



Cassirer pensador da técnica

João PRÍNCIPE



RESUMO

Este artigo apresenta e analisa as reflexões de Ernst Cassirer, concentradas em dois textos, sobre a técnica. Para a sua compreensão começa-se por estudar a sua filosofia das formas simbólicas, mostrando a sua fidelidade ao método transcendental kantiano; considera-se depois o pensamento alemão seu contemporâneo sobre a técnica, que inscreve esta no campo da cultura. No ensaio “Forma e técnica” (1930), Cassirer analisa a essência específica da técnica enquanto forma simbólica, bem como as suas relações com as outras formas simbólicas: o mito, a arte, a ciência e o cosmo ético. No livro *O mito do estado* (1946), a construção da ideologia totalitária é explicada pela fusão da técnica com o mito, apresentando-se a genealogia do mito ariano e as técnicas de manipulação ao seu serviço. Cassirer dá-nos uma visão dramática do campo da cultura, a qual difere da do pessimismo da perspectiva trágica de Simmel, afirmando que a missão da filosofia é a de ser uma consciência lógica da cultura, simultaneamente sabendo-se colocar contra e para além dos tempos.

PALAVRAS-CHAVE • Cassirer. Forma. Formas simbólicas. Técnica. Mito do estado.

INTRODUÇÃO

A narrativa que situa no debate Cassirer-Heidegger, ocorrido em Davos em março de 1929, o ocaso do neokantismo, simplifica decerto as ramificações e impacto do pensamento de Ernst Cassirer (1874-1945). Célebre em vida, a ele tendo sido dedicado o sexto volume da série *Library of living philosophers* (1949), o ocaso da sua obra foi relativo, uma vez que ele inspirou pensadores como Norbert Elias, Hannah Arendt, Pierre Bourdieu, Michel Foucault; mais recentemente, com a descoberta de muito inéditos e com a queda do muro de Berlim e o repensar da identidade democrática alemã, Cassirer voltou a ser objeto de grande interesse (cf. Bayer, 2001, p. 4; Skidelky, 2008, p. 7).¹

¹ As citações de Cassirer são, em regra, feitas a partir das edições francesas citadas. Sobre Cassirer e Elias, ver van Krieken (1998, p. 11-2), Elias (1989) e Kilmister (2007, p. 137-141). Ned Courthoys sustenta que a filosofia da história e a antropologia filosófica de Arendt, tal como surge no seu *A condição humana*, são devedoras de Cassirer (cf. Courthoys, 2013). Arendt foi citada por Cassirer (cf. Cassirer, 1961, p. 294). A própria filosofia da técnica de Heidegger é devedora das reflexões de Cassirer de 1930 (cf. Ruin, 2012). Sobre o sentido antropológico da *Filosofia das formas simbólicas* ver, entre outros; Vandenberghe (2001), Skildeski (2008), Berner (2010). Pierre Bourdieu, que nas Éditions de Minuit fez editar as obras maiores de Cassirer, reclama essa inspiração para o seu estruturalismo construtivista

Considerando o todo da obra de Cassirer, o tema da técnica, enquanto uma das formas simbólicas maiores do universo humano da cultura, foi dos menos tratados; mas os dois principais textos sobre o tema – o ensaio “Forma e técnica” (1930) e o derradeiro capítulo de *O mito do Estado* (1946) – são relevantes. Na Alemanha de Weimar, a técnica foi alvo de séria e abundante reflexão que Cassirer assimilou, dando-nos uma imagem da técnica que diverge das duas grandes tradições de reflexão sobre o tema, a prometeica e a fáustica (cf. Martins, 1996, p. 199-245), ao situar a técnica em relação às outras grandes formas simbólicas, como o mito, a linguagem e a ciência. Para uma adequada compreensão destes textos importa começar pela sua filosofia das formas simbólicas o que servirá, em seguida, à análise desses dois textos.

I A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

A noção de forma simbólica é muito devedora das concepções de Wilhelm von Humboldt (1767-1835). Para este, a linguagem é a criação de uma “visão do mundo” (*Weltansicht*). As categorias linguísticas pré-figuram a percepção e a abordagem do “real”, ao criarem barreiras à expressão do modo como o falante vê o mundo, impedindo-o nomeadamente de dizer o mundo na sua integralidade.

O homem não se limita a *pensar* e a *conceber* o mundo por intermédio da língua; este elemento mediador condiciona desde o início o modo como ele *vê* intuitivamente e como ele *vive* nessa intuição. A sua apreensão de uma realidade “objetiva” – o modo como ele a propõe a si mesmo como um todo e o modo como a forma no seu detalhe, como ele a partilha e a organiza – tudo isso constitui uma obra que só pode ser feita e completada com a cooperação, com a “energia” viva da língua (FFS, III, parte 1, cap. 6; Cassirer 1972, p. 235).

A pluralidade criativa das diversas línguas sugere a multidimensionalidade do mundo do espírito que é a das interpretações sem as quais não há, propriamente falando, mundo. Ou seja, para Cassirer, só há mundo quando à matéria é dada forma de uma maneira “simbólica”, e é somente nesse mundo que o homem pode agir, mover-se, identificar, reconhecer-se e orientar-se.

(cf. Bourdieu, 1989, p. 15-6). A ligação entre o método arqueológico de Foucault e a *Filosofia das formas simbólicas* é destacada em Alves (cf. 2007, p. 27-8).

1.1 O MÉTODO TRANSCENDENTAL E AS FUNÇÕES DO ESPÍRITO

O método transcendental kantiano de encontrar as condições de possibilidade de uma dada formação preside ao inquerito de Cassirer sobre a filosofia das formas simbólicas. É necessário “ascender desde os *factos* das ciências do espírito até aos seus *princípios*, às suas *condições de possibilidade*” (Cassirer, 1996a, p. 151). A compreensão da cultura deve partir não da diversidade dos objetos, mas dos processos ou funções de objetivação, ascendendo-se na direção da origem da atividade sintética que possibilita o “dar forma” (*Gestaltung*), ou seja, inquire-se sobre o processo de objetivação pretendendo-se, assim, tornar a filosofia na consciência lógica da cultura.²

Cabe ao método transcendental identificar as condições de possibilidade, isto é, no campo das formas simbólicas, identificar as funções primordiais do espírito e suas energias.

Cada autêntica função fundamental do espírito partilha com o conhecimento a propriedade decisiva de ser habitada por uma força originariamente formadora e não simplesmente reprodutora. Longe de limitar-se a exprimir passivamente aquilo que é dado, uma tal função confere ao espírito, pela virtude autônoma da energia de espírito que nela se encontra, uma certa “significação”, um teor ideal particular. Isto é igualmente verdadeiro para a arte, para o conhecimento científico, para o mito e para a religião (...). Não há nenhuma dessas configurações que se possa deduzir das outras ou que se lhe possa reduzir pura e simplesmente: cada uma designa uma certa maneira intelectual de ver e constitui, no interior dessa maneira e através dela, um aspecto próprio do “real”. Portanto, elas não são as diferentes maneiras que teria um real-em-si de revelar-se perante o espírito, mas são sim as diversas vias que segue o espírito no seu processo de objetivação, ou seja, na sua revelação a si-próprio (FFS, I, Introdução; Cassirer, 1972, p. 18-9).

A análise das formas e orientações fundamentais da atividade do espírito que é produtora de uma construção simbólica de mundos de significação, e das suas inter-relações, alarga a crítica da razão a uma crítica da cultura. Cassirer une assim dois tipos de compreensão que podemos associar a Kant e a Vico. De Kant, ele mantém a tese do poder constitutivo e regulador do entendimento e da razão humanos. De Vico, man-

² O método transcendental representa o núcleo da fidelidade de Cassirer a Kant (cf. Ferrari, 2010; Bayer, 2001, p. 10-1).

tém-se a tese de que o homem só chega a compreender verdadeiramente aquilo que ele faz ou constrói. Cassirer, em uma relevante passagem sobre Vico, nota que

cada ser só percebe e penetra verdadeiramente aquilo que ele próprio produziu. A extensão do nosso saber não ultrapassa a da nossa criação. O homem só chega à compreensão na medida em que ele é criador, e esta condição só se realiza plenamente no mundo do espírito e não no da natureza (Cassirer, 1991, p. 85).

A combinação desses dois princípios esclarece a eficácia da energia inteligível das formas simbólicas.

1.2 PREGNÂNCIA SIMBÓLICA E AS FUNÇÕES BÁSICAS DO SENTIDO

Diz-nos Cassirer que “deve entender-se por ‘forma simbólica’ essa energia de espírito pela qual um conteúdo de significação inteligível (*geistig*) é junto a um símbolo sensível concreto e intrinsecamente adaptado a esse signo” (Cassirer, 1997, p. 13). Os símbolos reúnem em uma unidade indissolúvel um elemento sensível e um elemento espiritual ou intelectual (atualizando-se assim a noção kantiana de esquematismo que estabelece a ponte entre a sensibilidade e o entendimento, entre a percepção sensível e o conceito); é essa união que Cassirer exprime pela noção de “pregnância simbólica”.

Deve entender-se por pregnância simbólica o modo como uma vivência de percepção, enquanto algo que é vivido sensivelmente, contém ao mesmo tempo um certo “sentido” não intuitivo que é representado concreta e imediatamente por ela. Não se trata pois de dados meramente “perceptivos”, aos quais se enxertem depois alguns atos “aperceptivos” mediante os quais se interpretem, valorem e transformem os primeiros. Pelo contrário, a própria percepção adquire, em virtude da sua própria estruturação imanente, uma espécie de “articulação” espiritual, a qual, em si mesma ordenada, pertence também a uma certa ordem de sentido. Em virtude da sua atualidade, plenitude e vitalidade é ao mesmo tempo uma vida “em” significação (FFS, III, 2ª parte, cap. 5; Cassirer, 1972, p. 229).

Consideremos agora as três funções básicas que são impulsões formativas, as matrizes últimas doadoras de sentido, as quais criam um distanciamento entre o “dato sensível” e o espírito, e que na obra *Filosofia das formas simbólicas* são estudadas a par da diferenciação entre os três campos do mito, da linguagem e da ciência (cf. Bayer, 2001, p. 19; Innis 2002, p. 203-5).

O primeiro nível de síntese corresponde à função expressiva (*Ausdruck*) dominante na visão do mito e da magia. Esta é a função de sentido onde o signo, a sua significação e o seu objeto estão mais indissolivelmente ligados. Qualquer impressão manifesta-se primariamente em nós como expressão (cf. Cassirer, 1991 [1942]). As coisas e os acontecimentos surgem-nos inicialmente com tonalidades expressivas acentuadas e não como meras coisas ou acontecimentos. Se o simbolismo expressivo surge inicialmente através do corpo, ele aparece no mito, cuja base é o ritual, e na arte.

A função de representação (*Darstellung*) está já associada a uma maior distanciamento em relação ao “dado” e surge, por exemplo, na “língua natural” com a qual se constituem os conceitos empíricos do senso comum; aqui o exemplo paradigmático é a atribuição de um signo a um conteúdo, atribuindo-lhe um caráter de permanência e de estabilidade, digamos de coisidade. Enquanto a consciência mítica funciona essencialmente na dimensão da “identidade” (por exemplo, o ritual é essencialmente repetitivo), a função de representação está mais ligada à diferenciação. A arte e a linguagem exemplificam a atividade desta função.

Com o terceiro nível de síntese, com a função de significação (*Bedeutung*) o mundo simbólico ganha autonomia relativamente ao movimento de exteriorização característico da segunda função. Este nível caracteriza a atividade teórica nas ciências como a física e as matemáticas; nele os entes existentes são determinados pelas suas relações e o seu caráter substancial ou material fica para segundo plano.

A cultura humana, que é a obra do espírito humano, é caracterizada pela pluralidade das atividades de construção de formas simbólicas e uma das mensagens centrais de Cassirer é que para a compreensão do homem a nenhuma delas deve ser dada primazia, nenhuma delas tendo o monopólio da significação ou do sentido.

2 CASSIRER E A TÉCNICA

2.1 O PENSAMENTO ALEMÃO E A TÉCNICA

Cassirer, que se formou no fim do século XIX, tendo estudado com Georg Simmel e Hermann Cohen, esteve imerso em um meio intelectual onde se debatia o conceito de cultura, sua essência, valor e inserção no desenrolar histórico. Nos três volumes da *Filosofia das formas simbólicas*, a técnica foi praticamente deixada de lado, o mesmo sucedendo à arte e ao cosmo ético, mas em textos subsequentes todas foram meditadas.³ No que toca à técnica, surge, em 1930, como um prólogo a um volume sobre arte e téc-

³ Cassirer escreve “Technik” (e não “Technologie”) que aqui traduzimos por “técnica”.

nica, o seu muito concentrado ensaio “Forma e técnica”. Cassirer considera aí, para além de teses vindas de autores da área das humanidades, como Spengler e Simmel, outras teses propostas por engenheiros e cientistas, dando Cassirer particular atenção a estas últimas.⁴

A análise de índole filosófica das questões levantadas pela técnica já tinha uma tradição na Alemanha, da qual, em um livro de 1935, *Cultura e técnica*, Carl Weihe, apresentou uma bibliografia sobre esse tema, relativa ao período entre 1859 e 1935, que conta com mais de 100 livros e ensaios (cf. Herf, 1984, p. 173). Jeffrey Herf, no seu livro *Reactionary modernism*, dedica o sétimo capítulo ao tema dos “engenheiros como ideólogos”, mostrando como a designação “filosofia da técnica” estava amplamente estabelecida no seio de um campo intelectual nacional específico, muito diverso do francês e do inglês, estes mais dominados pelo prestígio positivista das ciências. No caso alemão, os engenheiros afirmavam o caráter espiritual da técnica em uma lógica apologética, oposta ao pessimismo de Simmel e de Spengler, que visava também a legitimação intelectual da sua atividade, face ao maior prestígio e *status* das humanidades e do direito; a técnica era incluída na cultura e distanciada da “civilização” (entendendo-se esta como constituída pelo mundo dos artefactos); face ao dualismo cultura/civilização era corrente atribuir-se a esta última uma tonalidade alienante. Duas revistas, publicadas por sociedades de engenheiros, divulgavam regularmente estudos nesse âmbito, destacando-se a *Technik und Kultur* (1909-1937), da qual Carl Weihe é o editor entre 1921 e 1934.

Tomemos alguns desses livros. No *Fundamentos de uma filosofia da tecnologia*, de 1877, Ernst Kapp sustenta que os instrumentos são projecções orgânicas, assistindo-se a uma progressiva substituição dos órgãos humanos, como o ouvido ou o olho, por artefactos mecânicos (cf. Martins 1996, p. 167-71). Edward Meyer, no seu *Técnica e cultura* (1906), defende que a técnica traduz um instinto humano de organizar, voltando a dar forma à natureza; a técnica é uma manifestação da personalidade do engenheiro e do inventor e não o resultado de uma ambição pelo lucro; esta aproximação espiritual com a arte e o argumento anticapitalista serão recorrentes entre os engenheiros alemães pensadores da técnica, quase todos afirmando uma especificidade alemã diferenciadora do americanismo mercantilista, defendendo um Estado forte e uma estrutura corporativista. Ulrich Wendt, no seu *A tecnologia como uma força cultural* (1906), sustenta que a tecnologia é uma forma de espiritualização do trabalho e usa uma terminologia inspirada na tradição do idealismo alemão, em particular de Hegel; neste pro-

4 Sobre Spengler, Simmel e a técnica, ver Martins (1996, p. 224-31) e Garcia (2007). Sobre o ensaio “Forma e técnica” pode-se consultar Skidelsky (2008, p. 184-92); Jolly (2010); Innis (2002, p. 203-15) e Hoel e Folkvord (2012), esta obra contendo uma tradução inglesa de “Forma e técnica”.

cesso de infundir espírito, a tecnologia ir-se-ia aproximando da filosofia e da cultura. Max Eyth, no seu *As forças da vida* (1904), chega mesmo a afirmar que existe mais *Geist* em uma locomotiva do que nos versos de Virgílio. O físico Friedrich Dessauer, no seu *A Filosofia da técnica* (1928), julga que a técnica tem uma “essência” específica, e que a “criação de formas criadas” permite, em uma lógica de serviço à comunidade, a satisfação das necessidades humanas. A busca dessa essência encontra-se também em *Técnica e idealismo* (1920) de Eberhard Zschimmer, professor na Universidade Técnica de Munique; nessa obra, defende-se que a situação contemporânea de antagonismo, com a redução da cultura à categoria de mercadoria, deve ser imputada exclusivamente ao domínio da economia sobre a sociedade e não deve ser atribuída à tecnologia, atividade centrada na invenção e não na busca do lucro. Essa necessidade de advogar-se uma essência específica da técnica tornava-se, com efeito, mais natural entre os críticos do capitalismo, que viam com desagrado o complexo técnica-economia de mercado; muitos deles são inscritos por Herf no que ele designa de modernismo reacionário. Sinal das várias posições, no campo político, dos que criticavam o capitalismo, Dessauer, um centrista que parte para o exílio no ano em que Hitler se torna chanceler da Alemanha (1933), argumentou em favor de uma economia nacional planejada e de um compromisso entre as classes sociais, tal como aliás Walter Rathenau, que dirigia a AEG (Allgemeine Elektrizitäts-Gesellschaft).

A bem da contextualização sócio-política, note-se que o cosmopolitismo social-democrata da República de Weimar, ao ser respeitoso das exigências do tratado de Versailles constrangeu o desenvolvimento técnico, muito vivo antes da Primeira Grande Guerra, gerando desemprego e desagrado entre os engenheiros, e que a direita, se começou por ter um pendor mais ligado à natureza, acabou apercebendo-se das vantagens de defender o desenvolvimento tecnológico em uma óptica também, ou sobretudo, de rearmamento da Alemanha. Cassirer em *O mito do estado* assinalará que o rearmamento militar foi precedido e teve origem em um rearmamento político com “origem na ascensão dos mitos políticos” (Cassirer, 1961, p. 343).

Penetremos agora no ensaio “Forma e técnica”, cuja leitura dificilmente deixa perceber o vulcão político e ideológico cujos vapores se sentiam também nos discursos sobre a técnica na Alemanha de Weimar. Mas a sobriedade estilística de Cassirer não pode fazer esquecer o seu empenho na defesa da República de Weimar, da sua Constituição democrática e de um nacionalismo cosmopolita.⁵

⁵ Em 1929, Cassirer é nomeado reitor da Universidade de Hamburgo, tornando-se o primeiro reitor de origem judaica na Alemanha. A sua defesa da república de Weimar traduz-se em decisões institucionais, discursos e na agenda da sua obra intelectual, pela sua interpretação de Fichte como pensador cosmopolita, pela publicação do livro *A filosofia do Iluminismo* (1932) etc., ver Levine, 2013, cap. 9. Em maio de 1933, Cassirer parte de Hamburgo para um exílio que o levará a Inglaterra, Suécia e aos Estados Unidos da América.

2.2 UM LUGAR PARA A FILOSOFIA

O texto “Forma e técnica” apresenta-se estruturado em quatro seções.⁶ Como é seu hábito, Cassirer faz o percurso pelas várias posições sobre o tema. O método genético e transcendental é aquele que Cassirer reclama para si, admitindo que se pode pensar a atividade técnica na sua pureza, para depois julgá-la perante um tribunal competente.

No início da primeira seção, Cassirer recorda que o papel crítico da filosofia é o de colocar, para além do reconhecimento do fato, a questão do direito, *quid juris*, da legitimidade e origem das faculdades do espírito moderno que se evidenciam em novos territórios da cultura. O primado contemporâneo da técnica é um fato, assente nos critérios da eficácia e da performance imediatas; ela acaba subjugando os outros domínios, ao mobilizar cada vez mais para si as energias criativas da nossa cultura. Sinal disso é a inversão da relação entre *praxis* e *theoria*, com o ideal de verdade a ser definido pragmaticamente a partir do conceito de utilidade. Mas esse efeito sobre a filosofia não corresponde a um esforço libertador de análise das formas da técnica, à sua compreensão integral; tal é também o caso das perspectivas pessimistas de Spengler ou de Simmel, que substituem a ideia de liberdade por uma ideia de um destino a que a nossa condição humana estará subjugada pela sua determinação a partir da técnica ou mais genericamente da cultura (cf. FT, p. 61-3).⁷

2.3 O SER DA TÉCNICA

A técnica deve ser pensada não como um domínio que se justapõe ao da arte, da religião, da ciência, do cosmo ético, mas sim como um dos polos do campo da cultura, isto é, deve ser pensada dinamicamente nas suas interações com os outros domínios, com as outras formas. A técnica deve ser pensada como atividade, como *forma formans* e não como *forma formata*. Citando Dessauer, para quem a “terra de origem da técnica encontra-se na ideia”, Cassirer julga que é assim no campo da ideia que se acha a via de determinação ontológica da técnica, isto é, do seu ser ou essência (cf. FT, p. 64-5); a ideia é aqui entendida em um sentido bastante platônico, a relação entre ideia e fenómeno nada tem que ver com a cópia de algo pré-existente, mas sim com os conceitos de protótipo ou de arquétipo. O demiurgo (do *Timeu*) tem diante dos olhos a ideia da

⁶ Seguirei aqui a paginação da tradução francesa de Carro e Gaubert, Cassirer (1995); as traduções são minhas, seguindo a versão francesa, comparada aqui e ali com o original alemão.

⁷ A liberdade exercita-se na atividade de dar forma, em um exercício do espírito, mas essa atividade pode ser também alienante; todavia, o conceito de liberdade de Cassirer tem a sua raiz na máxima socrática (autoconhecimento) e é aquele de que Kant fala na Primeira Crítica, em A533/B561. A oposição liberdade/destino traduz o drama da filosofia alemã do século xx, o qual tem implicações largas sobre as mentalidades. Ver as seções 2.7; e 3 a seguir.

“criatura vivente perfeita e inteligível” (Platão, *Timeu*, 39d) e a sua *techne* é como a do artesão que faz uma peça ou utensílio tendo em vista a sua função, o seu *telos*.⁸

O artista que descobriu pela primeira vez a arte da tecelagem não a encontrou como algo pré-existente no mundo sensível, mas introduziu-a no mundo ao dirigir o seu olhar sobre a forma e a determinação, o *eidōs* e o *telos* do utensílio (FT, p. 65).

Para Cassirer, o contributo de pensadores como Dessauer é o de terem sabido ultrapassar a concepção da técnica como ciência aplicada, segundo a qual a técnica seria entendida a partir dos conceitos e categorias do pensamento naturalista (cf. FT, p. 66). Em suma, a compreensão do sentido específico e da tendência espiritual da técnica necessita que se suba a corrente energética desde o produto bruto até à sua fonte para assim se conhecer as especificidades das funções características do modo de agir técnico, que traduzem um certo perfil de objetivação. Para isso, há que distinguir claramente a questão do sentido da questão do valor, postergando, portanto, a questão da sua relação com o cosmo ético, o que é, sobretudo, um imperativo metodológico: antes de julgar, importa entender, como Espinosa salientou. Isso implica que, para constituir uma filosofia da técnica, há que previamente separar aqueles fins que são estrangeiros da pura vontade e capacidade de dar forma que caracterizam a essência da técnica. Somente assim se recupera a liberdade do olhar filosófico. Essa determinação do sentido, que tem aspecto retrospectivo e introspectivo, impede a determinação do espírito por algo que lhe permanece exterior. A inteligibilidade permite não se dispersar no oceano dos efeitos e, assim, reganhar ao destino a liberdade (cf. FT, p. 61-2).

2.4 TÉCNICA E *logos*

No início da segunda seção, Cassirer nota que uma divisão característica entre pensamento teórico e pensamento prático, entre *epistēmē* e *techne*, ou como diz Max Eyth no seu *Poesia e técnica*, entre saber e saber fazer e entre a palavra e o utensílio não descarta a questão de ambos serem originários de uma mesma força espiritual que caracteriza essencialmente a nossa espécie (cf. FT, p. 70). A palavra é também um utensílio de que o homem se serve na luta com a natureza e no seio da sua comunidade e simetricamente o uso de identidades materiais ao serviço da nossa vontade pressupõe a presença do

⁸ Ver as passagens dos diálogos de Platão: Crátilo, 389a-c; República, X, 596a-597c. Note-se que a filosofia das formas simbólicas está intimamente ligada a uma interpretação de Platão na qual se conciliam *eidōs* e *eidolon* (título de uma conferência de Cassirer de 1924), ideia e imagem sensível (cf. Berner, 1997).

logos (cf. FT, p. 71). Mas este *logos* não pode ser visto como descrição e meio de apropriação de um real dado. Como argumentou Wilhelm von Humboldt, na sua filosofia da linguagem, a “conquista e a preservação da imagem intuitiva do mundo” é uma criação que resulta do trabalho de estruturação e de constituição da forma do mundo que está na origem comum do pensamento e da ação humanas, e essa criação é plural, conduzindo no caso das línguas a “uma verdadeira diversidade das visões do mundo” (FT, p. 71-2). Tal como para a linguagem, Cassirer propõe que a compreensão da essência do mundo técnico, que começa com o uso de utensílios, está para além do reconhecimento da sujeição sucessiva de partes cada vez mais amplas do mundo exterior, consistindo antes e sobretudo “na aquisição da ‘forma’, no fato de que o alargamento da esfera do agir muda ao mesmo tempo o seu significado qualitativamente, criando assim a possibilidade de um novo aspecto do mundo” (FT, p. 72).

2.5 A TÉCNICA EMANCIPA-SE DO MITO

O trabalho da filosofia deve ser o de trazer à consciência essa mudança de sentido e, para tanto importa previamente remontar às origens e às fontes, para reconhecer como o mundo técnico corresponde ao crepúsculo da visão mítico-mágica do mundo.

Cassirer começa por analisar teses de etnólogos sobre a distinção entre o homem primitivo e o homem civilizado, denunciando aquelas que, distinguindo com base na paralela oposição entre magia e técnica, como é o caso de Danzel (Frazer e Lévy-Bruhl são também citados), baseiam-se tacitamente na perspectiva de nossa noção de causalidade científica, com a sua clara distinção entre sujeito e objeto, imputando ao homem primitivo a preponderância de móveis subjetivos nas suas explicações mítico-mágicas, e esquecendo

que o homem quer no seu comportamento mágico, quer no seu comportamento técnico, não possui desde o início uma forma determinada do mundo, antes a devendo ir procurando e encontrando por itinerários diversos (...) é a partir da globalidade do seu comportamento, da globalidade da atividade do seu corpo, da sua alma e do seu espírito, que o conhecimento do sujeito e do objeto se forma para si e que o horizonte do Eu se vai separando aos seus olhos do da realidade (FT, p. 73-4).

Para Cassirer, a especificidade do *homo divinans*, da sua visão mágica, resulta de que no processo de apropriação da natureza, ele acredita na onipotência do Eu; mas esta é não a onipotência da vontade humana mas tão só a onipotência do desejo; na magia, a realidade curva-se perante a intensificação mágica do desejo. Se, por um lado,

na visão mágica o homem abandona a passividade associada ao caráter imediato da percepção, se ele “defende-se da presença imediata das coisas e constrói o seu próprio reino graças ao qual ele apreende o futuro” (FT, p. 76), essa incapacidade de distanciamento é deslocada para a imediatez do desejo. As formas originárias da magia – a palavra e a imagem – reduplicam o desejo intensificando-o, permitindo que um não presente seja tratado como presente, evocando-o e pré-figurando-o, e dando assim forma a um reino humano; se a magia é uma orientação ativa, contudo nela a realidade experimental surge ainda obscurecida pelo onírico, o desejo encobrendo a ordem do mundo experimental; é com a orientação da técnica que os verdadeiros meios de ação se vão constituindo. O comportamento técnico distingue-se do comportamento mágico por nele a potência do desejo ser substituída pela potência da vontade, a qual dá o ímpeto da marcha avante e a capacidade de distanciamento do fim, permitindo a intuição do mundo enquanto mundo de objetos, os quais servem simultaneamente de princípio condutor, pela sua consistência e caráter determinado, e que, por outro lado, limitam e resistem à vontade, exercitando-a. O ser independente desses objetos, o seu ser não amorfo, vai-se descobrindo pelo emprego de utensílios ao longo de um processo de apreensão e de apropriação no qual se vai reconhecendo um encadeamento essencial e necessário (cf. FT, p. 77): “o arbitrário, a fantasia, a teimosia próprias do Eu apagam-se, enquanto que correlativamente emergem o sentido próprio da existência e do advir, a realidade enquanto cosmo, ordem e forma” (FT, p. 78). Desse ponto de vista, que implicitamente considera tempos longos e ideais, não é assim tão grande a distância entre o mundo dos primeiros utensílios e o das maravilhas da técnica moderna, uma vez que com os primeiros utensílios o conhecimento chega a uma nova era.

Neste modo de ação indireta que assim se adquire encontra-se a fundação e a afirmação de um tipo de mediação própria da essência do pensamento. Todo o pensamento é mediato por via da sua forma lógica; ele está condenado à descoberta e à conquista de intermediários que ligam o início ao fim, a premissa à conclusão, em uma cadeia de raciocínio. O utensílio preenche na esfera dos objetos uma função idêntica (FT, p. 78).

De algum modo, sugere-se aqui que o homem para ser *sapiens* foi provavelmente também, ou anteriormente, *faber*, ultrapassando assim o *homo divinans*. Se, para a visão mítico-mágica,

são potências pessoais, ora demoníacas ora divinas, que conduzem ou determinam o advir, tendo o homem que solicitar a sua colaboração (...), é o utensílio e a sua utilização regular que rompem radicalmente a barreira constituída por este

modo de representação. O utensílio anuncia o crepúsculo dos deuses do mundo mágico e mítico. Pois é com ele que a ideia de causalidade se desembaraça da limitação da “experiência interior” e da sujeição ao sentimento subjetivo da vontade (FT, p. 80).

2.6 A TÉCNICA E O UTENSÍLIO

Mas com o utensílio há também uma ultrapassagem do realismo ingênuo que supõe a identidade do real com a de um mundo de coisas que estão ali na sua patente exterioridade material; o utensílio, embora material, é a expressão de uma operação eficaz. Assim, o uso do utensílio reveste-se de uma fundamental significação epistemológica. O utensílio,

esta “coisa”, este “real”, não existe mais apenas para si; ele só se torna “efetivo” no efeito produzido sobre um outro ser. Este efeito (...) pertence à sua determinação essencial (...). Aquilo que se vê na substância [de um] utensílio é sobretudo a sua utilização, na “matéria” a forma da eficiência, a sua função particular – as duas coisas são compreendidas como uma unidade indissolúvel (...). O objeto só é verdadeiramente determinado *como* algo na medida em que ele possui uma determinação *para* algo. De onde se segue que no mundo do utensílio, nunca há apenas propriedades de coisas mas sim, para usar uma expressão matemática, um conjunto de “grandezas vectoriais”. Cada existência é aqui determinada em si, mas é ao mesmo tempo a expressão de uma operação, e com esta intuição da operação nasce para o homem de maneira totalmente geral uma direção do olhar fundamentalmente nova, que é a concepção de uma “causalidade objectiva” (FT, p. 81).

A caminhada, que passa pela emergência dos dois polos do sujeito e do objeto e que conduz à lógica das ciências modernas, foi lenta. A separação do mundo dos utensílios em relação à visão mítico-mágica foi gradual, como é atestado pela etnologia e como exemplificam vários mitos, dos quais o de Prometeu é paradigmático na nossa cultura ocidental. Essa separação foi concomitante com o próprio processo de transformação incessante dos utensílios e com o reconhecimento do caráter maleável e dócil de uma “realidade material” que não deixa por isso de obedecer a regras próprias, que também elas vão sendo reveladas em um processo de constante constituição da ordem do mundo natural, e onde ciência e técnica surgem como aliados naturais.

2.7 A TÉCNICA E A NATUREZA HUMANA

Na terceira seção de “Forma e técnica” é colocada a questão de se o agir técnico é ou não consentâneo com a natureza humana, se ele favorece o nosso autoconhecimento ou se, pelo contrário, nos embala em um movimento centrífugo e alienante, caso em que haveria uma incompatibilidade entre o espírito da técnica e a alma humana, o primeiro caracterizando-se por uma afirmação de um mundo de objetos dependentes de leis estritas e deterministas, enquanto a alma humana participaria do mundo da vida orgânica, para o qual, apelando-se a Bergson, o *élan vital* é a condição de uma espontaneidade antimecanicista.⁹ Essa questão está muito para além da dos efeitos da técnica, uns nefastos, outros benéficos, devendo-se pois remontar às causas, estudando as funções da técnica na sua relação com a natureza humana e as outras formas culturais. Cassirer seleciona uma sucessão de pontos de vista sobre a questão, começando com um expoente da corrente humanista, Schiller para quem a arte, com o seu espírito lúdico, é a mais importante das funções, por assim dizer, antropogônicas, ou seja, é a potência espiritual por excelência com a capacidade de tornar efetiva a totalidade da nossa condição humana; tal capacidade é negada ao agir técnico o qual é julgado como uma pulsão material e centrífuga (cf. FT, p. 85). No polo oposto, temos o pensamento de Ernst Kapp para quem a técnica é a via privilegiada de consciência do nosso próprio corpo. Ao construir os seus primeiros utensílios manuais, estes surgem como a continuação para o exterior da própria mão, nas suas diversas articulações funcionais e movimentos. Kapp chega mesmo a supor que os artefatos, enquanto réplicas artificiais dos nossos órgãos, permitem na sua elaboração a aquisição do conhecimento sobre a constituição do nosso corpo, o olho sendo, por exemplo, o modelo dos instrumentos ópticos etc. (cf. FT, p. 86; Innis, 2002, p. 205, 207-8). Mas, com o desenvolvimento da técnica, essa analogia entre artefato e órgão é abandonada, passando-se ao momento que Karl Marx designou por “emancipação da barreira orgânica”, momento que caracteriza a modernidade (cf. FT, p. 87). A técnica moderna já não procura imitar o trabalho manual nem sequer imitar a natureza. Esse distanciamento tem um paralelo com a evolução da linguagem, onde inicialmente se imita a natureza procurando uma expressão sonora onomatopéica, a qual é depois substituída por puros símbolos.¹⁰

⁹ Sobre o modo como Cassirer integra na sua obra as “filosofias da vida”, ver Cassirer (1996b); Bayer (2001) e Skidelski (2008, cap. 7, 8).

¹⁰ Eis uma versão (hegeliana) dessa evolução da técnica, à luz da *Filosofia das formas simbólicas*: “A ‘ascensão’ semiótica da consciência desde e através do concreto e do intuitivo na direção da dimensão da ‘significação’ abstrata é acompanhada por um movimento interno da técnica [no qual se exemplifica o poder universal do espírito e a sua necessidade de mediação] desde uma fase mimética e participatória, enraizada na sujeição da consciência mítica a um mundo primevo do desejo, povoado de atos ritualísticos e mágicos, passando por uma fase de extensão, analógica,

Nas suas formas primitivas, o trabalho humano com os utensílios mantém uma relação com a atividade orgânica, por exemplo, estando associado a formas originais do movimento rítmico do nosso corpo (aqui é citada a obra *Trabalho e ritmo* de Karl Bücher); outro exemplo é o de tribos indianas onde a mesma palavra designa “trabalho” e “dança” (cf. FT, p. 89). Essa unidade originária entre trabalho e natureza humana, patente ainda no trabalho manual e artesanal, perde-se precisamente com o mundo industrial e com a emancipação da barreira orgânica. Cassirer não ignora a alienação que assim pode ser produzida e por isso cita Simmel e implicitamente Marx.

A relação entre o trabalho e a obra deixa de ser experimentável. Pois o fim da obra, o seu *telos* passa a ser confiado à máquina, enquanto que o homem, durante o curso do processo de trabalho limita-se a estar em uma posição de dependência, tornando-se em apenas mais um elemento fragmentário e fácil de substituir. Simmel vê a causa principal daquilo que ele designa como a “tragédia da cultura moderna” no fato de que toda a cultura acaba por engendrar a partir dela própria, na sua criação, e de modo crescente, certas concreções as quais, pelo seu ser e ser-tal objetivos, opõem-se ao mundo do eu. O Eu, na sua subjetividade livre, criou tais agregados mas já não os pode abraçar nem penetrá-los por si mesmo. A mobilidade do Eu quebra-se nas suas próprias criações (FT, p. 90).

Se a técnica ilustra cabalmente esse estado de coisas, nem ela é por si a culpada dele, nem esse estado se limita à técnica, antes alastra-se pela cultura como um todo. Mas não é comparando esse estado atual a um idílico estado natural em que a felicidade ingênua se realizava (alusão a Rousseau) que é possível bem julgar o papel da técnica no mundo moderno. As vias do espírito, e a construção da modernidade, implicam sacrifício e renúncia à felicidade ingênua que é característica dos estados da vida orgânica; e, portanto, o tribunal competente para julgar a técnica não é aquele onde se faz o balanço da sua utilidade e da sua nocividade mas aquele onde se averigua a sua direção geral e a sua função no sistema das formas simbólicas em que consiste a cultura; e o julgamento deve ser feito relativamente ao binômio liberdade/sujeição do espírito (cf. FT, p. 90-1).¹¹ A posição que Cassirer toma aqui em relação à questão da felicidade humana, resulta da sua metafísica na qual o caráter imediato que caracteriza a vida e que se manifesta no desejo de felicidade contrapõe-se ao caráter mediato do espírito.

onde cada utensílio é visto como uma externalização da mão ou outro órgão do nosso corpo (...) até a uma fase puramente abstrata ou simbólica das tecnologias que transcendem ou ultrapassam, quer em escala, velocidade, ou forma interna, os limites orgânicos do humano existente no mundo” (Innis, 2002, p. 206-8).

¹¹ Sobre o ideal iluminista que subjaz a essa concepção do primado da liberdade sobre a felicidade, e da cultura sobre o estado de natureza, ver Freudenthal (2008, p. 200).

Mas o alvo da sua análise, como se torna claro na derradeira seção de *Forma e técnica*, é o de situar a técnica em relação aos outros domínios do espírito determinando harmonias e conflitos. Ora, o maior risco encontra-se na quebra da unidade das várias orientações do espírito. Com a crescente especialização e o crescente primado da técnica, esta tende a impor as suas normas às restantes direções fundamentais do espírito, tomando essas regras como um absoluto e, portanto, sujeitando as demais direções; e é esse conflito que importa analisar. Sucessivamente, e por grau crescente de conflito, Cassirer analisará as relações da técnica com a ciência, com a arte e com o cosmo ético.

2.8 CIÊNCIA E TÉCNICA

Desde o Renascimento, ciência e técnica foram mantendo relações harmoniosas. Cassirer cita os casos de Leonardo da Vinci e de Galileu, partindo da análise de Olschki (1927) que valoriza a contribuição da técnica para o desenvolvimento da mecânica e da astronomia galileanas.¹² Técnica e ciência “são ambas tributárias de uma exigência de ‘adequação’ entre ideia e realidade”, mas no caso da técnica as exigências de adequação são de uma outra natureza. A atitude da ciência, embora ativa, uma vez que necessita avançar na ordem do ideal e do “invisível” para ampliar a sua compreensão, tem um fim mais contemplativo e de descrição da ordem da natureza, entendida esta enquanto conjunto do existente fenomênico; enquanto que na técnica a submissão às leis da natureza nunca é tomada como “algo de acabado, de posto, mas antes é algo que é a toda a hora necessário *re-pôr e re-formar*”. Cassirer afirma:

O espírito, sem cessar, mede os objetos em relação a si mesmo e mede-se em relação aos objetos, com o fim de descobrir e de assegurar nessa dupla ação a verdadeira *adequatio*, o verdadeiro “ajuste”. Quanto mais esse processo avança, mais ele ganha em força, e mais o espírito sente-se “à altura” da realidade (FT, p. 93).

O mundo da técnica parte do caráter fixo e necessário das leis da natureza para construir um domínio de livres possibilidades, e a questão do ser é substituída pela do que pode ser. Ora, a técnica entende por possibilidade não uma hipótese que pode vir a ser um juízo *vero*, mas sim a afirmação e a autenticação que se manifesta na criação de certas “figuras” na realidade, figuras que são como que transplantadas do mundo dos

¹² A tese do filólogo e historiador Leonardo Olschki (1885-1962), a qual surge na obra *Galileo und seine Zeit* (1927), é a de que o que permitiu a Galileu transcender a erudição infértil de seus antecessores científicos foi o contato com a nova tradição de aplicação das matemáticas a questões tecnológicas, tais como a perspectiva linear, a mineração, a fortificação, a balística, tradição que é invocada na primeira jornada dos *Discorsi* (1638) de Galileu.

possíveis para o mundo real. Cassirer, que já antes havia referido uma passagem do *Crátilo* para mostrar o caráter ativo da ideia, recorda o paralelo com o demiurgo divino de Leibniz, o qual não cria as essências ou as possibilidades dos objetos, mas escolhe uma das possibilidades pela sua perfeição (cf. FT, p. 93-4). Fica em aberto a questão da arquitetônica associada à sujeição da ciência à técnica, caso da tecnociência atual, como Hermínio Martins analisa em suas obras.

2.9 TÉCNICA E ARTE

Na literatura alemã sobre a técnica, sobretudo na produzida pelos engenheiros, enalteciam-se as virtudes estéticas dos objetos técnicos. Para Cassirer, isso só é possível quando se dá à noção de belo uma generalidade máxima coincidente com toda a situação em que a forma prevalece sobre a matéria. Mas se se especificar o domínio artístico como aquele onde o que é criado exhibe mais nitidamente a capacidade expressiva do Eu (ou da alma) logo se vê o caráter desprovido de expressão dos objetos da técnica, o que não significa que na sua produção não tenha havido grande dose de emocionalidade. Eis a posição de Cassirer:

Se é possível descrever o mundo da *expressão* e o mundo da pura *significação* como os dois extremos entre os quais se move todo o desenvolvimento cultural, então atinge-se, por assim dizer, com a arte o equilíbrio ideal entre esses dois extremos. A técnica pelo contrário tem em comum com o conhecimento teórico, com o qual está estreitamente aparentada, a característica fundamental de renunciar cada vez mais a tudo o que é expressão para se guindar a uma esfera de pura significação, estritamente “objetiva”. É indiscutível que o ganho assim adquirido comporta sempre em si igualmente uma perda; mas essa perda e essa renúncia, essa possibilidade de passar a um mundo de coisas e de aí dissolver-se, atestam elas próprias uma força especificamente humana, testemunho autonomo e indispensável da “humanidade” (FT, p. 97).

Cassirer, na segunda parte da sua *Metafísica das formas simbólicas* (anos de 1940), distinguirá entre os três mundos – da vida (*Leben*), da psique (*Seele*) e do espírito (*Geist*) – e, respondendo de novo a Simmel, salientará que o afastamento em relação ao mundo do Eu, que resulta da produção de obras (*das Werk*), é uma alienação do Eu, por via da ação do espírito, a qual possui quer aspetos positivos, uma vez que a construção da objetividade está associada à produção de obras, quer aspectos negativos, sobre os quais se fala a seguir (cf. Bayer 2001, cap. 3; Thouard 2012, p. 120-4).

2.10 TÉCNICA E COSMO ÉTICO

Cassirer distingue a realidade contemporânea, a situação de fato onde o mercado está casado com a técnica, de uma possibilidade futura onde a técnica poder-se-á casar harmoniosamente com um ideal de uma “comunidade de trabalho livre”, na qual a ética não será dominada por valores hedonistas, tais como o consumo e a ambição, que são paixões hedonistas. Cassirer resume o diagnóstico da situação concreta, feito por Walter Rathenau, do seguinte modo:

De um lado, está-se perante um trabalho totalmente privado de alma e mecanizado, perante a corveia mais rude que se possa imaginar; do outro lado, está-se perante uma vontade de poder e de dominação sem limite, uma ambição sem freio, um apetite consumista insensato (...). Mais inexorável do que o mecanismo do trabalho é o mecanismo no qual o homem é arrastado pelos resultados e produtos da cultura técnica e onde, em um turbilhão sem fim, ele é lançado de desejo em gozo e de gozo em desejo (FT, p. 98).

Cassirer admite que esses efeitos não derivam da essência da técnica mas da situação conjuntural onde a técnica está em relação estreita como um modo determinado de ordem econômica, sendo certo que as forças que se devem mobilizar para quebrar esses laços são de uma outra ordem que a da técnica, sendo da ordem de uma vontade mobilizada por um verdadeiro reino dos fins, no sentido kantiano; a moralização da técnica é, pois, “um dos problemas centrais da cultura do nosso tempo” (FT, p. 99). Há algo na essência da técnica humana que conta a favor desse esforço, se for devidamente explicitada e sublinhada a sua dimensão ética; é que, se a técnica obriga necessariamente a uma comunidade de destino (pela sujeição à lógica funcional e operacional dos sistemas tecnológico-materiais), há no trabalho técnico um elemento coletivo de solidariedade onde todos trabalham para um só e vice-versa; pode-se, assim, almejar a que essa comunidade de destino torne-se uma comunidade de vontades livres, baseada na ideia, como Dessauer a exprimiu, de “liberdade pela disponibilidade em servir” (FT, p. 99; cf. Innis, 2002, p. 212). Cassirer exprime aqui a esperança de que a técnica possa simultaneamente produzir a domesticação da natureza e a domesticação das forças caóticas que existem no próprio homem. Esta domesticação seria obtida por uma educação baseada em um “autêntico espírito de trabalho” (FT, p. 99).

O avanço do nacional-socialismo na Alemanha, foi motivo de constante preocupação para Cassirer e foi acompanhado, ao longo dos anos de 1930, de uma maior

explicitação das suas convicções éticas, firmemente inspiradas em Kant.¹³ Por exemplo, em um seu artigo de 1932, publicado em inglês e amplamente divulgado, Cassirer salientou a primazia da razão prática e explicitou claramente a relação entre a ética kantiana e os ideais socialistas; a ação moral consiste na referência de toda a ação à única legislação que torna possível um reino dos fins; o imperativo categórico impõe a cada um de nós o tratar a humanidade e o tratar-se a si mesmo como um fim e nunca como apenas um meio. Cassirer refere aí entre os pensadores socialistas de inspiração kantiana: Fichte (cuja concepção do Estado ele distingue da de Hegel), os seus mestres Paul Natorp e Hermann Cohen, mas também, Lassale, Jaurès, Bernstein, Adler. O destaque dado aqui às relações entre socialismo e kantismo mostra bem de que lado se encontrava Cassirer no campo ético-político.

EPÍLOGO: O MITO DO ESTADO

Com a queda da República de Weimar, Cassirer não só abandonou a Alemanha como em textos posteriores mostrou de modo claro a sua recusa crítica da situação. O seu juízo sobre a técnica tornou-se algo pessimista na obra *A lógica das ciências da cultura* (1942).

Graças à utilização do utensílio, o homem erigiu-se em mestre das coisas. Mas este seu reino, longe de ser uma bênção, tornou-se para ele uma maldição. A técnica que ele criou para tornar-se mestre do mundo físico acabou virando-se contra ele. O utensílio que parecia feito para satisfazer as necessidades humanas acabou paradoxalmente criando muitas necessidades artificiais. Todo o aperfeiçoamento da cultura técnica é e continua sendo neste sentido um verdadeiro “presente dos gregos”, um presente envenenado (Cassirer, 1991, p. 105).

¹³ Os comentadores divergem sobre o valor da reflexão ética de Cassirer. De um lado, estão os que, como John Michael Krois, subscrevem a óbvia filiação kantiana e o primado da razão prática, recordando que aqui Cassirer seguiu o imperativo filosófico de “deixar estar aquilo que já foi melhor feito” (cf. Kaegi, 2012, p. 130-1; Introdução, Krois & Bayer, 2001, p. 28-37); no outro extremo, os que consideram Cassirer como um liberal, demasiado dependente da sua origem cultural e de classe e pouco explícito em questões éticas, caso de Skidelski (2008), autor cuja tese-chave é uma variante daquela que vê em Davos o colapso natural (de um período) do pensamento ocidental. A concepção dramática da cultura, de Cassirer, que se opõe ao pessimismo da concepção trágica de Simmel, tem uma motivação quer epistemológica quer ética. A tensão entre o sujeito e os produtos reificados, como assinala Birgit Recki (que se refere, como Kaegi, a uma “ética não escrita” de Cassirer), menospreza a tarefa de reapropriação destes, isto é a re-interpretação das formas existentes de modo a garantir a sua atualização, sendo esta a tarefa ética por excelência da cultura; a obra enquanto produto deve ser entendida como um passo intermédio do jogo (interação) entre o eu e o tu (cf. Thouard, 2012, p. 120; Bayer, 2001, cap. 3).

A obra póstuma, *O mito do estado* (1946), denuncia o casamento monstruoso entre técnica e mito operado na propaganda nazi. A construção da ideologia do totalitarismo mergulha as raízes no mais profundo pensamento político e Cassirer vai analisar autores emblemáticos que, ao formularem teses que se vão tornar componentes da ideologia do regime nazi, contribuíram indiretamente para preparar o caminho ao Estado totalitário. O instrumentalismo de Maquiavel, que teoriza a eficácia política do príncipe libertando os atos políticos de um contexto ético-religioso, o culto do herói providencial amplamente glosado por Carlyle, o culto da desigualdade racial inspirado de Arthur de Gobineau que conduz a uma teoria da “raça totalitária”, a teoria hegeliana do Estado com a coalescência entre verdade e poder, virtude e força, e a defesa de um imperialismo nacionalista, constituíram elementos que se misturaram para a constituição do mito ariano, no qual se faz uma síntese entre a raça e o Estado, um estado totalitário dirigido por um herói providencial, o “*Mein Führer*”.

No derradeiro capítulo de *O mito do estado* – “A técnica dos mitos políticos modernos” – Cassirer afirma que o mito ariano é um instrumento de dominação no qual não se assiste a um simples retorno do mito arcaico, mas sim a uma instrumentalização do mito, de uma estranha combinação entre duas funções diversas; a do “*homo magus*” e do “*homo faber*”, através de uma sofisticada técnica de manipulação dos espíritos que penetra na esfera mais privada do indivíduo, paralisando a sua autonomia e sentido da responsabilidade cívico-política. Se para Cassirer o processo de desenvolvimento das formas simbólicas se fez por sucessiva diferenciação, sendo o mito a mais arcaica e primeva dessas formas, no nazismo, esse processo é invertido, assistindo-se à coalescência e perda de autonomia das diferentes formas simbólicas (mito, linguagem, arte, técnica e cosmo ético). No nazismo, a razão técnica foi posta ao serviço e na dependência da irracionalidade mítica.

A linguagem é o palco de ações manipuladoras de alteração semântica, onde se releva de novo a função mágica e emotiva da palavra que toma a primazia sobre a função semântica.

Foram cunhadas novas palavras, e mesmo as antigas são usadas em sentido novo (...). Os homens que criaram essas palavras eram mestres na sua arte de propaganda política (...). Se ouvirmos essas novas palavras, descobriremos nelas toda a gama de emoções humanas: ódio, cólera, fúria, altivez, desprezo, arrogância e desdém (Cassirer, 1961, p. 344-5).

A imposição da escrupulosa observância de um conjunto de novos ritos políticos demonstrativos da adesão ao nazismo, metodicamente pensados pelas chefias políticas, a sua repetição constante e monótona, impede a emergência da personalidade e da

responsabilidade individuais, como nas sociedades primitivas com uma moral arcaica do totem e do tabu. A autonomia e autotelia do indivíduo são esmagadas e o sujeito moral deixa de ser o indivíduo e passa a ser o grupo. O indivíduo é assim poupado ao fardo ético, à “mais árdua e nobre tarefa que o homem se pode impor a si” (Cassirer, 1961, p. 349), em um processo onde os mitos políticos desfazem a confiança nos poderes e na vontade do indivíduo. Eis uma passagem sobre a primazia da razão prática e a necessidade de distanciamento que a filosofia das formas simbólicas postula:

A liberdade não é inata ao homem. *Para possuí-la temos que criá-la*. Se o homem seguisse os seus instintos naturais, não lutaria pela liberdade; escolheria antes a dependência. É muito mais fácil depender dos outros do que pensar, julgar e decidir por nós mesmos. Isso explica o fato de que tanto na vida particular como na vida política a liberdade é tantas vezes considerada mais um encargo que um privilégio. Sob condições extremamente difíceis o homem tenta libertar-se do encargo (cf. Cassirer, 1961, p. 349).

Cassirer crê que na própria filosofia encontram-se as sementes do processo de alienação da razão, por uma cumplicidade, indireta, entre o irracionalismo e a razão tecnocrática. O fatalismo que caracteriza o mito político ariano, com as funções mágico-proféticas do antigo mago das sociedades primitivas agora entregues aos chefes políticos, chefes que veiculam a profecia que pela força da imaginação faz mover as massas, encontra paralelo no pensamento de autores como Spengler, com a sua tese do declínio do Ocidente, ou com a perspectiva existencialista do “*Gewortfenheit*” de Heidegger, do ser lançado na corrente histórica do tempo, corrente onde o homem está mergulhado e cuja direção não pode alterar.

Tal filosofia renuncia aos seus próprios ideais éticos e teóricos fundamentais. Pode então ser usada como um instrumento dócil nas mãos dos chefes políticos (cf. Cassirer, 1961, p. 355).

Ser capaz de pensar contra e para além dos tempos, distinguindo o que é de direito do que é de fato é uma máxima cujo traçado pode ser conduzido de Platão a Cassirer, e que impõe a autoreflexividade capaz de reconhecer como muito de aquilo que consideramos progresso, o avanço da racionalidade tecnocrática cujo lado obscuro é o seu casamento com as pulsões sem controle da vontade de poder, perde o seu brilho e lustre quando refletido no espelho iluminista, para parafrasear Cassirer na sua introdução à *Filosofia do Iluminismo*.☞

João PRÍNCIPE

Instituto de História Contemporânea,
Centro de Estudos de História e Filosofia da Ciência,
Universidade de Évora, Portugal.
jpps@uevora.pt

Cassirer thinker of technology

ABSTRACT

This article presents and analyzes the reflections of Ernst Cassirer on technology. First we study his philosophy of symbolic forms, showing their allegiance to the Kantian transcendental method, and we also consider German thought on technology, with its specific interest in the relations with culture. In the essay “Form and technique” (1930) Cassirer examines the specific essence of the technique as a symbolic form as well as its relations with other symbolic forms: myth, art, science and ethics. In the book *The myth of the state* (1946), Cassirer analyses the genealogy of the Aryan myth and the technology of propaganda used by the Nazis, and thereby explains the construction of totalitarian ideology by reference to the fusion of technology with myth. Cassirer’s view of the field of culture is dramatic, in opposition to the tragic vision of Simmel. For him, the mission of philosophy is to provide logical consciousness of culture, simultaneously being able to think against and beyond the present time.

KEYWORDS • Cassirer. Form. Symbolic forms. Technic. Technology. Myth of state.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- ALVES, A. A crítica de ponta-cabeça: sobre a significação de Kant no pensamento de Foucault. *Trans/Form/Ação*, 30, 1, p. 25-40, 2007.
- BARASH, J. (Ed.). *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008.
- BAYER, T. *Cassirer’s metaphysics of symbolic forms: a philosophical commentary*. New Haven: Yale University Press, 2001.
- BERNER, C. *Image et idée: Cassirer et l’antinomie de la philosophie platonicienne. Conférence prononcée au Colloque International, “L’imaginaire des philosophes”. Dijon, le 13 novembre 1997*. Disponível em: <<http://stl.recherche.univ-lille3.fr/sitespersonnels/berner/textesenligne/PlatonetCassirer.pdf>>. Acesso em: 23 mai., 2016.
- _____. *Cassirer et la philosophie de la culture. Version provisoire d’une conférence donnée à Tours (PAF) le 19 janvier 2010*. Disponível em: <<http://philosophie.tice.ac-orleans-tours.fr/php5/wp-content/uploads/2010/01/cassirer-tours-culture.pdf>>. Acesso em: 18 abr., 2016.
- BOURDIEU, P. Social space and symbolical power. *Sociological Theory*, 7, 1, p. 14-25, 1989.
- CASSIRER, E. Kant, Immanuel. In: SELIGMAN & JOHNSON (Ed.). *Encyclopedia of the social sciences*. London: MacMillan, 1932, v. 8, p. 537-43.
- _____. *O mito do estado*. Tradução D. A. Gonçalves. Lisboa: Publicações Europa América, 1961 [1946].
- _____. *La philosophie des formes symboliques*. Paris: Minuit, 1972 [1923-1929]. 3v.
- _____. *Logique des sciences de la culture: cinq études*. Tradução J. Carro et J. Gaubert. Paris: Les éditions du Cerf, 1991 [1942].

- CASSIRER, E. *Forme et technique*. In: CASSIRER, E. *Écrits sur l'art*. Tradução C. Berner; F. Capeillères; J. Carro e J. Gaubert. Paris: Les éditions du Cerf, 1995. p. 61-100.
- _____. *Éloge de la métaphysique. Axel Hägerström. Une étude de la philosophie suédoise contemporaine*. Tradução J. Carro e J. Gaubert. Paris: Les éditions du Cerf., 1996a.
- _____. *The philosophy of symbolic forms volume 4*. Tradução J. M. Krois. In: KROIS, J. M. & VERENE, D. P. (Ed.). *The philosophy of symbolic forms volume 4*. New Haven: Yale University Press, 1996b.
- _____. *Trois essais sur le symbolique*. Tradução J. Carro e J. Gaubert. Paris: Les éditions du Cerf, 1997.
- _____. *Form und Technik*. In: RECKI, B. & BERBEN, T. (Ed.). *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931). Cassirer Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 2004 [1930]. v. 17. p. 139-83.
- CURTHOYS, N. *The legacy of liberal Judaism Ernst Cassirer and Hannah Arendt's hidden conversation*. New York: Bernhahn Books, 2013.
- ELIAS, N. *Teoria simbólica*. Tradução P. Valverde. Oeiras: Celta, 1994 [1989].
- FERRARI, M. Is Cassirer a neo-kantian methodologically speaking? In: MAKKREEL, R. & LUFT, S. (Ed.). *Neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010. p. 293-314.
- FREUDENTHAL, G. The hero of Enlightenment. In: BARASH, J. (Ed.). *The symbolic construction of reality: the legacy of Ernst Cassirer*. Chicago: The University of Chicago Press, 2008. p. 331-77.
- GARCIA, J. L. Sobre as origens da crítica da tecnologia na teoria social: Georg Simmel e a autonomia da tecnologia. *Scientiae Studia*, 5, 3, p. 287-336, 2007.
- HERF, J. *Reactionary modernism technology, culture, and politics in Weimar and the Third Reich*. Cambridge: Cambridge University Press, 1984.
- HOEL, A. & FOLKWORD, I. (Ed.). *Ernst Cassirer on form and technology: contemporary readings*. New York: Palgrave Macmillan, 2012.
- INNIS, R. E. *Pragmatism and the forms of sense: language, perception, technics*. University Park: Pennsylvania State University, 2002.
- JOLLY, E. *Mythe et technique. Autour de Cassirer. Meta*, 2, 1, p. 155-77, 2010.
- KAEGI, D. L'éthique non écrite de Cassirer. *Revue Germanique Internationale*, 15, p. 129-37, 2012.
- KILMISTER, R. *Norbert Elias post-philosophical sociology*. London: Routledge, 2007.
- KROIS, J. M. & VERENE, D. P. (Ed.). *The philosophy of symbolic forms volume 4*. New Haven: Yale University Press, 1996.
- LEVINE, E. *Dreamland of humanists: Warburg, Cassirer, Panofsky, and the Hamburg school*. Chicago: University of Chicago Press, 2013.
- MAKKREEL, R. & LUFT, S. (Ed.). *Neo-kantianism in contemporary philosophy*. Bloomington: Indiana University Press, 2010.
- MARTINS, H. *Hegel, Texas e outros ensaios de teoria social*. Lisboa: Século XXI, 1996.
- RECKI, B. & BERBEN, T. (Ed.). *Aufsätze und kleine Schriften (1927-1931). Cassirer Gesammelte Werke*. Hamburg: Felix Meiner, 2004. v. 17.
- RUIN, H. Technology as destiny in Cassirer and Heidegger: Continuing the Davos Debate. In: HOEL, A. & FOLKWORD, I. (Ed.). *Ernst Cassirer on form and technology: contemporary readings*. New York: Palgrave Macmillan, 2012. p. 113-38.
- SELIGMAN & JOHNSON (Ed.). *Encyclopedia of the social sciences*. London: MacMillan, 1932.
- SKIDELSKY, E. *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton: Princeton University Press, 2008.
- THOUARD, D. Objectivation ou aliénation. Retour sur Cassirer, Simmel et la "tragédie de la culture". *Revue Germanique Internationale*, 15, p. 115-28, 2012.
- VANDENBERGHE, F. From Structuralism to Culturalism: Ernst Cassirer's Philosophy of symbolic forms. *European Journal of Social Theory*, 4, 4, p. 479-97, 2001.
- VAN KRIEKEN, R. *Norbert Elias*. London: Routledge, 1998.