o que havia antes, mas sim faz surgir uma nova função da linguagem e uma nova dimensão na compreensão do mundo – e que ela se coloca ao lado da dimensão anterior. A menção a Kant³⁵⁷ tem então um papel fundamental e decisivo: seria um erro não apenas hierarquizar as formas simbólicas como também pressupor que se possa compreender uma a partir da perspectiva de outra.

³⁵⁷ Essa é uma passagem atípica nos escritos de Cassirer, pois que há uma crítica direta a Kant sem que seja ela acompanhada de alguma contemporização do projeto das críticas que apontasse para aquilo que o autor d’*O ensaio sobre o homem* pretende defender. Essa crítica é, de fato, prenhe de consequências, se levarmos em conta que ela incide diretamente sobre a limitação da razão para a consideração e compreensão de fenômenos próprios a outras formas simbólicas, como é o caso da religião.

Efeito disso é a revalorização das demais faculdades do homem, sobretudo de sua dimensão emocional – esta em que se dá, conforme tratamos no segundo capítulo deste texto, a solidariedade e em que se funda a coesão social. Mas mais do que simplesmente uma nova perspectiva para a solidariedade e a coesão social, o homem simbólico desnuda a concepção tradicional de homem como limitada e excludente; ele exige que se reconsidere radicalmente o que vem a ser chamado de propriamente humano, de modo a não dar margem à interposição de expedientes que qualifiquem esta ou aquela característica como a única propriamente humana em detrimento das demais.³⁵⁸

Em outras palavras, o que queremos aqui ressaltar é que a definição (funcional, nunca substancial) do homem proposta pela obra tardia de Cassirer não permite distinções tais como entre cidadãos livres e bárbaros ou escravos; esclarecidos e tutelados; convertidos e não-convertidos. Ao menos não permite que se extraiam as consequências excludentes e negativas – a bem dizer, decorrências hipostasiantes – dessas distinções que no limite desencadeiam justificativas de desumanização. Não existe uma contraparte depreciada do animal simbólico³⁵⁹, como existe o bárbaro para o homem civilizado grego.³⁶⁰ A atividade simbólica é espontânea e está presente em todas as manifestações do espírito. Ela é o que as caracteriza e é independente de determinações biológicas e étnicas. Todas elas concorrem para abrir ao homem o “caminho da civilização”³⁶¹, como vimos acima.

“Se o termo ‘humanidade’ significa alguma coisa que seja, ele significa que, apesar de todas as diferenças e oposições existentes entre suas várias formas, elas estão, não obstante, todas trabalhando em prol de um fim comum. No final das contas deve

³⁵⁸ De nosso ponto de vista, a noção de humanidade aqui considerada é ainda mais abrangente do que aquela do estoicismo, visto que há nela uma revalorização da dimensão emocional ao passo que para os estoicos tal dimensão é sempre secundária e, no limite, algo a ser tolhido pelo trabalho racional.

³⁵⁹ No máximo, o que Cassirer aponta são problemas biológicos que levariam à incapacidade de aceder à função de simbolização, como são os casos apresentados no terceiro volume da *Filosofia das formas simbólicas* sobre a afasia e a apraxia (CF. PSF III, parte II, cap. VI).

³⁶⁰ Se considerarmos aqui as aproximações entre o animal racional e o animal político tal como defendidas por Aristóteles, o que temos é que no caso do animal simbólico não é feita simultaneamente à definição do homem sua circunscrição valorativa no interior da espécie. No caso do estagirita, sua defesa da existência de escravos *por natureza* pode ser vinculada em alguma medida à sua definição de racionalidade e suas consequências no âmbito ético: o escravo não possui plenas as mesmas faculdades de que dispõe o homem livre (porque) racional. A derivação disso para o campo político pode ser esboçada, ainda que em termos extemporâneos, a um ímpeto imperialista fundado na concepção etnocêntrica da qual se parte, já que são aí misturados elementos supostamente objetivos e universais com outros de claro matiz e óbvia gênese cultural. Defendemos que a definição de Cassirer – ainda mais se lida como uma resposta ao seu tempo – busca evitar qualquer possibilidade de que sua definição não seja senão plenamente “humanista”, no sentido mais largo e inclusivo que o termo pode ter.

³⁶¹ Importante é ressaltar que o termo próprio termo civilização não pode ser meramente a oposição de barbárie. Krois (2002, p. 19-31) aponta como o termo tem menos do sentido assumido no binômio *Kultur – Zivilisation* da época de Weimar (que seria uma tentativa de imposição de padrões culturais num viés *quasi* colonialista) para buscar compreender o devir do espírito em sua variedade e polifonia.

ser encontrada uma feição resistente, um caráter universal no qual todas elas concordam e se harmonizam. Se pudermos determinar esse caráter, os raios divergentes podem se juntar e ser trazidos para um foco de pensamento.” (EM, p. 78)

Claro está que essa junção num foco comum de pensamento só pode ser operada por meio do símbolo e pela atividade filosófica, que deve a todo instante preservar a unidade funcional da humanidade tal como o faz com a unidade da cultura³⁶². Preservá-las, contudo, significa preservar suas diferenças.

Por outro lado, a internalização da contradição inter-formas simbólicas nos permite um novo ponto de vista em relação àquilo que Kant designou como a insociável sociabilidade do gênero humano³⁶³: há como que uma predisposição inelutável de criação de antagonismos decorrente do próprio modo de desenvolvimento do sujeito e da cultura; mas o sujeito é ele mesmo antagonico – divergente de si mesmo [ἐν διαφορόμενον ἑαυτῷ] (cf. PSF IV, p. 7). Contudo esse antagonismo, tal como em Kant, supomos, é bem-vindo e mesmo alçado ao patamar de condição do progresso (dialético) da cultura, esta que não é senão a harmonia dinâmica de tensões conflitantes.

Ademais, já dissemos ao longo deste texto que o totalitarismo seria justamente a tentativa de aniquilar a diversidade, o antagonismo que surge inevitavelmente do desenvolvimento da cultura. Se tomarmos isso do ponto de vista do indivíduo, verificar-se-ia aí a supressão de uma tendência do espírito pela priorização contingente de uma das formas simbólicas – além da opressão do pensamento mítico que discutimos no segundo capítulo,

³⁶² Vale dizer que o capítulo de onde foi retirada esta última citação de Cassirer leva o título de *Definição do homem nos termos da cultura humana*, o sexto capítulo do *Ensaio sobre o homem*.

³⁶³ “O meio de que a natureza se serve para realizar o desenvolvimento de todas as suas disposições é o antagonismo das mesmas na sociedade, na medida em que ele se torna ao fim a causa de uma ordem regulada por leis desta sociedade. Eu entendo aqui por antagonismo a insociável sociabilidade dos homens, ou seja, a tendência dos mesmos a entrar em sociedade que está ligada a uma oposição geral que ameaça constantemente dissolver essa sociedade. Esta disposição é evidente na natureza humana. O homem tem uma inclinação para associar-se porque se sente mais como homem num tal estado, pelo desenvolvimento de suas disposições naturais. Mas ele também tem uma forte tendência a separar-se (isolar-se), porque encontra em si ao mesmo tempo uma qualidade insociável que o leva a querer conduzir tudo simplesmente em seu proveito, esperando oposição de todos os lados, do mesmo modo que sabe que está inclinado a, de sua parte, fazer oposição aos outros.” *Ideia de uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, p. 13.

poderíamos conjecturar sem temeridade algo análogo quanto à hegemonia do pensamento religioso³⁶⁴, do pensamento técnico³⁶⁵ ou do pensamento econômico³⁶⁶, por exemplo.

Daí decorre a vital função social (leia-se, mundana) e pedagógica da filosofia de estabelecer vias de intercâmbio entre as diferentes formas simbólicas e “vigiar”, cuidar da manutenção da dinâmica de forças concorrentes, que só ela é capaz de apreender sistematicamente.

“Sem dúvidas a cultura humana é dividida em várias atividades que procedem de diferentes modos e perseguem diferentes fins. Se nos contentarmos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, ritos e crenças religiosas, obras de arte, teorias científicas –, parece ser impossível reduzi-los a um denominador comum. Mas a síntese filosófica significa algo diferente. Aqui nós buscamos não uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; não uma unidade de produtos, mas a unidade do processo criativo. [...] uma tal organização dos fatos da cultura humana está em curso nas ciências particulares – na linguística, nos estudos comparativos do mito e da religião, na história da arte. Todas essas ciências estão empenhadas em certos princípios, em ‘categorias’ definidas, em virtude das quais trazer os fenômenos da religião, da arte, da linguagem a uma ordem sistemática. Não fosse por essa síntese prévia efetuada pelas ciências elas mesmas a filosofia não teria um ponto de partida. A filosofia não pode, por outro lado, parar aqui. Ela deve buscar alcançar uma condensação e centralização ainda maior. Na infundável multiplicidade e variedade das imagens míticas, dos dogmas religiosos, das formas linguísticas, de obras de arte, o pensamento filosófico revela a unidade de uma função geral pela qual todas essas criações são mantidas juntas. O mito, a religião, a linguagem, a arte e até a ciência são agora vistas como muitas variações de um tema comum – e é a tarefa da filosofia tornar esse tema audível e compreensível.” (EM, p. 78-9)

Devemos tomar a própria obra de Cassirer como um empenho em função da realização dessa prerrogativa da filosofia: ela é exemplo da síntese de que se necessita para a compreensão do ser do homem. O homem simbólico é a expressão dessa síntese.

Chamamos ainda a atenção ao uso do termo “compreensível” (*understandable*). Ele nos permite conectar a tarefa da filosofia em relação às formas da cultura (que na citação

³⁶⁴ Seja no caso do medievo, seja no caso de civilizações contemporâneas que colocam a religião como o eixo central, único e determinante da totalidade da cultura.

³⁶⁵ Falamos brevemente sobre isso também no segundo capítulo. Com efeito, um dos problemas verificados por Cassirer – o debate sobre a forma da técnica no qual ele toma parte – é justamente o predomínio da forma da técnica sobre o todo da cultura, ao que ele propõe a articulação ética da técnica pelo estabelecimento de um *τέλος* para a sociedade (ver FT, esp. seção IV).

³⁶⁶ Cassirer apenas menciona a economia como forma simbólica. Suas críticas àquilo que entende como reducionismo de marxistas são ocasionais e esparsas, mas da qual poderíamos depreender, partindo da passagem no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o homem* (cf. p. 26) e de trechos do manuscrito d’*O mito do Estado* (ver MS – *Origin and Meaning*, p. 202 e ss. e 270 e ss.), o pensamento marxiano (ao menos segundo a leitura de Cassirer da recepção desse pensamento no contexto da crise de Weimar, à qual nos referimos exaustivamente nos capítulos anteriores) seria também um reducionismo da dinâmica cultural, cujo eixo fundamental seria a economia.

acima são referidos como ramos específicos da ciência) com sua tarefa em relação aos mitos políticos modernos, ou seja, conecta uma preocupação da filosofia acadêmica com uma da filosofia mundana.³⁶⁷ “Está para além do poder da filosofia”, diz Cassirer ao final do capítulo sobre as técnicas dos mitos políticos modernos,

“destruir os mitos políticos. Um mito é, em certo sentido, invulnerável. Ele é impervio a argumentos racionais; ele não pode ser refutado por silogismos. Mas a filosofia pode nos fazer um outro importante serviço. Ela pode nos fazer compreender o adversário. Para combater um inimigo precisamos conhecê-lo. Esse é um dos primeiros princípios de uma estratégia eficiente.” (MS, p. 290)

A tarefa de compreensão (sintética) de que fala o filósofo em ambos os casos nos coloca na esteira de sua noção heraclitiana de harmonia, o que nos remete à cultura como processo infundável de formação – lembremos que as formas simbólicas são *ἐνέργεια*, não *ἔργον*, e que a *forma* é *forma formans*, não *forma formata*. Assim sendo, a tarefa de compreensão se aplica tanto à necessidade de abarcar, abranger o todo da cultura na diversidade radical de seus componentes, quanto em fornecer meios de sistematização e campos de diálogo entre as formas conflitantes³⁶⁸.

A imortalidade do mito – que simboliza a imortalidade da dimensão emotiva humana – é o que configura o horizonte da cultura e da política. Por isso dissemos repetidas vezes que esse horizonte exclui em definitivo a resolução permanente de conflitos e expectativas como as de se alcançar o fim da história ou um momento de pleno esclarecimento. No máximo o que se pode conseguir é manter a dinâmica da cultura em equilíbrio, o que conduz ao progresso da liberdade.

³⁶⁷ Com isso nos aproximamos novamente das leituras de Donald Verene e Andreas Jürgens.

³⁶⁸ Aqui conjecturamos que o sentido do termo *understand*, já que os textos foram escritos diretamente em inglês pelo filósofo, transita entre *verstehen* e *umfassen* (talvez ainda *erfassen*). Tratar-se-ia tanto do sentido espacial de compreensão quanto de seu sentido derivado de apreensão intelectual. Seria ainda possível pensar em *empfinden*, se se admitir que tal compreensão tenha menos de elementos ditos racionais do que emocionais. Num extremo, a ideia de compreensão poderia nos levar a discutir algo como a traduzibilidade entre os postulados de cada forma simbólica pela filosofia numa linguagem neutra – cuja criação e manutenção seria incumbência da própria filosofia como instância de mediação. Se aproximarmos ainda compreensão de seu sentido de indulgência, então o termo usado por Cassirer serviria ainda de passagem para questões ligadas à tolerância. Essa hipótese secundária poderia ser corroborada ainda pela importância central da linguagem como forma simbólica que perpassa todas as funções do espírito e que está de alguma forma presente em todas as demais formas simbólicas. Vale ainda dizer que nossa hipótese tem como inspiração e influência a noção de agir comunicativo de Habermas, embora esteja consciente da diferença entre as premissas do pensamento do frankfurtiano e do de Cassirer. Está no prelo um artigo nosso que discorre sobre tais aproximações: *Mito, diversidade e intolerância: reflexões e apontamentos a partir de Cassirer e Habermas*.

Quando dizemos, junto a Verene e Jürgens, que a noção de animal simbólico deve ser lida em relação com a situação política em que Cassirer escreve, dizemos que ela é também uma resposta a outras imagens de humanidade em disputa à época. Jürgens aponta como esta resposta seria à demanda de Albert Schweitzer, cuja influência no pensamento político de Cassirer apresentamos já no primeiro capítulo deste trabalho. Gordon³⁶⁹ procura mostrar como é em imagens de humanidade irreconciliáveis que se funda a diferença e a incompatibilidade fundamental entre os programas de Cassirer e Heidegger, como também discutimos no capítulo anterior. Nossa hipótese de leitura é a de que se deve contextualizar o animal simbólico principalmente entre essas duas influências opostas: Heidegger, com sua noção de *Geworfenheit*, de um lado, e Schweitzer, com sua demanda pela atuação da filosofia em relação ao seu próprio tempo, de outro³⁷⁰. Isso significa conciliar a espontaneidade essencial do sujeito com sua inserção no tempo histórico em que vive, o que pode ser lido como um imperativo ético que pressupõe a liberdade do indivíduo e o impõe que exerça seu papel no mundo.

Novamente salta aos olhos o teor kantiano das posições de Cassirer. Com efeito, tanto no debate com Heidegger, em 1929, quanto em seu texto de 1935 em que pela primeira vez menciona Schweitzer, é a Kant que Cassirer recorre para interpretar o que estava em disputa tanto como para esclarecer seu próprio posicionamento. Em 1929 ele enfatiza a distinção entre razão teórica e prática; em 1935, em sua *mea culpa*, traz à cena a distinção entre filosofia acadêmica e mundana. A noção de animal simbólico, entretanto, aparece como tal apenas no livro de 1944, quase uma década após a constatação do fracasso da filosofia para lidar com as questões de seu tempo³⁷¹. Ela é, assim, o fruto da maturação do pensamento político do filósofo que, como dissemos anteriormente, primeiramente em suas obras mais tardias conecta os problemas do mito, da técnica e a política.

O animal simbólico é, destarte, a resposta para o totalitarismo; ele é a necessidade de enfrentar a diversidade e a contradição interna do espírito humano em sua inteireza. Importa-nos agora ver as consequências dessa definição para a consideração do sujeito inserido na sociedade. No capítulo intitulado *A definição do homem nos termos da cultura humana*,

³⁶⁹ 2010, esp. Introdução.

³⁷⁰ Não se exclui com isso a existência de outras influências advindas de outros pensadores como Cohen e Simmel, por exemplo, além das influências históricas das quais já tratamos. Mas cremos que os elementos essenciais para a contextualização da noção de animal simbólico podem ser encontrados nessa dupla comparação com Heidegger e Schweitzer.

³⁷¹ E vale repetir que a virada antropológica de Cassirer também pode ser lida como a tentativa de responder à quarta questão kantiana sobre o que é o homem.

Cassirer apresenta uma série de dificuldades nas determinações do caráter do homem e da humanidade postas e propostas ao longo da história do pensamento filosófico. Chama a atenção o contraponto que o filósofo estabelece entre Platão e Comte: o primeiro empreendeu uma mudança radical no método socrático ao ampliar o imperativo do oráculo de Delphos para as letras maiúsculas do Estado.

“Platão reconheceu as limitações do modo socrático de inquirição. Para resolver o problema, ele declarou, devemos projetá-lo num plano mais amplo. Os fenômenos que encontramos em nossa experiência individual são tão variados, tão complicados e tão contraditórios que nós mal podemos desemaranhá-los. O homem deve ser estudado não em sua vida individual, mas em sua vida política e social. A natureza humana, de acordo com Platão, é como um texto difícil cujo significado tem de ser decifrado pela filosofia. Mas em nossa experiência pessoal esse texto está escrito em caracteres tão pequenos que ele se torna ilegível. O primeiro trabalho da filosofia deve ser aumentar esses caracteres. A filosofia não pode nos dar uma teoria satisfatória do homem até ela ter desenvolvido uma teoria do Estado. A natureza do homem está escrita em letras maiúsculas na natureza do Estado. Aqui o significado oculto do texto de repente emerge e o que parecia obscuro e confuso se torna claro e legível.” (EM, p. 71)

Mas interessante é notar que, diferentemente do que se passa com Platão, Cassirer não reduz a dimensão coletiva da vida ao Estado – o que poderia ser entendido como uma crítica oblíqua a Hegel. Diz o filósofo:

“Mas a vida política não é a única forma de existência humana comunal. Na história da humanidade o Estado, em sua forma presente, é um produto tardio do processo civilizatório. Muito antes de o homem ter descoberto essa forma de organização social ele tinha feito outras tentativas de organizar seus sentimentos, desejos e pensamentos. Tais organizações e sistematizações estão contidas na linguagem, no mito, na religião e na arte. Nós devemos aceitar essa base mais ampla se quisermos desenvolver uma teoria do homem. O Estado, não importa quão importante seja, não é tudo. Ele não pode expressar ou absorver todas as outras atividades do homem. Para ser correto, essas atividades na sua evolução histórica estão intimamente conectadas com o desenvolvimento do Estado; em muitos aspectos eles são dependentes das formas da vida política. Mas, mesmo não possuindo uma existência histórica separada, eles têm não obstante um propósito e um valor próprios.” (EM, p. 71)

Se essas declarações de Cassirer têm como objetivo criticar a filosofia política hegeliana, então podemos dizer que tal crítica teria como objetivo marcar a separação das formas simbólicas em relação ao Estado, garantindo a existência de civilização e cultura para além de delimitações estatais. Isso reabriria a perspectiva política para além do molde desenhado por Hegel e poderia ser uma via de acesso para a recuperação de temas como o direito natural, o

que seria igualmente coerente com a premissa maior de inclusão ao invés de exclusão na definição do caráter do gênero humano. Por outro lado, a concessão de que a vida política seja determinante no desenvolvimento das demais formas da cultura deve ser lida como a assunção de que o Estado é – ou ao menos deveria ser – um meio de efetivação e promoção da liberdade.

Logo após, Cassirer fala da recusa comteana às explicações psicologistas e afirma que o positivista não buscaria compreender a humanidade pelo homem, mas o homem pela humanidade (EM, p. 72-3). Depois disso, o filósofo ainda tece uma linha histórica que leva a Darwin, a Willian James e John Dewey, enfatizando as discussões entre psicologismo e naturalismo³⁷². Finalmente, ele coloca a si mesmo nessa longa esteira em torno da compreensão exaustiva do ser do homem.

“Eu empreendi descobrir uma abordagem alternativa [à questão sobre o homem] em minha *Filosofia das formas simbólicas*. O método dessa obra não é de modo algum uma inovação radical. Ele não foi concebido para ab-rogar, mas para complementar as visões anteriores. A filosofia das formas simbólicas parte da pressuposição de que, se há alguma definição da natureza ou da ‘essência’ do homem, essa definição pode ser compreendida apenas como funcional, não como substancial. [...] A mais notável característica do homem, sua marca distintiva, não é sua natureza metafísica ou física – mas sua obra. É essa obra, o sistema das atividades humanas, o que define e determina o círculo da ‘humanidade’. [...] Uma ‘filosofia do homem’ deveria, portanto, ser uma filosofia que nos daria o discernimento sobre a estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que nos permitira ao mesmo tempo compreendê-las como um todo orgânico.” (EM, p. 75-6)

Podemos aproximar essa discussão sobre a determinação do que se concebe como propriamente humano da exposição sobre o desenvolvimento da noção de humanidade apresentada na segunda parte de *O mito do Estado*. Neste, como já dissemos no terceiro capítulo deste trabalho, Cassirer refaz o percurso da noção de humanidade desde a antiguidade, passando pelo medievo até o que ele designa como o renascimento das ideias estoicas no início do pensamento político moderno para mostrar a gênese daquilo que é central para seu programa político: o direito natural.

De um lado, isso corrobora a nossa tese de que a noção de humanidade é, para Cassirer, algo em constante construção; e essa construção deve se dirigir cada vez mais a um conceito universal o suficiente para abarcar toda a espécie sem buscar anular suas diferenças particulares. De outro, mostra por mais uma via como a discussão que Cassirer propõe se

³⁷² Chama a atenção o fato de que o filósofo não menciona nesse percurso os autores pertencentes à filosofia da vida nem Heidegger ou Schweitzer.

ergue sobre o plano de fundo do pensamento iluminista. Trata-se, defendemos, de uma atualização dos ideais de igualdade e fraternidade que vêm se assomar ao ideal de liberdade, sobre o qual já discorremos no capítulo anterior. Eles serão discutidos na seção seguinte.

Cosmopolitismo

Ao longo dos capítulos anteriores nós adiantamos em alguns momentos o que acreditamos ser a perspectiva maior do programa político de Cassirer, ou, melhor dizendo, aquilo que o projeto da *Filosofia das formas simbólicas* oferece como horizonte de possibilidades (e de demandas) para a política, tendo em vista a sua necessidade imperiosa de lutar contra o totalitarismo: uma atualização do ideal cosmopolita iluminista balizado pela estrutura geral de sua filosofia da cultura³⁷³. Tudo se passa como se Cassirer buscasse conciliar – leia-se, harmonizar – os ideais do século XVIII com os ideais universalistas (posteriormente deturpados) do nacionalismo romântico.³⁷⁴

Como dissemos anteriormente, essa tentativa pode ser encontrada já em *Freiheit und Form* (e na conferência *Der deutsche Idealismus und das Staatsproblem*), uma vez que toda a argumentação desenvolvida ao longo da obra (e especialmente no último capítulo) é dependente do horizonte montado em sua introdução – esta se dedica a mostrar como desde a Renascença é buscado um outro sentido de unidade supranacional que substitua a “catolicidade” medieval. Em outras palavras, a atenção de Cassirer está na consideração do que se deve tomar como tipicamente europeu, para que então se possa a partir disso compreender cada nação que a compõe em sua especificidade característica. A tese exposta na abertura do texto já é deveras contundente:

³⁷³ Vale dizer que o termo cosmopolitismo é pouco frequente na obra de Cassirer e que n’*O mito do Estado* ele sequer é discutido ou mencionado. Contudo, o termo aparece em alguns escritos que versam sobre temática política, como é o caso de *Von Wesen und Werden des Naturrechts* ou mesmo em *Die Idee der republikanischen Verfassung*. Ou seja, o conceito de cosmopolitismo está no horizonte do pensamento do filósofo, sobretudo quando ele trata do direito natural.

³⁷⁴ Esse seria outro exemplo de aplicação da síntese filosófica de que falamos ainda há pouco. Pensamos que, do ponto de vista de uma análise do devir histórico, Cassirer não poderia simplesmente propor o regresso a fórmulas do século XVIII, mas sim deveria considerar o que se seguiu aos ideais humanistas do iluminismo e sintetizá-los com a antítese que, nesse contexto, representa o pensamento romântico. Com efeito, vale-nos ter em mente que Cassirer não proporia simplesmente reproduzir o que fora imaginado nas épocas de Rousseau e Kant, já que para ele tal retorno sequer é possível – e essa é a razão pela qual há um esforço especial do autor para não reduzir o totalitarismo alemão a mero atavismo (cf. MS – *Origin and Meaning*, p. 178).

“A época da Renascença alcançou para os povos europeus uma nova unidade para além de todas as limitações nacionais, na medida em que passou a existir para eles uma direção geral para um ideal livre e mundano de formação [*ein freies weltliches Bildungsideal*]. Uma outra forma de universalidade [*Allgemeinheit*] que aquela que se concretizou na ‘catolicidade’ medieval foi agora conquistada e emergiu em formas cada vez mais determinadas. Na relação com esse novo universal [*Allgemeine*] ganham agora as personalidades singulares tanto como as individualidades populares [*Völkerindividualitäten*] suas marcas características e sua independência profunda.” (FF, p. 1)³⁷⁵

Aqui se esboça aquilo que, na bela formulação de Emily Levine, pode ser chamado de “nacionalismo cosmopolita”³⁷⁶. Importa ressaltar que os elementos dessa visão de mundo remontam à sua filosofia pré-formas simbólicas e que eles se mantêm, acreditamos, inalterados em sua estrutura geral, uma vez que o filósofo não repete esta tese explicitamente em escritos políticos posteriores, mas parece usá-la como plano de fundo de outras obras, como as obras de seu projeto de fenomenologia do espírito filosófico³⁷⁷.

Algo semelhante a essa tese é também apresentado na conferência *A ideia da constituição republicana*, em 1929, na medida em que Cassirer procura expor as inter-relações e as influências que o pensamento alemão (de Leibniz e Wolff – p. 297) teve sobre as ideias que se desenvolveriam nos Estados Unidos, que por sua vez influenciariam os processos revolucionários da França e, por fim, retroagiriam sobre o pensamento alemão a respeito dos efeitos da Revolução Francesa.

O que Cassirer procura defender em sua conferência de 1929 é que os ideais de direitos humanos inalienáveis que levaram à independência dos Estados Unidos e à Revolução Francesa partiram do pensamento idealista alemão, passaram, então, para sua aplicação à experiência e retornaram à ideia na forma do imperativo categórico kantiano e na apreciação do sentido simbólico da Revolução Francesa (p. 301 e ss.). Nesse texto encontramos elogios diretos do autor da *Filosofia das formas simbólicas* ao cosmopolitismo justamente a partir das considerações de Kant e Goethe sobre a Revolução na França. Cassirer discorre sobre as semelhanças e as diferenças a respeito do simbólico no pensamento de ambos, chamando a atenção para o fato de que em Kant o simbólico não se encontra no nível do fenômeno, da aparição histórica, mas sim que ele visa relacionar o todo das aparições ao seu fundamento primordial. Nesse sentido, Cassirer procura reforçar a tese de Kant, segundo a

³⁷⁵ Esta citação foi também colocada no capítulo anterior, mas por conta de se fazer necessário no contexto de nossa argumentação, fazemos a mesma citação novamente.

³⁷⁶ *The Other Weimar: the Warburg Circle as Hamburg School*, 2013, p. 317. A expressão é usada pela autora para definir a obra de Cassirer no contexto do círculo de Warburg.

³⁷⁷ Composto pela trilogia *Indivíduo e Cosmos na filosofia da Renascença* (1927); *A Renascença platônica na Inglaterra e a Escola de Cambridge* (1932); e *A filosofia do Iluminismo* (1932).

qual a Revolução Francesa deixa entrever uma predisposição do espírito a um estado cada vez melhor de coisas.

As linhas gerais do cosmopolitismo de Cassirer são aquelas que já aparecem na obra de 1916: destaca-se a centralidade da harmonização entre elementos nacionais e supranacionais, que nesse sentido chega mesmo a antecipar em sua obra essa noção que será fundamental para a compreensão de sua filosofia da cultura. Entretanto, assim como conjecturamos ter o significado da noção de liberdade em Cassirer sofrido alterações ao longo de sua produção intelectual concomitantemente ao descobrimento do mundo do pensamento mítico, pensamos ocorrer algo análogo no que tange à noção de cosmopolitismo em Cassirer a partir da virada de sua obra em 1935.

Antes de 1935, o que vemos em seus textos especificamente a respeito do cosmopolitismo não é muito mais do que aquilo que fora exposto por Kant (e, noutro sentido, por Goethe). Segundo nosso ponto de vista, é o fato do totalitarismo que leva o filósofo a reconsiderar os postulados kantianos para poder responder ao seu tempo presente – o que teria também seus efeitos sobre a noção de cosmopolitismo. Essa reconsideração, também para o que concerne ao cosmopolitismo, dá-se em função do desenvolvimento interno do projeto das formas simbólicas para sua aplicação ao campo da filosofia prática. Isso significa dizer que a noção madura de cosmopolitismo de Cassirer está atrelada à mudança de perspectiva no conceito de liberdade, do qual tratamos no capítulo anterior: ou seja, também aqui o foco de atenção deve estar antes no processo do que no *terminus ad quem*; trata-se em primeiro lugar de combater as causas que desencadeiam processos de fragmentação da cultura e, num extremo, abrem espaço para que o totalitarismo se instale.

Contextualmente suas preocupações giram em torno da fragmentação da cultura e das teorias exclusivistas (e desumanizantes) do homem, como discutimos no primeiro capítulo deste texto. Mas considerada apenas do ponto de vista da lógica interna de sua obra, o cosmopolitismo seria um ideal normativo tal como o é a liberdade em relação ao indivíduo. O cosmopolitismo seria, defendemos, o ideal ético do homem simbólico; a completa integração dos povos, mutuamente reconhecidos como tal em sua dada pluralidade. Nesse sentido, ele está intimamente ligado à tarefa pedagógica (e mundana) da filosofia, na medida em que coloca em destaque a reflexão sobre a civilização concreta e interessa diretamente ao público.

E se tivermos em mente que o Estado não é a única forma comunal da existência humana (EM, p. 71), segue-se que a abrangência e a perspectiva do cosmopolitismo cassireriano não é meramente política, mas cultural: não bastaria promover uma via institucional de integração dos povos por meio de representações estatais; não seria efetiva uma liga das nações que não buscasse a integração cultural nos moldes aqui discutidos, a partir dos quais, somente, ter-se-ia uma possibilidade de combate (preventivo) efetivo contra o totalitarismo e demais tendências intolerantes que surgem e se desenvolvem em manifestações culturais³⁷⁸, por vezes em mútua contraposição.

Com efeito, o problema de fragmentação da cultura não deve ser entendido apenas como algo que ocorre no interior de um determinado país; desde *Freiheit und Form*, como vimos, Cassirer pensa a unidade orgânica da cultura europeia. É ela que sofria com a fragmentação dessa organicidade e foi, destarte, empurrada para a guerra³⁷⁹. Aqui Cassirer também parece seguir o postulado de Kant, segundo o qual o progresso humano não ocorre em indivíduos isolados, mas sim deve se efetivar na espécie. Ora, a fragmentação cultural dificulta ou mesmo inviabiliza esse intercâmbio que leva ao progresso da espécie. Combatê-la está entre as prioridades de um projeto político que busca combater o totalitarismo: não bastaria conter o problema tal como ele ocorre num determinado país, mas sim atentar à dinâmica cultural para além dos limites nacionais em direção à consecução do objetivo maior de integração fraterna dos povos.

Podemos ainda tentar aclarar esse sentido de cosmopolitismo que ora investigamos opondo-o a categorias sociológicas de avaliação de interações culturais. No caso, oporíamos o cosmopolitismo cultural a etnocentrismos, estes que, no contexto da obra de Cassirer, como vimos ainda no segundo capítulo deste texto, pode ser considerado como uma

³⁷⁸ Claro está que nesta perspectiva, que tem como premissa (tardia, se considerado o desenvolvimento do pensamento de Cassirer) de fundo que a cultura é erigida sobre solo vulcânico (cf. MS, p. 275), não se tem no horizonte a expectativa de que o espírito humano não esteja sujeito a involuções, sobretudo na dimensão de sua existência comunal.

³⁷⁹ Pode-se conjecturar aqui um limite para o cosmopolitismo cassireriano: estaria ele ainda preso aos limites europeus e metonimicamente julgando dar conta da totalidade das manifestações do gênero humano? Nossa resposta seria: não. Ainda que seja Cassirer um pensador tipicamente europeu em sua formação e em sua visão de mundo, não é temerário dizer que ele, muito em função de sua participação no círculo de Aby Warburg, pensa a cultura humana muito mais além do que o que cabe nos limites da tradição europeia – o que de fato é coerente com sua acepção de civilização. Exemplo de que seus escritos não se limitam à cultura europeia é o modo como a forma da religião aparece no contexto de sua obra. Se compararmos com Hegel, para quem o cristianismo ocupa o centro da reflexão e cuja influência é determinante para sua concepção geral de história, Cassirer busca compreender o fenômeno religioso pela via das religiões comparadas e as sistematiza sem priorizar uma ou outra qualquer. Pode-se objetar que essa ampliação ainda assim acaba por favorecer a cultura ocidental, na medida em que o filósofo dá grande destaque ao avanço que representam as religiões monoteístas no desenvolvimento da ética. Mas vale dizer que ao lado do judaísmo e do cristianismo, o budismo e o zoroastrismo, que não são da mesma matriz das anteriores, são peças importantes para sua exposição do devir da consciência de si que conduz à passagem da religiosidade à eticidade.

substancialização de formas culturais quaisquer por via da mera reprodução da tradição – o que nos remete indiretamente a expedientes sabidamente míticos de consideração da ação humana e estabelecem uma hierarquia de valores arbitrária (decorrente da apreciação acrítica da tradição), embora não raro tome a si mesma como expressão de uma verdade universal. Com efeito, o risco substancializante já estaria superado no pensamento do autor da *Filosofia das formas simbólicas* pela própria definição funcional da natureza humana e pela liberdade fundamental que o define por sua espontaneidade. Por esta via estariam superados também os ímpetos colonialistas ou imperialistas que comumente acompanham perspectivas etnocêntricas³⁸⁰.

Noutro sentido, o cosmopolitismo seria o desenvolvimento mais forte e legítimo do *Nós* (ou seja, da síntese gerada a partir da antítese entre os polos da percepção do *Eu* e do *Tu* que possibilitam a consciência de si) que ocorreria de modo análogo ao do devir da consciência de si, ou seja, por processos de mútua determinação e interpenetração, que culminariam numa compreensão todo-abrangente da humanidade. O que se defende aqui é que a noção de cosmopolitismo demandada pela filosofia da cultura de Cassirer precisaria dar conta da dimensão emocional do indivíduo, ou seja, da *percepção-de-expressão*, ao ponto mesmo de buscar resgatar elementos de solidariedade que, ao lado de um conceito de humanidade, explicitassem um *sentimento* de humanidade análogo ao apresentado por Cassirer na abertura de *Freiheit und Form* em relação à Europa.

Com efeito, trata-se apenas de estender as questões levantadas por conta da negligência histórica para com a *percepção-de-expressão* no que tange à compreensão da especificidade das ciências da cultura também para a dimensão comunal da existência humana.³⁸¹ Se a própria noção de animal simbólico pressupõe uma crítica à capacidade da razão científica para dar conta da totalidade das manifestações do espírito, e se procuramos relacionar – na verdade, inferir – o conceito cultural de cosmopolitismo a partir de tal

³⁸⁰ Nesse sentido, se tivermos em mente que as teorias de Gobineau, de Carlyle e de Spengler discutidas n' *O mito do Estado* buscam, cada uma ao seu modo, justificar a existência de diferenças qualitativas no gênero humano, que são então substancializadas e determinadas (no sentido de serem hipostasiadas por processos deterministas), então nos parece claro que Cassirer se coloca contra perspectivas etnocêntricas, ainda que o termo lhe seja estranho (e que as teorias refutadas acima citadas não sejam comumente tomadas como etnocêntricas).

³⁸¹ Vale dizer que se fôssemos propor uma arquitetônica das ciências a partir da *Filosofia das formas simbólicas* certamente que a ciência política ocuparia um lugar sob o guarda-chuva das ciências culturais, no sentido discutido na obra de 1942.

perspectiva, nela não se poderia supor que a razão científica, apenas, seja suficiente para lidar com a questão. Não é outra a razão que faz Cassirer traçar uma distinção clara entre *Staatstheorie* e *Staatsgesinnung* – respectivamente, teoria do Estado e convicção de Estado³⁸² – e afirmar que:

“[...] a verdadeira consciência de Estado [*Staatsbewusstsein*] é marcada na medida em que se unificam e se interpenetram nela de um modo peculiar a consciência teórica e prática, a vontade e o pensar. Certamente: toda verdadeira consciência de Estado não pode se apoiar em mera reflexão, não pode ser imaginada ou aventada [*erdacht oder ergrübelt*]; ela precisa brotar de um sentimento de comunidade [*Gemeinschaftsgefühl*] vivo que como tal não deve ser apenas imaginado, mas deve ser experimentado e vivenciado [*erfahren und erlebt*]” (*Staatsgesinnung und Staatstheorie*, p. 250).

Surpreende que Cassirer já em 1930 defenda a tese de que objetivos políticos podem ser alcançados – e só são alcançados, nesse caso – se ao lado da consciência teórica estiver a consciência prática, esta que é exemplificada por referência a um sentimento. É como se ao lado da experiência objetiva (*Erfahrung*) estivesse a necessidade da experiência subjetiva, ou da vivência (*Erlebnis*)³⁸³. Por sua vez, o sentimento de comunidade ecoa algo de nitidamente mítico, se nos lembrarmos de que no estágio primevo da consciência o que é a percepção da comunidade da vida³⁸⁴. O que Cassirer tenciona com essa tese, defendemos, é colocar em questão o papel do sentimento na formação da vontade coletiva³⁸⁵ e a necessidade disso para a consecução de objetivos políticos.³⁸⁶ De acordo com o que já dissemos anteriormente, é no estágio mítico de consciência que a solidariedade é mais forte e presente. Resgatar o

³⁸² A distinção é feita no texto já citado *Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte*, de 1930.

³⁸³ A relação entre teoria e prática pode ser ainda remetida, como o faz Möckel (2009, p. 177), à distinção e correlação entre pensar e fazer [*denken und tun*] que aparece também em *Form und Technik* em menção a Goethe (cf. FT, p. 174). O texto sobre a técnica é coincidentemente do mesmo ano de *Staatsgesinnung und Staatstheorie*. Isso reforça nossa tese anterior de que não há ainda a esta altura de suas reflexões políticas a vinculação direta entre mito, técnica e política, muito embora seja inegável que os principais elementos estivessem já à mão do filósofo.

³⁸⁴ Cf. PSF II, p. 205 e discussão anterior neste trabalho, p. 55.

³⁸⁵ Sobre isso, diz Möckel (2009, p. 179): “Simultaneamente aqui pode-se falar de uma vontade para um consenso político fundamental que se orienta pela constituição de fato [a Constituição de 1919]. Ou seja, a vontade para o Estado de direito inclui a disposição de todos os agentes, para o homem político Cassirer, de reconhecer um contexto legal comum como tal e o contexto legal prévio factualmente dado que permite aos contratantes políticos se verem, respeitarem e agirem como companheiros de direito e de Estado, e não como inimigos a serem eliminados. [...] Uma luta e uma disputa política sem restrições não reconhece em relação ao opositor e concorrente, em última consequência, nenhum limite, nenhum direito, nenhum perdão – somente a eliminação e aniquilação.”

³⁸⁶ Certamente que isso não significa que Cassirer dá lugar à elaboração de mitos políticos com o fim de promover a solidariedade e o reconhecimento. Por isso ele fala de um “*echtes Gemeinschaftsgefühl*”, na expressão dada por Möckel, que “cresce a partir de um solo vital profundo e imediato e se renova continuamente” (*Staatsgesinnung und Staatstheorie*, p. 106).

sentimento de comunidade é colocar em primeiro plano o problema da solidariedade e do reconhecimento na política.

“Trata-se de que nós em meio à luta, na necessidade e na confusão do conflito não nos esqueçamos de nosso objetivo último [*Endzweck*] [...] Tal cooperação, colaboração e convivência ativas [*tätige Mitwirken, Mitarbeiten und Mitleben*]: isso por si só também é a demanda que a constituição do império alemão nos coloca.” (*Staatsgesinnung und Staatstheorie*, p. 108-9)

Não se trata, certamente, de propor que as relações intersubjetivas regressem a um estágio de mera emotividade, mas sim de algo próximo do fundamento empático da ética rousseauiana aliado à reflexão do formalismo kantiano do imperativo categórico. Daí que tenhamos cogitado ser um dos sentidos da *compreensão* (*undestand*) de que fala o filósofo como meio efetivo para fazer frente ao mito (cf. MS, p. 290) o termo alemão *Einfühlung*, ainda que estejamos conscientes de que se trataria de uma tradução pouco provável. Com efeito, numa passagem em que trata dos fundamentos contratualistas da sociedade apresentados no *Discurso sobre a origem da desigualdade entre os homens*, o autor d’*A filosofia do Iluminismo* nos remete simultaneamente à empatia de Rousseau e ao imperativo categórico kantiano como meta [*Ziel*] possível para uma sociedade:

“O homem possui por natureza a aptidão [*Fähigkeit*] de se colocar no ser e no sentimento [*Empfindung*] de outros – e essa capacidade [*Vermögen*] de ‘empatia’ [*Einfühlung*] o permite sentir até certo grau um sofrimento alheio como seu próprio. Mas dessa aptidão, que se funda sobre uma mera impressão sensível, até um interesse ativo, até a defesa ativa de outro há um longo caminho. Comete-se um peculiar *ὑστερον πρότερον*, confunde-se começo e fim quando se faz de um tal interesse o princípio da sociedade. Uma tal forma de compaixão [*Mitgefühl*] que supera o mero sentimento de si [*Selbstgefühl*] pode ser no máximo seu objetivo, mas não pode formar seu ponto de partida. E também não se escapa dessa dificuldade, de fato ela só faz aumentar, quando se apela, em vez de ao mero sentimento, à ‘razão’ do indivíduo, que o ensina que sua felicidade não poderia ser alcançada de outra forma que por meio da promoção simultânea da felicidade dos outros.” (*Das Problem Jean-Jacques Rousseau*, p. 60)

É claro que na citação acima Cassirer não discute cosmopolitismo. Todavia, se transportarmos esta argumentação sobre as origens da sociedade para seu fim (coisa que a citação permite, embora não seja seu objetivo), podemos ter um ponto de vista privilegiado sobre como o cosmopolitismo, na perspectiva de uma filosofia da cultura, precisa dar conta tanto da dimensão empática quanto da dimensão puramente reflexiva da ética. Dito de outra forma, o que se deve buscar é um modo de garantir o reconhecimento e a solidariedade – entendidos

aqui como a efetivação do ideal de fraternidade iluminista – num nível supranacional e por meios que não estejam simplesmente submetidos aos expedientes míticos de consecução de coesão social que, tal como o nazismo atesta de modo extremo, podem conviver tranquilamente com práticas de desumanização³⁸⁷.

Ora, as noções de povo e de nação são, como vimos no segundo capítulo deste texto, moldadoras de nossa percepção desde seu estágio mais primevo – daí que Cassirer afirme ser a noção de humanidade (tomada como uma definição de espécie) estranha ao pensamento mítico (PSF II, p. 209 e ss.): ela é abstrata demais para ser compreendida por uma forma de pensamento que ainda se descola da indeterminação mítica do sentimento de vida para estabelecer secções que se esquematizam por processos de semelhança e contiguidade espacial. Esses conceitos, entretanto, são mais palatáveis às funções do espírito que ainda tateiam para além de associações por semelhança e proximidade espacial.

Não obstante, a reflexão sobre o que é um povo não pode ser inteiramente efetivada sem ter como plano de fundo a humanidade, tal qual o sentimento de si se dá concomitantemente à determinação do *alter-ego* (ou a subjetividade que se dá simultaneamente à alteridade e à intersubjetividade). Os conceitos de povo e de humanidade podem ser vistos como opostos e como complementares – leia-se, concrescentes e harmônicos – do ponto de vista da totalidade das manifestações culturais. O desenrolar dialético do processo de formação da cultura deveria, num dado momento, reencontrar a unidade que fora perdida desde as cisões primeiras na unidade mítica da vida numa síntese – portanto um processo simbólico mediato – que preservaria o momento de diferenciação (as diversas manifestações culturais concretas) em sua autolegalidade e tendência específica. Nesse sentido, teríamos harmonizadas as demandas (iluministas) por direitos fundamentais e inalienáveis, de um lado, e pela especificidade (romântica) das formações culturais nacionais, de outro.

Este seria o esboço da organicidade cosmopolita da cultura que deve servir de meta para a filosofia em sua tarefa mundana e acadêmica. É por esta via que ela se firmaria como

³⁸⁷ Por conta dessa premissa de reconhecimento, da imagem de humanidade inclusiva sobre a qual já discorremos, conjecturamos que, do ponto de vista da discussão sobre formas e sistemas de governo, teríamos aqui um modelo democrático em que a premissa de inclusão do homem simbólico encontraria o eco da isonomia fundamental que caracteriza esse sistema, além do fato de ser ele o principal sistema em que as justificativas para as leis e regras criadas se encontra na própria admissão de liberdade (ou espontaneidade) por parte dos sujeitos que as criam. O modelo de democracia em questão primária pela conciliação de perspectivas distintas e buscaria, na medida do possível, harmonizar as eventuais contradições, sem jamais ter a expectativa de resolver de uma vez por todas a tensão (perene) da dinâmica das formas simbólicas – tratar-se-ia do “consenso político fundamental”, nos termos expressos por Möckel (2009, p. 179). Todavia, deixamos essa discussão no nível da conjectura, uma vez que Cassirer não chega a discutir diretamente questões dessa ordem (apesar de ter escrito sobre a democracia em algumas ocasiões).

instância de mediação entre as diferentes formas simbólicas e entre as diversas manifestações culturais específicas sem perder sua característica fundamental de exercer um papel crítico que contribua efetivamente para o progresso da liberdade.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Separamos as referências entre obras de Cassirer e obras de apoio e complementares. As referências das obras de Cassirer ao longo do texto têm a paginação da edição das obras completas da Felix Meiner ou das obras póstumas publicadas pela mesma editora. Os textos das obras completas serão referidos pela sigla ECW; os das obras póstumas, pela sigla ECN, todos eles seguidos do referido volume e ano de publicação (que varia no caso das ECN).

Todas as traduções ao longo do texto, sejam de trechos de Cassirer ou de outros autores, são de nossa responsabilidade, salvo se houver indicação do contrário.

Primárias

CASSIRER, E. **Ernst Cassirers Gesammelte Werke [ECW]**, 26 vol. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. **Ernst Cassirers Nachgelassene Manuskripte und Texte [ECN]**. Hamburg: Felix Meiner, 1995-2015.

_____. **Albert Schweitzer as Critic of Nineteenth-Century Ethics**. ECW 24, p. 321-34.

_____. **Axel Hägerström: Eine Studie zur schwedischen Philosophie der Gegenwart**. ECW 21. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. **Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie**. ECW 17. Hamburg: Felix Meiner, 1998, 253-82.

_____. **Der Deutsche Idealismus und das Staatsproblem**. ECN 9, 2008, p. 3-27.

_____. **Die Idee der republikanischen Verfassung**. ECW 17, 291-307.

_____. **Die Sprache und der Aufbau der Gegenstandswelt**. ECW 18, p. 111-26.

_____. **Essay on Man: An Introduction to a Philosophy of Human Culture**. ECW 23.

_____. **Force and Freedom: Remarks on the English Edition of Jacob Burckhardt's "Reflections on History"**. ECW 24, p. 601-12.

_____. **Form und Technik**. ECW 17, p. 139-83.

_____. **Freiheit und Form**. ECW 7.

_____. **Hegel's Theory of State**. In: VERENE, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. p. 108-20.

_____. **Kant und das Problem der Metaphysik: Bemerkungen zu Martin Heideggers Kant-interpretation**. ECW 17, p. 221-50.

- _____. **Naturalistische und humanistische Begründung der Kulturphilosophie.** ECW 22, p. 140-66.
- _____. **Philosophie der Aufklärung.** ECW 15.
- _____. **Philosophie der symbolischen Formen I: Die Sprache.** ECW 11.
- _____. **Philosophie der symbolischen Formen II: Das mythische Denken.** ECW 12.
- _____. **Philosophie der symbolischen Formen III: Die Phänomenologie der Erkenntnis.** ECW 13.
- _____. **Philosophie der symbolischen Formen IV: Die Metaphysik der symbolischen Formen.** ECN I, 1995.
- _____. **Philosophy and Politics.** In: VERENE, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945.* p. 219-32.
- _____. **Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945.** Donald Philip Verene (Ed.). New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. **The Concept of Philosophy as a Philosophical Problem.** In: VERENE, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945.* p. 49-63.
- _____. **The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought.** ECW 24, p. 115-34.
- _____. **The Logic of the Humanities.** New Haven: Yale University Press, 1961.
- _____. **The Myth of the State. Its Origem and its Meaning. Third Part: The Myth of the Twentieth Century.** ECN 9, 2008, p. 167-224.
- _____. **The Moral Theory of Hegel.** ECN 16, 2013, p. 3-118.
- _____. **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.
- _____. **Thomas Manns Goethe-bild: Eine Studie über Lotte in Weimar.** ECW 24, p. 267-98.
- _____. **Vom Wesen und Werden des Naturrechts.** ECW 18, p. 203-27.
- _____. **Wandlungen der Staatsgesinnung und der Staatstheorie in der deutschen Geistesgeschichte.** ECN 9, 2008, p. 85-112.
- _____. **Zum Begriff der Nation.** ECN 9, p. 29-60.
- _____. **Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien.** ECW 24, p. 357-490.

Secundárias

ARENDT, H. **Origens do Totalitarismo.** São Paulo: Companhia das Letras, 1998.

BARASH, J. **Ernst Cassirer's Theory of Myth on the Ethico-political Dimension of His Debate with Martin Heidegger.** In: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of*

Ernst Cassirer. BARASH, J.. (org) Chicago, The University of Chicago Press: 2008. p. 114-33.

BAYER, T. **Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary**. New Haven, Yale University Press, 2001.

BEVC, T. **Kulturgenese als Dialektik Von Mythos und Vernunft: Ernst Cassirer und die Kritische Theorie**. Königshausen & Neumann, Würzburg 2005.

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

CAPEILLÈRES, **Cassirer Penseur Politique: “The Myth of the State” contre “Der Mythos des 20. Jahrhunderts”**, Cahiers de Philosophie politique et juridique, 24 (1994), p. 175-204.

CASSIRER, T. **Mein Leben mit Ernst Cassirer**. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

DURKHEIM, E. **Émile Durkheim: sociologia**. Org. RODRIGUES, J.; FERNANDES, F. São Paulo: Ática, 2008.

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> (último acesso em 19/01/2015).

_____. **“Como foi possível essa vitória?”** (no prelo).

FICHTE, **Aus dem Entwurfe zu einer politischen Schrift im Frühlinge 1813**. In: *Sämtliche Werke*, Vol. VII. Berlin, Verlag von Veit und Comp., 1846.

FRAENKEL, E. e BRÜNNCK, A. **Der Doppelstaat**. Europäische Verlagsanstalt, 2001.

FREUDENTHAL, G. **The Hero of Enlightenment**. In: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*. BARASH, J.. (org) Chicago, The University of Chicago Press: 2008. p. 189-214.

FRIEDMAN, M. **A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger**. Chicago: Open Court, 2000.

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

GAUBERT, J. **La Science Politique d'Ernst Cassirer: pour une refondation symbolique de La raison pratique contre le mythe politique contemporain**, Éditions Kimé, Paris 1996.

GAWRONSKY, D. **Ernst Cassirer: His Life and His Work**. In: SCHILPP, P. (org.) *The Philosophy of Ernst Cassirer*. New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 1-37.

GAY, P. **A Cultura de Weimar**. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GORDON, P. **Myth and Modernity: Cassirer's Critique of Heidegger**. In: *New German Critique*, Vol. 94, Secularization and Disenchantment. *New German Critique*, 2005, p. 127-168.

_____. **Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos**. Massachusetts: Harvard University Press, 2010.

_____. **German Idealism and German Liberalism in the 1920s: Remarks on Ernst Cassirer and the Historicity of Interpretation**. In: KAPLAN, L. et KOSHAR, R. *The*

Weimar Moment: Liberalism, Political Theology, and Law. New York, Lexington Books, 2012, p. 337-44.

GUSEJNOVA, D. **Ernst Cassirer and Oswald Spengler: Two Philosophies of Culture in the Light of a Political Polemic**. In: Symbolic Forms and Cultural Studies. BISHOP, P. et STEPHENSON, R. (org.) Leeds: Northern University Press, 2006, p. 28-42.

_____. **Concepts of Culture and Technology in Germany, 1916-1933: Ernst Cassirer and Oswald Spengler**. Journal of European Studies 36 (1) London: SAGE Publications, 2006, p. 5-30.

_____. **Olympian or Pathologist?: Cassirer, Gundolf and the Hero Myth**. In: Bishop, P and Stephenson, R, (org.) The Persistence of Myth as Symbolic Form. Leeds: Maney, 2008, p. 100-30.

HABERMAS, J. **Die befreiende Kraft der symbolischen Formgebung**. Conferência proferida em 20 de abril de 1995 na Universidade de Hamburgo.

_____. **The Liberating Power of Symbols**. In: The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays. Massachusetts: MIT Press, 1997.

_____. **O Discurso Filosófico da Modernidade**. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. **Técnica e ciência como ideologia**. Lisboa: Edições 70, 1987.

HAMBURG, C. **A Cassirer-Heidegger Seminar**. In: Philosophy and Phenomenological Research, xxv (1964), 213.

HEGEL, G. **Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte**. Sämtliche Werke, Bd. IX: Leipzig, 1920.

_____. **Über die wissenschaftlichen Behandlungsarten des Naturrechts, seine Stelle in der praktischen Philosophie und sein Verhältnis zu den positiven Rechtswissenschaften**. In: Jenaer Kritische Schriften. Hamburg: Felix Meiner, 1983.

HEIDEGGER, M. **Being and Time**. Oxford: Blackwell, 1962.

_____. **Review of Mythical Thought, by Ernst Cassirer**. In: Piety of Thinking. Bloomington: Indiana University Press, 1976.

HITLER, A. **Minha Luta**. São Paulo: Centauro, 2005.

HOEL, A. **Cassirer's Dynamic conception of form** In: Foms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences. FOSS, G. et KASA, E. (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 183-207.

HUSSERL, E. **Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die tranzendente Phänomenologie (1936)**. Haag: M. Nijhoff, 1962.

ITZKOFF, S. **Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man**. London: University of Notre Dame Press, 1971.

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

KANT, I. **Idéia De Uma História Universal De Um Ponto De Vista Cosmopolita**, Editora Brasiliense, São Paulo. 1986.

_____. **Resposta à Pergunta: “o que é o Esclarecimento?”**. Texto original consultado em <http://litgloss.buffalo.edu/kant/text.shtml> (último acesso em 12/01/2015). Tradução

consultada em http://www.lusosofia.net/textos/kant_o_iluminismo_1784.pdf (último acesso em 12/01/2015).

_____. **Der Streit der Fakultäten.** Hamburg: Felix Meiner, 2005.

_____. **Grundlegung zur Metaphysik der Sitten.** Göttingen : Vandenhoeck & Ruprecht, 2004.

KASSAB, E. **Phenomenologies of Culture and Ethics: Ernst Cassirer, Alfred Schutz and the Tasks of a Philosophy of Culture.** In: Human Studies: 25, Kluwer Academic Publishers, 2002, p. 55–88.

KERSHAW, I. **Hitler.** São Paulo: Companhia das Letras, 2008.

KLEMPERER, V. **LTI: A Linguagem do Terceiro Reich.** São Paulo: Contraponto, 2009.

KROIS, J. **Cassirer: Symbolic Forms and History.** New Haven and London: Yale University. Press, 1987.

_____. **Philosophy of Culture and Cultural Studies: Ernst Cassirer and the Paradigm Change in the ‘Humanities’.** In: Foms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences. FOSS, G. et KASA, E. (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 19-31.

_____. **Review of Lipton’s Dilemma of a Liberal Intellectual – G 14.** Journal of the history of philosophy, 20. 1982. p.209-13.

_____. **Why did Cassirer and Heidegger Not Debate in Davos.** In: Symbolic Cultural Studies. New Haven: Yale University Press, 2004, p. 244-62.

_____. **The age of complete mechanization.** In: Ernst Cassirer on Form and Technology. New York: Palgrave Macmillan, 2012, p. 54-61.

LEVI-STRAUSS, C. **The Structural Study of Myth.** In: Structural Anthropology. Vol. 1. New York: Basic, 1963.

_____. **Mito e Significado.** Lisboa: Ed. 70, 1987.

LEVINE, E. **The Other Weimar: the Warburg Circle as Hamburg School.** Journal of the History of Ideas, Volume 74, Number 2, April 2013, p. 307-330.

LIPTON, D.R. **Ernst Cassirer: The dilemma of a liberal intellectual in Germany. 1914-1933.** Toronto: Univ. of Toronto Press, 1978.

LOFTS, S. **Ernst Cassirer: A “Repetition” of Modernity.** Albany: State University of New York Press, 2000.

_____. **Husserl, Heidegger, Cassirer: Trois philosophes de crise.** Revue philosophique de Louvain, Vol. 90, 1992, p. 570-84.

_____. **The Historical and Sistematic Context** (introdução à tradução do autor à Logik der Kulturwissenschaft). New York: Yale University Press, 2000, p. xiii-xliii.

LÖNNECKER, H. **...Boden für die Idee Adolf Hitlers auf kulturellem Felde gewinnen: Der „Kampfbund für deutsche Kultur“ und die deutsche Akademikerschaft.** In: KRAUSE, P., GOTTWALD, W. et aliud (org.) GDS-Archiv für Hochschul- und Studentengeschichte, Bd. 6. Köln: 2002, p. 121-44.

LÜDDECKE, D. **Staat – Mythos – Politik: Überlegungen zum politischen Denken bei Ernst Cassirer.** Spektrum Politikwissenschaft, Bd. 22. Würzburg: Ergon Verlag, 2003.

MALI, J. **The Myth of State Revisited: Ernst Cassirer and the Modern Political Theory.** In: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer.* BARASH, J.. (org) Chicago, The University of Chicago Press: 2008. p. 135-62.

MARCUSE, H. **Reason and Revolution: Hegel and the Rise of Social Theory.** New York : Humanity Books, 1999.

MEUTER, N. **Antropologie des Ausdrucks: Die Expressivität des Menschen zwischen Natur und Kultur.** München: Wilhelm Fink Verlag, 2006.

MEYER, T. **ERNST CASSIRER.** Hamburg: Ellert & Richter Verlag, 2006.

MÖCKEL, C. **Das Urphänomen des Lebens.** Hamburg: Felix Meiner, 2005.

_____. **Krisis der Wissenschaftlichen Kultur? Edmund Husserls Forderung nach Besinnung.** Disponível em: <http://www.international-journal-of-axiology.net/articole/nr4/art14.pdf> (último acesso em 19/01/2015)

_____. **Das „Lebensgefühl“ in der politischen Philosophie Ernst Cassirers. Am Beispiel des „Gemeinschaftsgefühls“.** In: Jan-Christoph Heilinger / Colin G. King / Héctor Wittwer (Hrsg.): *Individuum und Selbstbestimmung. Volker Gerhardt zum 65. Geburtstag.* Berlin 2009, 167-182;

_____. **Esistenza culturale e costanti antropologiche. Per un'antropologia filosofica di Ernst Cassirer.** Traduzione a cura di Lorenzo Ciavatta. In: *Lo Sguardo. Revista Electronica di Filosofia.* Numero III, Giugno 2010;

_____. **Ernst Cassirers Philosophie der Politik: Rationalität, Unveräußerlichkeit natürlicher Rechte, ethisches Primat.** In: Mirko Wischke (Hg.): *1. Jahresband des Deutschsprachigen Forschungszentrums für Philosophie Olomouc (Palacky-Universität)* 2005, 50-73;

_____. **Anschaulichkeit des Wissens und kulturelle Sinnstiftung. Beiträge aus Lebensphilosophie, Phänomenologie und symbolischem Idealismus zu einer Goetheschen Fragestellung.** Logos Verlag, Berlin 2003.

_____. **Einführung in die transzendente Phänomenologie.** München: Wilhelm Fink Verlag, 1998.

_____. **Hegel-Bilder im Wandel? Zu Ernst Cassirers Verständnis der politischen Philosophie Hegels.** In: LOMONACO, F. (org), *Simbolo e cultura. Ottant'anni dopo la Filosofia delle forme simboliche.* Milano: Franco Angeli, 2012, p. 187-208.

MÜLLER, P. **Der Staatsgedanke Cassirers.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2003.

NAUMANN, B. **Metabasis and Translation: Ernst Cassirer and Walter Benjamin on Language Theory.** In: *Symbolic Forms and Cultural Studies.* Vol. 2 BISHOP, P. et STEPHENSON, R. (org.) Leeds: Northern University Press, 2006, p. 1-15.

PAETZOLD, D. et SANDKÜHLER, J. **Kultur und Symbol: Ein Handbuch zur Philosophie Ernst Cassirers.** Stuttgart/Weimar: J.B. Metzler, 2003.

PAETZOLD, H. **Symbol and Culture: Cassirer's Concept.** In: *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences.* FOSS, G. et KASA, E. (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002a, p. 33-56.

_____. **Ernst Cassirer: von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie,** Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

_____. **Culture and Critique: Cassirer and the Frankfurt School.** In: Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences. FOSS, G. et KASA, E. (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002b, p. 57-77.

_____. **Ernst Cassirer: Von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie.** Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1995.

PARKHOMENKO, R. **Ernst Cassirers Politische Philosophie Zwischen allgemeiner kulturtheorie und Totalitarismus-Debatte.** Karlsruhe: Universitätsverlag Karlsruhe, 2007.

PEDERSEN, E. **Die Mythosphilosophie Ernst Cassirers: zur Bedeutung des Mythos in der Auseinandersetzung mit der Kantischen Erkenntnistheorie und in der Sphäre der modernen Politik.** Würzburg: Königshausen & Neumann, 2009

POGGI, S. **Cassirers Auseinandersetzung mit dem gestaltpsychologischen Ansatz.** In: RUDOLPH, E. et KÜPPERS, B. (ed.) *Kulturkritik nach Ernst Cassirer – Cassirer Forschungen* Bd. 1. Hamburg: Felix Meiner, 1995, p. 237-44.

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

RECKI, B. **Kultur als Praxis: Eine Einführung in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen.** Berlin Akad. Verlag, 2004.

_____. **Cassirer and the Problem of Language.** In: *Cultural Studies and the Symbolic* Vo. I. BISHOP, P. e STEPHENSON, R. (org.). Leeds: Northern University Press: 2003, p. 1-20.

RENZ, U. **Critical Idealism and Concept of Culture: Philosophy of Culture in Hermann Cohen and Ernst Cassirer.** In: *Hermann Cohen's Critical Idealism.* MUNK, R. (org.) Dordrecht : Springer, 2005, p. 327-56.

RINGER, F. **O declínio dos mandarins alemães: a comunidade acadêmica alemã, 1890-1933.** São Paulo: Edusp, 2000.

RUDOLPH, E. (ed.) **Cassirers Weg zur Philosophie der Politik.** Hamburg: Meiner, 1999.

_____. **Cassirer im Kontext: Kulturphilosophie zwischen Metaphysik und Historismus.** Tübingen: Mohr Siebeck, 2003.

_____. **From Culture to Politics. The “Aufhebung” of Ethics in Ernst Cassirer’s Political Philosophy in Comparison with the “Political Theology” of Ernst Kantorowicz.** In: HAMLIN, C. et KROIS, J. (ed.), *Symbolic forms and cultural studies: Ernst Cassirer’s Theory of Culture.* New Haven: Yale University Press, 2004, p. 117-126.

RUTHVEN, K. **O Mito.** São Paulo: Perspectiva, 1997.

SAXL, F. **Ernst Cassirer.** In: **The Philosophy of Ernst Cassirer.** SCHILPP, P. (org.) New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 47-51.

SCHILPP, P. **The Philosophy of Ernst Cassirer.** Library of Living Philosophers Vol. 6. New York: Tudor Publishing Company, 1949.

SIMMEL, G. **Sociology.** Illinois: Free Press, 1950.

SKIDELSKY, E. **Cassirer, the Last Philosopher of Culture.** Princeton: Princeton University Press, 2008.

URBAN, W. **Cassirer’s Philosophy of Language.** In: SCHILPP, P. (org.) *The Philosophy of Ernst Cassirer.* New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 401-41.

SCHELLING, F. **Introduction à la Philosophie de la Mythologie.** Paris : Gallimard, 1998.

SCHREMS, J. **Ernst Cassirer and Political Thought**. In: *The Review of Politics*, Vol. 29, No. 2, Cambridge University Press, 1967, pp. 180-203.

SCHWEMMER, O. **Event and form: two themes in the Davos debate**. In: *Synthese Journal* 179 (1), Springer Netherlands, 2011, p. 59-73.

SEIDENGART, J. **De Marbourg à New York: L'itinéraire philosophique**, Paris: Cerf, 1990.

STEINWEISS, A. **Weimar Culture and the Rise of National Socialism: The Kampfbund für deutsche Kultur**. In: *Central European History* (24), No. 4, 1991, p. 402-423.

STRAUSS, L. **Review of The Myth of the State by Ernst Cassirer**. *Social Research* 14: 125-8.

VERENE, D. **Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms**. In: *Journal of the History of Ideas*, 30, No. 1. Pennsylvania University Press, 1969, p. 33-46.

_____. **Cassirer's Metaphysics**. In: *The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*. BARASH, J.. (org) Chicago, The University of Chicago Press: 2008. p. 93-103.

_____. **The Development of Cassirer's Philosophy**. Introdução a BAYER, T. *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*. New Haven, Yale University Press: 2001, p. 1-37.

VOEGELIN, E. **Review of The Myth of the States**. In: *The Journal of Politics*. Southern Political Science Association. Vol. 9 No. 3: 1947, p. 445-7.

WAITE, G. **On Esotericism: Heidegger and/or Cassirer at Davos**. *Political Theory*, Vol. 26, No. 5, Sage Publications: 1998, p. 603-65.

WALDOW, S. **Der Mythos der reinen Sprache: Walter Benjamin, Ernst Cassirer, Hans Blumenberg: allegorische Intertextualität als Erinnerungsschreiben der Moderne München**: Fink, 2006.

WILDT, M. **Volksgemeinschaft als Selbstermächtigung: Gewalt gegen Juden in der deutschen Provinz 1919 bis 1939**. Hamburg: Hamburger Edition, 2007.

Documentos

Votações no parlamento alemão [**Wahlen in Deutschland**]: <http://wahlen-in-deutschland.de/> (último acesso em 22/01/2015).

Votações no parlamento alemão no período da República de Weimar: <http://wahlen-in-deutschland.de/aweimralg.htm> (último acesso em 22/01/2015).

Resultado das eleições por partido na República de Weimar [**Reichstagswahlen - Gesamtergebnisse**]: <http://wahlen-in-deutschland.de/wrtw.htm> (último acesso em 22/01/2015).

Vídeos

ROLLEY, S. et RAMONET, A. **Em Nome da Raça e da Ciência** [Au nome de la Race et de la Science], disponível em:

<https://www.youtube.com/watch?v=xzvKAet0gac> (último acesso em 22/01/2015).