

**UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE EDUCAÇÃO**

VLADIMIR FERNANDES

**FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA
DE ERNST CASSIRER**

Tese de Doutorado

**São Paulo
2006**

VLADIMIR FERNANDES

**FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA
DE ERNST CASSIRER**

Tese apresentada à Faculdade de Educação
da Universidade de São Paulo para obtenção
do título de Doutor em Educação.
Linha de Pesquisa: Linguagem e Educação.
Orientador: Prof. Dr. Nílson José Machado.

**São Paulo
2006**

FOLHA DE APROVAÇÃO

Vladimir Fernandes

FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO NA PERSPECTIVA DE ERNST CASSIRER

Tese apresentada à Faculdade de Educação da
Universidade de São Paulo para obtenção do
título de Doutor em Educação.

Linha de Pesquisa: Linguagem e Educação.

Aprovado em: _____ Banca Examinadora

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

Prof. Dr. _____

Instituição: _____ Assinatura: _____

A Alice Staconi Fernandes
(*in memoriam*)

AGRADECIMENTOS

Ao meu orientador, Prof. Dr. Nílson José Machado, meus agradecimentos pela dedicada e paciente orientação que foram além dos compromissos acadêmicos. Por suas sugestões e observações, por seu entusiasmo e empenho pessoal para que este trabalho se realizasse.

Aos professores que participaram da banca de qualificação, Prof. Dr. Celso Fernando Favaretto e ao Prof. Dr. Mário Ariel González Porta, pelas críticas, comentários e sugestões apresentadas.

Aos amigos do Grupo de Estudos em Epistemologia e Didática, coordenado pelo Prof. Dr. Nílson José Machado, espaço este em que apresentei seminários com partes deste trabalho e contei com questionamentos e sugestões dos participantes que serviram para enriquecer o meu trabalho.

A Nazaré, pela compreensão e constante incentivo para realização deste trabalho. Por seu companheirismo em todos os momentos.

A todos os parentes e amigos que me apoiaram no decorrer desta pesquisa.

A CAPES, pelo apoio financeiro que possibilitou a concretização deste projeto.

De tantas maravilhas, mais maravilhoso de todas é o homem.

A voz, o pensar volátil e as urbanas leis das assembléias ele as ensinou a si mesmo, fugiu da áspera agressão do frio e dos dardos das tempestades.

Aparelhado, desaparelhado não acata nada do que lhe advém; só da morte fuga não lhe acena, ainda que de indômitas moléstias alcance escape.

De saber fecundo, move recursos inesperados ora ao bem, ora ao mal.

Una as leis da terra à justiça jurada dos deuses, e amuralhado será; desamuralhado se saiba, porém, atrevendo-se a insultá-las.

De meus altares não se aproxime nem perturbe meu pensar quem assim procede.

(SÓFOCLES, Coro - Antígona)

RESUMO

FERNANDES, Vladimir. **Filosofia, ética e educação na perspectiva de Ernst Cassirer**. 2006. 173 p. Tese (doutorado) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

Esta tese visa contribuir para a reflexão educacional e ética a partir da filosofia de Ernst Cassirer. Trata-se de uma pesquisa bibliográfica qualitativa com enfoque na produção teórica do referido filósofo. Embora Cassirer, em sua produção intelectual, não tenha escrito diretamente sobre pedagogia ou educação, nem explorado sistematicamente a questão ética, os problemas com os quais se preocupou no decorrer de sua produção filosófica fornecem subsídios importantes para uma reflexão nesse sentido. Para Cassirer, o ser humano é um *animal symbolicum*, um ser que cria signos e símbolos e, dessa forma, “constrói” a “realidade”. Tal fato implica, para ele, a coexistência de diferentes formas de compreensão do mundo igualmente válidas, diferentes *formas simbólicas*, como ele denomina, por exemplo, o mito, a religião, a ciência. Tal pluralismo epistemológico e axiológico desencadearia, segundo ele, as antinomias da cultura, uma vez que cada uma das formas simbólicas também se julga como a portadora e detentora da verdade. Dessa forma, faz-se necessário explorar a concepção filosófica cassireriana em busca de respostas para uma coexistência equilibrada entre as diferentes visões de mundo. Assim, o objetivo geral desta pesquisa é expor as principais teses de Cassirer, explicitar o que está implícito ou difuso em sua obra no que se refere à ética e à educação e, deste modo, pensar como sua filosofia pode colaborar para reflexão sobre alguns problemas concernentes a tais temas. Pensar a ética na perspectiva da *Filosofia das formas simbólicas* implica considerar a coexistência de tais construções simbólicas, bem como a tolerância frente à conseqüente diversidade epistemológica e axiológica, destacando-se o fundamental papel da educação nesse processo. Dessa forma, considerou-se, também, outras abordagens éticas, especialmente a kantiana e habermasiana, visando destacar a especificidade da concepção cassireriana. Defende-se, por fim, a tese de que a filosofia, na perspectiva de Cassirer, é o instrumento mais adequado para a construção de uma ética universal, constituindo o meio decisivo para uma mediação competente entre as diversas formas de atribuição de sentido à realidade.

PALAVRAS-CHAVE: Cassirer, Filosofia, Formas simbólicas, Ética, Educação.

ABSTRACT

FERNANDES, Vladimir. **Philosophy, ethics and education in Ernst Cassirer's perspective.** 2006. 173 p. Thesis (Doctoral) - Faculdade de Educação, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2006.

This thesis seeks to contribute to the educational and ethical reflection from the philosophy of Ernst Cassirer. It happens to be a qualitative bibliographic research focused on the theoretical production of the above mentioned philosopher. Although Cassirer, in his intellectual production, has not directly written about pedagogy or education, nor systematically explored the ethical issue, the problems which concerned him throughout his philosophical production, provide important subsidies for a reflection on such matter. For Cassirer, the human being is an *animal symbolicum*, a being that makes signs and symbols and, thus, “builds” the “reality”. Such fact implies, for him, the coexistence of equality valid different ways of understanding the world, different *symbolic forms*, as he names, for instance, the myth, the religion, the science. Such epistemological and axiological pluralism would trigger, according to him, the antinomies of culture, since each one of the symbolic forms also judges itself bearer and owner of the truth. This way, it is necessary to explore the cassirerian philosophical conception in search of answers for a balanced coexistence between the different visions of the world. Thus, the general purpose of this research is to expose the main theses by Cassirer, to turn explicit what is implicit or diffuse in his work regarding ethics and education and, therefore, think of how his philosophy is able to help the reflection over some problems related to such issues. Thinking of ethics under the perspective of *Philosophy of Symbolic Forms* means considering the existence of such symbolic constructions, as well as the tolerance towards the consequent epistemological and axiological diversity, highlighting the paramount role of education in this process. This way, it has also been considered some other ethical approaches, specially the kantian and habermasian ones, with the purpose of stressing the specification of the cassirerian conception. It is claimed, at last, the thesis that philosophy, under Cassirer's perspective, is the most suitable instrument for the construction of a universal ethics, building the ultimate means for a competent mediation between the several forms of attributing sense to reality.

KEY WORDS: Cassirer, Philosophy, Symbolic forms, Ethics, Education

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
1. O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE CASSIRER	15
1.1. A inversão copernicana de Kant	15
1.2. Cassirer: a “ampliação” da inversão copernicana de Kant.....	18
1.3. As formas simbólicas	20
1.4. Signo e símbolo	22
1.5. Pregnância simbólica e simbólica natural.....	23
1.6. Classificação das formas simbólicas	26
1.7. Características da produção simbólica.....	28
2. PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO E AS ANTINOMIAS DA CULTURA.....	30
2.1. Ser humano: <i>animal symbolicum</i>	30
2.2. Mito: primeira forma de atribuição de sentido ao mundo	35
2.3. Antinomias da cultura.....	38
2.3.1. Conflitos entre as formas simbólicas.....	38
2.3.2. A concepção de objetividade nas formas simbólicas	40
2.3.3. Cultura e dialética das formas simbólicas	40
2.4. A técnica e a emergência da autoconsciência.....	44
2.5. Antinomia moderna: o mito político do nazismo.....	47
2.5.1. A fabricação dos mitos políticos	49
2.5.2. Técnica moderna e crise cultural	53
2.5.3. Ciência natural e ciência social	56
3. O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE CASSIRER.....	59
3.1. A “inversão copernicana” e o problema moral em Kant.....	59
3.2. Conseqüências da “ampliação” cassireriana da “inversão kantiana” aplicadas na esfera moral.....	66
3.2.1. A questão moral na perspectiva das formas simbólicas	67
3.2.1.1. A fase mimética	69
3.2.1.2. A fase analógica.....	71
3.2.1.3. A fase puramente simbólica	73

3.3. Concepção de liberdade	79
4. FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO: A PERSPECTIVA DE CASSIRER.	85
4.1. O lugar da Filosofia no sistema de Cassirer.....	85
4.1.1. Tarefas da Filosofia na segunda visão de Cassirer	87
4.2. Cassirer: ampliação da ética kantiana?.....	90
4.3. A ética na perspectiva de Cassirer	93
4.4. Direitos humanos: algumas considerações.....	98
4.5. Habermas: a reformulação da ética kantiana.....	104
4.6. Ética, política e pluralidade cultural.....	112
4.6.1. Ética do dever. Ética da convicção e Ética da responsabilidade.	112
4.6.2. Ética do discurso, Ética das formas simbólicas, Ética do pós-dever.....	116
4.7. Educação, Ética, Filosofia.....	122
4.7.1. Educação: considerações gerais.....	122
4.7.2. Educação: conservação versus transformação.....	127
4.7.3. Educação, formas simbólicas e valores	136
4.7.3.1 Cidadania	138
4.7.3.2. Pessoaalidade	141
4.7.3.3. Tolerância	145
4.7.3.4. Integridade	147
4.7.3.5. Reflexão crítica.....	151
4.7.3.6. Equilíbrio dialético	154
CONSIDERAÇÕES FINAIS.....	163
BIBLIOGRAFIA	169

INTRODUÇÃO

Esta pesquisa visa propiciar uma contribuição à reflexão educacional e ética a partir da perspectiva filosófica de Ernst Cassirer. Assim, tem como fio condutor a filosofia cassireriana, em especial, as teses desenvolvidas nas suas duas últimas obras: *An essay on man (Ensaio sobre o homem*, publicado em 1944) e *The myth of the State (O mito do Estado*, publicado em 1946), escritas durante o período de exílio nos Estados Unidos. Ao refletir sobre essas duas obras será necessário considerar seu trabalho anterior e mais amplo, os três volumes de sua *Filosofia das formas simbólicas*, escritos na década de 20.

A *Filosofia das formas simbólicas* foi desenvolvida quando Cassirer era filiado ao neokantismo da escola de Marburgo. Dessa forma, os problemas tratados em sua *Filosofia das formas simbólicas* se inscrevem dentro da tradição do idealismo alemão e estão ligados diretamente ao movimento derivado dessa tradição, denominado de neokantismo. O neokantismo tinha como proposta básica retomar e atualizar Kant. A filosofia alemã durante o século XVIII é marcada pelo pensamento kantiano. Durante a segunda metade do século XIX, há uma reação a esse pensamento, fruto do idealismo alemão. Mas por volta de 1830, já se observa um declínio do idealismo alemão, consolidado nas décadas de 50 e 60. Nesse contexto há um retorno a Kant, concebido como único “caminho correto da filosofia”, daí a chamada *zurück zu Kant*, “volta a Kant”. Os neokantianos têm como núcleo central do seu pensamento conceber a filosofia como uma reflexão sobre a ciência. Tomam a ciência como um *factum*, ou seja, a ciência é um ponto de vista inquestionável. Querem demonstrar que a ciência contém pressupostos ideais (*a priori*) e não empíricos e, dessa forma, suas reflexões discutem as condições de possibilidade da ciência.

Dentro da escola de Marburgo, Cassirer acabará por representar seu sinal de dissolução. As reflexões de Cassirer, diante das novas mudanças epistemológicas da ciência, o conduzirão a uma nova filosofia, a sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. A ciência vai cada vez mais perdendo sua condição de intuitividade e, em seu lugar, vão tomando importância as relações simbólicas. Dessa forma, se a ciência deixa de ser um conhecimento intuitivo e passa a conhecer o mundo através de relações simbólicas não intuitivas, Cassirer se pergunta se não há outros modos culturais de conceber simbolicamente o mundo, que também sejam válidos. Sua resposta a essa questão encontra-se na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. Cassirer, nessa obra, reflete sobre a pluralidade das formas simbólicas, ou seja, os diversos modos

igualmente válidos pelo qual se conhece simbolicamente o mundo.

No seu *Ensaio sobre o homem*, Cassirer retoma suas teorias e elabora uma espécie de síntese em língua inglesa dos três volumes de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*. No entanto, essa retomada não foi impermeável ao contexto mundial de crise provocada pela ascensão dos regimes nazi-fascistas e culminância na Segunda grande Guerra Mundial. Cassirer busca relacionar, nessa obra, a crise político-social com a crise de autoconhecimento do ser humano, buscando na sua filosofia das formas simbólicas, subsídios para entender o caráter geral e contraditório da cultura humana.

Já *O mito do Estado* foi o último livro escrito por Cassirer e publicado postumamente em 1946. Nessa obra, ele busca explicar como o pensamento racional, no século XX, deixou-se subjugar pelo pensamento mítico instrumentalizado pelo nazismo. Cassirer se pergunta: “Como isso foi possível?” Como explicar que o homem moderno, que possui a tradição do pensamento racional, deixou-se encantar pelo poder dos novos mitos? E o que o autor de *O mito do Estado* busca esclarecer nessa última obra, recorrendo a sua filosofia do mito e agregando novas reflexões, ele demonstrará quais foram os elementos constituintes e os fatores que possibilitaram a fabricação e ascensão dos mitos políticos modernos.

Em relação ao tema dessa pesquisa, filosofia, ética e educação na perspectiva de Cassirer, pode-se afirmar que o filósofo das formas simbólicas em sua produção intelectual não escreve diretamente sobre pedagogia ou educação, mas os problemas com os quais se preocupou fornecem subsídios para uma reflexão nesse sentido. Sobre a ética, também não escreveu um livro específico sobre o tema, mas é possível extrair do conjunto de sua obra uma concepção ética coerente com sua filosofia das formas simbólicas.

Assim, o objetivo geral desta pesquisa é expor as principais teses de Cassirer, explicitar o que está implícito ou difuso em sua obra e, desse modo, pensar como sua filosofia pode colaborar para reflexão sobre alguns problemas concernentes a educação e a ética.

Dessa forma, o primeiro capítulo tem como objetivo expor a gênese da filosofia das formas simbólicas de Cassirer e apresentar suas idéias fundamentais. Tem como ponto de partida a chamada “inversão copernicana” de Kant e a relação com a epistemologia pluralista defendida por Cassirer. Suas duas principais teses são: 1) Todo modo de compreensão do mundo está determinado por um sistema de signos. 2) Há diferentes formas de compreensão do mundo igualmente válidas. Para tanto utilizou-se, principalmente, os três volumes de sua *Filosofia das formas simbólicas*, além de sua obra *Esencia y efecto del concepto de símbolo*;

A filosofia a partir de seus problemas, de Gonzáles Porta; a *Crítica da razão pura*, de Kant e a obra *Investigação sobre o entendimento humano*, de David Hume.

No segundo capítulo, é explorada a tese do ser humano como *animal symbolicum*, defendida por Cassirer, para refletir sobre a relação entre o pluralismo epistemológico e as antinomias da cultura. Ou seja, a tese de que há diferentes construções simbólicas da realidade igualmente válidas leva ao problema das antinomias da cultura, uma vez que cada uma das chamadas formas simbólicas – mito, religião, arte, ciência -, se julgam também de posse da verdade. Nesse capítulo, foram utilizados, principalmente, os livros *Ensaio sobre o homem* e *O mito do Estado* de Cassirer, além do estudo de John Michael Krois sobre a obra de Cassirer: *Symbolic forms and history*.

No terceiro capítulo visa-se explorar o problema moral na perspectiva da filosofia de Cassirer. Trata-se de analisar se a denominada “ampliação” que Cassirer realizou da epistemologia kantiana pode ser estendida à esfera moral. Ou seja, se há um paralelo entre o problema epistemológico e moral em Kant e, se Cassirer explora o problema epistemológico por outra perspectiva, que consequências isso acarreta para o âmbito moral? Nesse capítulo, as principais obras utilizadas são: *Fundamentação da metafísica dos costumes*, de Kant; *Symbolic forms and history*, de John Michael Krois; a *Filosofia da ilustração* e *Axel Hägerström: eine studie zur schwedischen philosophie der gegenwart*, de Cassirer.

No quarto capítulo, busca-se relacionar filosofia, ética e educação na perspectiva de Cassirer. Assim aprofunda-se um pouco mais a reflexão sobre o problema ético, propondo-se uma concepção ética sob o viés cassireriano. Busca-se também, com objetivo de enriquecer mais o trabalho, apresentar a ética habermasiana e seu intento de superar a ética kantiana. Aborda-se alguns problemas do âmbito da educação, privilegiando-se o caráter mais geral das finalidades da educação e sua relação com os valores e com a filosofia. As principais obras utilizadas foram: *Consciência moral e agir comunicativo* e *Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos*, de Habermas; *Crônicas de la ultramodernidad*, de Marina; *Educação: projetos e valores*, de Machado; *Educação: do senso comum a consciência filosófica*, de Saviani; *Dialética do Esclarecimento* de Adorno e Horkheimer; *Educação e emancipação*, de Adorno; o texto *Crise na educação* de Hannah Arendt; a obra *Leituras 1: Em torno ao político*, de Ricoeur; Conferências proferidas por Cassirer e reunidas em *Symbol, Myth and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935 - 1945*.

Nas considerações finais, busca-se retomar e articular alguns dos principais

problemas analisados. Fazer um cotejamento entre as principais teses dos pensadores abordados e apresentar algumas propostas suscitadas pela pesquisa.

1. O PROBLEMA EPISTEMOLÓGICO NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE CASSIRER

1.1. A inversão copernicana de Kant

Para se compreender o ponto de partida dos problemas discutidos na Filosofia das Formas simbólicas de Cassirer se faz necessário iniciar pela chamada “inversão copernicana” realizada por Immanuel Kant. Por “inversão copernicana” deve-se entender a transformação realizada por Kant na epistemologia, semelhante à transformação realizada por Nicolau Copérnico na concepção do universo. A concepção de universo aceita até Copérnico era a geocêntrica. Essa concepção defendia a tese de que a Terra encontrava-se no centro do universo e que o Sol, a Lua e os demais planetas giravam ao seu redor. A teoria proposta por Copérnico no século XVI provoca uma verdadeira revolução no modelo tradicional geocêntrico aceito até então. Na teoria heliocêntrica de Copérnico, a Terra perde seu lugar privilegiado na hierarquia do sistema e o Sol passa a ocupar o seu lugar. Kant autodenominou que realizou uma espécie de “inversão copernicana” no campo epistemológico. O problema sobre a origem do conhecimento era respondido até o século XVIII por duas principais teorias: a do racionalismo e a do empirismo. Os racionalistas, de um modo geral, priorizam a razão no processo do conhecimento e aceitam a existência de idéias inatas, independentes da experiência. Já os empiristas, de um modo geral, enfatizam o papel da experiência sensível para aquisição do conhecimento. O conhecimento depende e resulta da soma e associação das sensações exteriores na percepção, ou seja, o sujeito na aquisição do conhecimento tem uma relação passiva com o mundo. Porém, segundo Kant, as investigações sobre o conhecimento não devem partir dos objetos do conhecimento, mas sim da própria razão que produz o conhecimento. Assim como Copérnico colocou o Sol no centro do sistema, Kant coloca a razão no centro das investigações, para que primeiro fosse examinado como se processa e se fundamenta o conhecimento e o que é possível conhecer. Segundo expõe Kant, no prefácio da segunda edição da sua *Crítica da Razão Pura*,

Até hoje se admitia que o nosso conhecimento se devia regular pelos objetos; porém, todas as tentativas para descobrir *a priori*, mediante conceitos, algo que ampliasse o nosso conhecimento, malogravam-se com este pressuposto. Tentemos, pois, uma vez, experimentar se não se resolverão melhor as tarefas da metafísica, admitindo que os objectos se deveriam regular pelo nosso conhecimento, o que assim já concorda melhor com o que desejamos, a saber, a possibilidade de um conhecimento *a priori* desses objectos; que estabeleça algo sobre eles antes de nos

serem dados. Trata-se aqui de uma semelhança com a primeira idéia de Copérnico; não podendo prosseguir na explicação dos movimentos celestes enquanto admitia-se que toda a multidão de estrelas se movia em torno do espectador, tentou se não daria melhor resultado fazer antes girar o espectador e deixar os astros imóveis.[...] Se a intuição tivesse de se guiar pela natureza dos objetos, não vejo como deles se poderia conhecer algo a priori; se, pelo contrário, o objeto (enquanto objecto dos sentidos) se guiar pela natureza da nossa faculdade de intuição, posso perfeitamente representar essa possibilidade. (1994, p.20)

Kant irá concluir nos seus estudos que não são os sujeitos que se conformam aos objetos, mas sim, que são os objetos que se conformam às faculdades do sujeito. Para ele, a razão é uma estrutura *a priori*, isto é, anterior à experiência e independente dela. Já os seus conteúdos são empíricos, isto é, dependem da experiência. Sendo que experiência para Kant deve ser entendida como percepções sensíveis ordenadas pelo intelecto de forma universal e necessária. Dessa forma, é possível justificar o conhecimento a priori, já que o sujeito não é meramente passivo no processo de conhecimento, ele também participa da constituição do objeto. Nas palavras de González Porta

O princípio básico que rege a explicação da possibilidade do conhecimento *a priori* é que o sujeito só pode conhecer *a priori* aquilo que ele ‘produz’ e que, em consequência, depende dele de algum modo [...]. A realidade, tal como ela é em si, me é incognoscível; o que posso conhecer dela é o modo como me aparece. O modo do seu aparecimento, porém, dependerá não só dela mas também “de mim”. Justamente por tal razão, eu posso saber algo *a priori* dela. (2002, p.125)

Diante disso, como fica a questão da objetividade do conhecimento? Para Kant, conhecimento objetivo é conhecimento intersubjetivo, ou seja, a possibilidade da pluralidade dos sujeitos, assegurada pelo princípio causal, vincularem suas representações da mesma forma. O princípio causal, que significa que tudo o que acontece tem uma causa, garante uma ordem de representações idênticas em diferentes indivíduos. Um dos objetivos de Kant, na sua *Crítica da Razão Pura*, é assegurar a validade do princípio causal frente aos ataques de David Hume. Conforme a declaração do próprio Kant no *Prolegómenos a toda a metafísica futura*: “[...] foi a advertência de David Hume que [...] interrompeu meu sono dogmático e deu às minhas investigações no campo da filosofia especulativa uma orientação inteiramente diversa” (1988, p.17). Já as críticas de Hume ao princípio causal se dão em dois planos: o lógico e o psicológico. No plano lógico, Hume critica o princípio de causalidade, alegando que este não é analítico, nem logicamente necessário, pois a sua negação não produz uma

contradição. Negando-se que "tudo o que acontece tem uma causa", ou seja, "tudo o que acontece não tem uma causa", não implica isso numa contradição. O princípio causal não é logicamente necessário, mas o princípio causal é sintético. Já no plano psicológico, Hume declara que as pessoas estão habituadas ao princípio causal e é daí que retiram suas inferências, isto é, que a determinadas causas necessariamente se seguirão determinados acontecimentos. Conforme expõe na sua obra *Investigação sobre o entendimento humano*, publicada em 1748:

Dissemos que todos os argumentos relativos à existência baseiam-se na relação de causa e efeito; que o nosso conhecimento dessa relação deriva inteiramente da experiência; e que todas as nossas conclusões experimentais partem da suposição de que o futuro será conforme ao passado. Por conseguinte, tentar provar esta última suposição por meio de argumentos prováveis, ou seja, argumentos relativos à existência, é evidentemente girar num círculo vicioso e tomar como assente o próprio ponto que esta em debate. (1984, p.146)

Dessa forma para Hume não é possível, nas "questões de fato", através do exame de uma parte tirar uma conclusão para o todo. Assim como, não é possível afirmar que o curso da natureza permanecerá sempre o mesmo. Enfim, a aplicação do princípio de indução não é satisfatório. Para ele, existe uma crença fundamentada na força do hábito que leva as pessoas e a própria ciência a formar suas conclusões e leis sobre os eventos da natureza. Apesar dessas críticas de Hume ao método indutivo da ciência, ele não é contra a tese da aquisição do conhecimento pela experiência, pelo contrário, por ser o conhecimento adquirido desse modo e que não se pode afirmar, nem comprovar o caráter universal e necessário dessas experiências. Ou seja, não se pode afirmar que esse conhecimento seja válido para todos os tempos e lugares e que seja necessário, que sempre se repetirá da mesma forma. O fato de o sol ter nascido milhões de vezes ou de a água ter fervido sempre a cem graus não garante – diria Hume – sua continuidade idêntica.

Kant irá assegurar na sua *Crítica da Razão Pura* a validade do princípio causal, pois este é condição para a objetividade da ciência físico-matemática, é o que garante uma ordem de representações idêntica nos sujeitos. Nossa percepção do mundo ocorre no espaço tempo, e estas são categorias a priori. Essas duas formas existem em nossa consciência antes de qualquer experiência. O mundo é percebido segundo as características da razão humana. Por isso sabemos como o mundo se “mostra para nós” (fenômenos), mas não somos capazes de conhecer a “coisa em si” (noumeno). Portanto, conhecimento para Kant é o conhecimento dos

fenômenos. Com base no que foi exposto é possível agora compreender por que na física Kant defende que é possível conhecimento a priori, mas não na metafísica. É justamente porque enquanto a física tem como objeto os fenômenos, a metafísica busca o conhecimento do noumeno, ou seja da coisa em si.

Ao se afirmar que é possível conhecimento a priori do fenômeno está se dizendo que é possível conhecimento universal e necessário do fenômeno, já que necessidade e universalidade são características do conhecimento a priori. Segundo os princípios kantianos, os sujeitos possuem um conjunto de representações dadas numa relação espaço-temporal. Essas representações têm um caráter subjetivo, se referem a um determinado momento privado da existência do indivíduo, e, por outro lado, têm um caráter objetivo, quando todos os sujeitos vinculam suas representações da mesma forma. “Assegurar a objetividade é assegurar a possibilidade de uma idêntica ordem de representações em diferentes pessoas, ou seja: objetividade não significa outra coisa que intersubjetividade” (GONZÁLEZ PORTA, 1996, p.5).

Assim, não se pode comparar as representações desses sujeitos com os objetos exteriores correspondentes a elas; só se pode assegurar que exista uma ordem na vinculação das representações, portanto, que exista uma ordem intersubjetiva e dessa forma, a possibilidade de conhecimento objetivo.

1.2. Cassirer: a “ampliação” da inversão copernicana de Kant

No segundo volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer afirma ter realizado em sua filosofia uma ampliação da inversão kantiana. “A ‘filosofia das formas simbólicas’ adota esta idéia crítica fundamental, este princípio em que se apóia a ‘inversão copernicana’ de Kant, a fim de ampliá-lo” (1998a, p.51). Cassirer concorda com a “revolução copernicana” de Kant, mas vê nela um limite: restringir a esfera do conhecimento ao físico-matemático. Na verdade, o que a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer realiza não é propriamente uma ampliação de Kant, mas sim ambos estão diante de problemas diferentes colocados pela ciência e suas respostas também apontam soluções distintas (Cf. GONZÁLEZ PORTA, 2002). No primeiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer faz uma crítica a limitação imposta por Kant ao conhecimento. Afirma que “O ser científico natural-matemático, em sua concepção e interpretação idealista, não esgota toda a realidade, já que está longe de conter toda a atividade e espontaneidade do espírito” (1998a, p.19).

Se para Kant a ciência era concebida como um conhecimento universal e necessário, a esfera da objetividade por excelência, em Cassirer a ciência passa a ser compreendida como um conhecimento simbólico, uma “construção” simbólica em meio a outras. Nessa perspectiva, perde seu caráter universal e necessário e se coloca no mesmo patamar de outros conhecimentos simbólicos, de outras formas simbólicas.

A epistemologia kantiana é diferente da cassireriana porque a situação da ciência também é diferente. Enquanto em Kant sua epistemologia tem sua reflexão orientada na mecânica newtoniana, considerada como modelo de ciência, em Cassirer sua epistemologia tem sua reflexão orientada na teoria do eletromagnetismo de Maxwell. Foi a impossibilidade de dar uma interpretação mecânica às teorias de Maxwell, na segunda metade do século XIX, que marca o fim da hegemonia da mecânica como teoria científica. Com a superação do mecanicismo supera-se a condição de intuitividade das teorias científicas, ou seja, as teorias científicas não têm mais uma correspondência imediata com a realidade sensível. Por exemplo, conceitos como átomo, massa, força etc., não existem de fato na realidade, mas são construções conceituais que visam interpretar o real. Para Cassirer, isso significa que objetividade não pode mais ser identificada com o conceito de substância, com um ser sensível existente, mas sim como uma forma de construir, de interpretar o mundo simbolicamente, ou seja, como uma função simbólica. Conforme expõe na sua *Filosofia das Formas Simbólicas I*,

Se a definição, a determinação do objeto do conhecimento, só pode realizar-se por meio de uma estrutura conceitual lógica peculiar, então não é possível rechaçar a consequência de que à diversidade de tais meios deve corresponder também uma diversa estrutura do objeto, um diverso sentido das conexões “objetivas”. (1998a, p.16)

Assim, se a ciência é uma construção simbólica, tal característica não é exclusiva da ciência, mas também de outras esferas da produção cultural. Dessa forma, enquanto que Kant só admite a ciência como forma de conhecimento objetivo, Cassirer “amplia” essa característica para outras formas. Considerando que a “realidade” é uma construção simbólica e que existem várias formas de construir simbolicamente a realidade, daí se segue que existem várias formas de objetividade. O giro copernicano de Kant não exige necessariamente o pluralismo que defende Cassirer, mas o faz certamente possível. Se em Kant o problema fundamental era garantir a validade universal, em Cassirer passa a ser garantir a autonomia universal (Cf. GONZÁLEZ PORTA, 2002). Assim, a tese geral de Cassirer é que: 1) existem

várias formas de objetivação da “realidade”, o que ele chama de “formas simbólicas” e 2) todas elas têm o mesmo grau de validade.¹

Dessa forma, diante de uma situação diferente da ciência contemporânea a Cassirer, este buscará também dar uma resposta diferente ao problema epistemológico. Cassirer irá conceber o conhecimento científico como conhecimento simbólico. Analisemos então quais são os pressupostos dessa concepção.

1.3. As formas simbólicas

Retomando o que foi afirmado, Cassirer defende a tese que não só o conhecimento científico é um conhecimento simbólico, mas todo conhecimento e toda relação do homem com o mundo se dá no âmbito das diversas “formas simbólicas”. E o que Cassirer entende como uma “forma simbólica”? Um dos problemas que surge ao estudá-lo é buscar uma definição precisa do que ele entende por forma simbólica e quais são estas. Em seu trabalho *Essência e efeito do conceito de símbolo*, resultado das conferências realizadas em 1921, encontra-se sua definição mais explícita:

[...] por "forma simbólica" há de entender-se aqui toda a energia do espírito em cuja virtude um conteúdo espiritual de significado é vinculado a um signo sensível concreto e lhe é atribuído interiormente. Neste sentido, a linguagem, o mundo mítico-religioso e a arte se nos apresentam como outras tantas formas simbólicas particulares. Porque se manifesta em todas elas o fenômeno fundamental de que nossa consciência não se contenta com receber a impressão do exterior, senão que enlaça e penetra toda impressão com uma atividade livre de expressão. Com efeito, enfrenta-se aquilo que chamamos a realidade objetiva das coisas, e se mantém contra ela em plena independência e com força original, um mundo de signos e imagens de criação própria. (1989, p.163)

Para Cassirer, *energia espiritual (Energie des Geistes)* deve ser compreendida como aquilo que o sujeito efetua espontaneamente, ou seja, o sujeito não recebe passivamente as sensações exteriores, mas sim as enlaça com signos sensíveis significativos. Daí que toda relação do homem com a “realidade” não é imediata, mas mediata através das várias construções simbólicas. A produção do simbólico, não somente a linguagem, é espontânea, todavia é também condição imprescindível para captação do sensível. Esses signos ou imagens não devem ser vistos como um obstáculo, mas sim como a condição que possibilita a

¹ A tese do pluralismo epistemológico será analisada no capítulo 2.

relação do homem com o mundo, do espiritual com o sensível. Através de signos e imagens pode-se “fixar” determinados pontos do fluxo temporal das experiências (Cf. 1989, p.164).

O ser humano não tem um papel passivo de apenas receber as impressões sensíveis se conformando a elas, mas antes são estas que são conformadas pelas faculdades humanas. Através da capacidade de produzir imagens e signos o homem consegue determinar e fixar o particular na sua consciência, em meio à sucessão de fenômenos que se seguem no tempo. Os conteúdos sensíveis não são apenas recebidos pela consciência, mas antes são engendrados e transformados em conteúdos simbólicos (Cf. CASSIRER, 1989, p.165).

Segundo Cassirer, o material sensível é o ponto de partida comum das distintas formas simbólicas a partir do qual vão transformar a mera expressão sensível num conteúdo significativo dotado de sentido simbólico. Cada forma simbólica configura os conteúdos sensíveis na sua forma particular e específica. Ao se designar um algo exterior por meio de um signo sonoro se diferencia e se fixa um sentido determinado a um objeto específico. O signo sonoro não é apenas uma expressão da diversidade do exterior, mas sim a própria condição de possibilidade da organização interna das representações.

Dessa forma, e ao longo dos escritos de Cassirer, é possível conceber três interpretações possíveis para as formas simbólicas, sendo cada uma delas individual e completa. Segundo González Porta (2002, p.147), pode-se entender as formas simbólicas como: 1) Modos de compreensão ou conhecimento do mundo; 2) sistemas de signos e 3) paradigmas de manifestações culturais. No primeiro caso, o enfoque é a tese da pluralidade de formas válidas de se conceber o mundo. No segundo caso, privilegia-se a tese da mediação simbólica do ser humano com o mundo. E já no terceiro caso, passa a primeiro plano a tese da diversidade das manifestações culturais. No decorrer deste trabalho foi privilegiada esta última interpretação, mas sem contudo, desconsiderar as anteriores. Ou seja, considerando a flexibilidade com que Cassirer utiliza o conceito de forma simbólica ao longo de sua obra, nesse trabalho esse conceito não foi utilizado também de forma unívoca, mas sim na forma plural e até mesmo imprecisa possibilitada pelo seu autor. Assim, por forma simbólica será entendido também: forma de atribuir sentido ao mundo, forma de conhecimento, forma cultural, forma de construção da “realidade”.

1.4. Signo e símbolo

De acordo com o que foi exposto, ficam estabelecidos os seguintes pontos: 1) não se tem acesso imediato à “realidade”; 2) a “realidade” é construída simbolicamente por diferentes perspectivas, diferentes formas simbólicas; 3) signos e símbolos são produzidos espontaneamente pelo sujeito na sua captação do sensível. E o que vem a ser um signo e um símbolo? Cassirer também pouco tematizou a esse respeito, mas pode se dizer que, embora os dois sejam produtos da atividade do sujeito, pertencem a esferas diferentes. Para Cassirer, um signo é uma entidade sensível dotada de significado e que permite um acesso intersubjetivo, como, por exemplo, as palavras. Entidade sensível, porque possui uma existência empírica, enquanto signo sonoro ou escrito. É dotada de significado pois representa algo e permite um acesso intersubjetivo, enquanto convenção comum daquilo que representa, como, por exemplo, a palavra livro. Já um símbolo consiste num dado sensível que possui significado, seja ele signo ou não. Segundo Cassirer, todo dado sensível é carregado de sentido pela percepção que é impregnada simbolicamente. Ou seja, toda percepção do mundo é simbólica, isto é, não existe um dado sensível puro ao qual seja atribuído sentido posterior, mas sim dados sensíveis já concebidos com sentido, como símbolos.²

Estabelecida a diferença entre signo e símbolo pode-se então compreender a linguagem como portadora de um duplo aspecto: como um sistema de signos e como uma forma simbólica. Enquanto forma simbólica é uma produção espontânea que agrega significado a signos sensíveis na sua interpretação do real, ou seja, é uma forma de interpretar a realidade. Já, enquanto sistema de signos, é um meio utilizado por outras formas simbólicas na intermediação com o mundo. Cada uma das formas simbólicas se utiliza da linguagem na sua perspectiva específica de construção da realidade (CASSIRER, 1925, p.42). Assim, a tese principal de Cassirer é que toda relação do homem com o mundo é mediada por um sistema de signos. Esses sistemas de signos não são necessariamente lingüísticos, podem ser artísticos, matemáticos etc. Mas a linguagem, enquanto sistema de signos, participa também de várias formas simbólicas, como mito, religião, ciência. Dessa tese da mediação signica entre o sujeito e o objeto desprendem-se várias outras. Embora o sujeito produza o mundo através da sua espontaneidade, é necessário um sistema de signos para fixar os significados. O idealismo de Cassirer funda a espontaneidade na dependência do signo. O signo é quem possibilita a intuitividade, que permite fixar os significados em meio ao fluxo temporal dos eventos.

² Essa tese será analisada no item 1.5. deste capítulo.

Assim, o sujeito depende dos signos para significar, para objetivar o mundo. Ordenar o mundo significa atribuir-lhe sentido através dos signos. Daí que para pensar o mundo é necessário um sistema de signos, como, por exemplo, os da linguagem. O pensamento então depende da linguagem e, logo, segundo Cassirer, para diferentes estruturas de linguagem correspondem diferentes estruturas de pensamento. Embora a linguagem e o pensamento não sejam a mesma coisa, eles caminham juntos. A linguagem estrutura o que percebemos e o que pensamos. A capacidade de ver coisas diferentes depende da capacidade de fazer distinções lingüísticas. Aquilo que não se pode nomear é como se não existisse. Por exemplo, os habitantes dos pólos distinguem muito mais gradações do branco do que os de outras regiões. Para Cassirer, o signo é a própria condição de possibilidade da organização interna das representações.

Cassirer explica, no seu *Essência e efeito do conceito de símbolo* (1989), que a relação entre o signo e o significado na linguagem não permanece na mesma forma, mas sim se divide numa tripla graduação de fases: mimética, analógica e simbólica. Segundo Cassirer, nessas três formas de expressões vai ocorrendo um distanciamento com o mundo sensível. Na primeira etapa, na expressão mímica, existe uma fusão do signo com o significado. O signo se confunde com o próprio significado, se confunde com a coisa e tem o mesmo valor da coisa. Na segunda etapa, na expressão analógica, já existe uma separação entre o signo e o significado. O signo está no lugar da coisa, serve para representá-la e não se confunde com ela. Já na terceira etapa, na expressão simbólica, existe uma verdadeira independência entre o signo e significado. O signo não está no lugar da coisa, pois a coisa não tem uma existência no mundo empírico. O signo se torna uma abstração com a finalidade de descrever relações.³

1.5. **Pregnância simbólica e simbólica natural**

Segundo Cassirer, o sujeito não tem acesso a um “dado sensível puro”, como propõe o sensualismo. O dado sensível sempre é carregado de sentido pela percepção que já é originariamente simbólica. No terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*,

³ Cassirer admite que sua própria concepção dos tipos de construção interna do simbólico tem influência da concepção estética de Goethe. “Goethe há distinguido três formas da concepção e da exploração [estética], as que designa como ‘simples imitação da natureza’, como ‘maneira’ e como ‘estilo’. [...] O trajeto da imitação ao puro símbolo há de percorrê-lo a arte como percorre a linguagem, e não é senão seguindo-o como se chega ao ‘estilo’, tanto daquele como deste. São umas leis análogas do processo, é um ritmo homogêneo da evolução face à espontaneidade da expressão do espírito o que tanto aqui como ali se revela como eficaz” (1989, p.170).

Cassirer critica as limitações do sensualismo e do positivismo.

Na medida em que o sensualismo e o positivismo se limitaram por princípio ao “dado” dos dados sensíveis, não só se fizeram “cegos” com respeito ao simbólico, senão também com respeito à percepção mesma, pois eliminaram justamente o momento e motivo característico que distingue a percepção da mera “sensação” e que permite ir mais além desta. (1998c, p.228)

Ou seja, a tese da pregnância simbólica de Cassirer nega a tese do sensualismo que afirma que o dado sensível é um dado fenomenológico puro. Na experiência sensível, por mais elementar que seja, nunca existe um mero dado sensível, mas toda experiência contém sempre um dado sensível com significado. Em outras palavras, tanto a percepção quanto o pensamento dependem de um sistema simbólico. Conforme Cassirer,

[...] nenhum conteúdo da consciência está em si meramente “presente” nem tão pouco é em si meramente “representativo”. Pelo contrário, toda vivência atual entranha ambos momentos em uma unidade indissolúvel. Todo o presente “funde” no sentido de re-presentação, assim como também toda re-presentação requer uma conexão com algo presente na consciência. (1998c, p.236)

Isto é, apresentação só é possível através da representação simbólica. A linguagem estabelece um sistema de signos convencionais que possibilita a representação da realidade. Para Cassirer, os sujeitos não recebem os puros dados sensíveis e os transformam, mas antes os mesmos já aparecem impregnados de sentido; ou seja, o dado sensível surge já fundido com o significado. Sua definição é que:

[...] por “pregnância simbólica” há de entender-se o modo como uma vivência perceptual, isto é, considerada como vivência “sensível” entranha ao mesmo tempo um determinado “significado” não intuitivo que é representado concreta e imediatamente por ela. (1998c, p.238)

A pregnância simbólica é a condição de possibilidade de toda forma simbólica, pois ela evidencia o caráter simbólico originário da nossa percepção. Isso remete a outra tese de Cassirer que é a simbólica natural, ou seja, que a capacidade da consciência representar simbolicamente é um fenômeno originário próprio da sua essência.

Cassirer expõe no terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas* os resultados de suas pesquisas empíricas, junto ao Instituto Neurológico de Frankfurt, sobre as

patologias na consciência simbólica. Segundo Cassirer, a afasia é a prova negativa da importância da linguagem no mundo do indivíduo são. Quando o afásico perde a capacidade de ordenar a linguagem, perde simultaneamente a capacidade para ordenar o mundo. Sem a linguagem o mundo se torna pura fluência, um mundo de imagens tipo *flash* sem organização. Daí que uma simbólica “artificial” só é produzida porque existe uma simbólica “natural”, ou seja, um sistema simbólico artificial é manifestação da nossa capacidade de representação; ele não cria essa capacidade, mas, pelo contrário, só é criada porque é pressuposta a existência dessa capacidade de representar. Os signos arbitrários produzidos para dar sentido às coisas pressupõem a existência de uma função básica do significar, que está presente no homem antes da produção do primeiro signo. Conforme expõe Cassirer na sua *Filosofia das Formas Simbólicas I*,

O fato de que algo individual sensível como, por exemplo, um fonema físico, possa fazer-se o portador de uma significação puramente espiritual, só pode compreender-se em última instância porque a função fundamental do significar mesmo está presente e opera já desde antes do estabelecimento do signo individual, de tal modo que ao estabelecer-se não resulta apenas criada, senão só é fixada e aplicada a um caso individual. (1998a, p.51)

Assim, tem-se que: 1) A capacidade de representar é originária no ser humano; representação simbólica só existe porque existe a capacidade inata de representar, ou seja, a simbólica natural. 2) Desse modo, toda simbólica artificial pressupõe a simbólica natural, pois esta é sua “condição de possibilidade”. 3) Toda percepção já é constituída simbolicamente, isto é, através de símbolos, pela pregnância simbólica. 4) Quando se perde a capacidade de representar o mundo simbolicamente se perde também a capacidade de ordená-lo.

Dessa forma, Cassirer fundamenta sua tese e sua crítica ao sensualismo. A percepção não recebe o dado sensível puro, antes o constrói simbolicamente e significativamente. Assim, um mesmo dado sensível pode ser “visto” por perspectivas diferentes. Cassirer, no seu trabalho *Essência e efeito do conceito de símbolo*, dá como exemplo um traçado de linhas que formam um desenho. Este pode ser concebido como uma obra de arte para o pensamento estético, como uma figura mágica para o pensamento mítico, como uma função lógica para a matemática.

O que chamamos a “matéria” da percepção não é, pois, para nós uma determinada “soma de impressões”, um substrato concreto, que se encontre na base da intuição artística, ou mítica, ou teórica. Antes bem, não é em certo modo mais que uma

linha em a que se cortam as diversas modalidades da conformação. Um algo visto, como o traço de linhas, se nos apresenta, em quanto “esta” figura, em uma determinada concreção e individualização; mas, ao próprio tempo, este algo individual faz-se visível para nós, e em certo modo transparente, uma conexão geral de sentido: um cosmos estético, religioso ou teórico. [...] Insisto de maneira mais categórica em que a “mera” percepção, ou seja a percepção em certo modo nua, que estaria livre de toda função de signo, não é um fenômeno que nos está dado diretamente em nossa “atitude natural”. O que experimentamos e percebemos, isto não é de modo algum uma matéria-prima de “qualidades” simples, senão que está já sempre penetrado de atos da significação e em certo modo animado por eles. (1989, p.199)

Ou seja, o dado sensível não é percebido em sua forma pura, mas já é constituído simbolicamente em sentido próprio. Isso explica porque um mesmo dado sensível, como por exemplo um desenho, tem significados distintos para o pensamento mítico, artístico e matemático. A percepção já contém um sentido determinado que se expressa na estruturação simbólica. Conforme expõe no terceiro volume de sua *Filosofia das Formas Simbólicas*,

Não existe percepção consciente que seja mero “dado”, algo dado que só se requer refletir. Pelo contrário, toda percepção entranha um certo “caráter direcional” em virtude do qual assinala mais além de seu aqui e agora. (1998c, p.240)

Assim, toda percepção se constitui através e pelo simbólico. Construções simbólicas diferentes levarão a percepções diferentes. Conforme foi exposto, cada forma simbólica tem como elemento comum a produção espontânea do simbólico e como elemento diferente a perspectiva diferente de cada construção simbólica. Ou seja, cada forma simbólica constrói e percebe o mundo de uma forma diferente e específica. Se todas são construções espontâneas, não se pode dizer que uma seja mais verdadeira que outra, já que cada uma delas é quem constrói sua própria realidade.

1.6. Classificação das formas simbólicas

Conforme foi assinalado, Cassirer não faz distinções de valor entre as formas simbólicas, mas defende que todas são formas, perspectivas diferentes de se construir o “real”; contudo, tal qual estabelece em relação à linguagem uma tripla graduação – mimético, analógico e simbólico –, estabelece uma graduação semelhante em relação às formas simbólicas. Para Cassirer, em toda forma simbólica há uma relação entre o signo e o

significado, mas essa relação não se dá da mesma maneira entre as formas simbólicas, mas sim numa tripla graduação: expressividade, representação e significado. Cada uma delas será examinada a seguir: Na primeira, a relação de expressividade é típica do mito. Nessa relação, há uma identidade entre o signo e o significado. O signo se confunde com o significado, ambos estão fundidos. Os símbolos não representam a coisa, mas se confundem com ela; o nome, a imagem, tomam o lugar e os atributos da própria coisa que designa. Esse fato está na base da experiência mágica com o mundo. Na segunda, a relação de representação é característica da linguagem. Há uma separação entre o signo e o significado. O nome está no lugar da coisa de forma convencional e serve para representá-la. Na terceira, a relação de significado é característica da ciência. Há uma independência entre o signo e o significado. Embora na relação de significado se utilize signos, estes não permitem uma retradução em termos de elementos sensíveis. Existe uma autonomia do signo em relação ao mundo sensível; os signos se tornam uma espécie de “ficções”.

Os três tipos básicos de relação entre o signo e o significado estabelecidos por Cassirer resolvem o problema de se classificar três formas simbólicas que ele aborda explicitamente. A relação de expressividade é típica do mito, a de representação é típica da linguagem e a de significado, da ciência. Já com respeito à religião e à arte, com base nas afirmações de Cassirer, pode-se tentar posicioná-las nessa relação. A religião aproxima-se mais da relação de representação, já que um dos aspectos que a diferencia do mito é justamente não tomar os signos e imagens como dotados de poderes da própria coisa, mas sim como formas convencionais de representação. Conforme expõe em *Essência e efeito do conceito de símbolo*,

A proibição da idolatria forma a fronteira divisória entre a consciência mítica e a profética. O que distingue a consciência monoteísta é que para ela a força animadora, a força espiritual da imagem está como que apagada; que todo significado e significação se retira dela à outra esfera puramente espiritual, de modo que do ser da imagem só deixa atrás o substrato material vazio. (1989, p.175)

Quanto à arte, levando-se em conta a influência da teoria estética de Goethe na teoria de Cassirer,⁴ dependendo do tipo de relação que estabelece com seu objeto, irá corresponder a uma das três etapas assinaladas. Com relação às outras formas simbólicas, as quais Cassirer não afirma explicitamente como tais, caberia como possível solução tomar como parâmetro as

⁴ Vide nota 3.

três etapas estabelecidas e a partir daí verificar, de acordo com o caráter mais preponderante em cada uma delas, qual posição é mais próxima de cada forma simbólica (Cf. GONZÁLEZ PORTA, 2002).

1.7. Características da produção simbólica

Em sua *Filosofia das formas simbólicas*, as formas simbólicas que Cassirer dedica-se a abordar de forma mais explícita e longamente são: o mito, a linguagem e a ciência. Além dessas, ao longo de sua produção teórica, considera também a arte, a religião, a técnica e a ética. O problema de incluir outras formas simbólicas a essa lista demandaria uma longa abordagem que não é o objetivo central desta tese. Assim, um primeiro problema estaria parcialmente resolvido, ou seja, quais são as formas simbólicas, segundo a produção teórica de Cassirer. Daí se pode questionar quais são os elementos que identificam e diferenciam uma forma simbólica de outra. Como podem ser classificadas as diferentes formas simbólicas? O autor, no primeiro volume do livro em tela, aborda esse problema afirmando que uma filosofia das formas simbólicas deve buscar o elemento que seja ao mesmo tempo comum a cada forma simbólica individual, sem contudo ser idêntico. O elemento comum e constante em cada forma é a relação simbólica, isto é, a produção espontânea de signos ou símbolos na interpretação do real. O elemento que diferencia é a perspectiva distinta de cada forma simbólica individual na sua interpretação do real. Ou seja, toda relação do sujeito com o mundo sensível se dá através do simbólico. O simbólico não representa um obstáculo entre o sujeito e o mundo, mas sim é a própria condição de possibilidade sem a qual não seria possível a apreensão do mesmo. As imagens e os signos pressupõem *energia espiritual*, isto é, espontaneidade do sujeito na produção das configurações simbólicas. A diversidade de ditas configurações resulta em diferentes formas simbólicas de concepção de mundo, diferentes modos de conhecimento.

Segundo Cassirer, sua “Filosofia das Formas Simbólicas” se propõe a ser uma “fenomenologia do conhecimento”. E Cassirer entende por conhecimento,

[...] não só o ato da compreensão científica e da explicação teórica, senão toda atividade espiritual pela qual nós criamos um “mundo” em sua configuração característica, em sua ordem e em seu “ser tal”. (1989, p.194)

De acordo com sua afirmação, existem várias formas de conhecimento, ou seja,

sempre que uma energia espiritual cria um “mundo”, cria uma totalidade ordenadora. Assim, cada forma simbólica, mito, religião, ciência etc., pressupõe energia espiritual e por sua vez é criadora de um “mundo”, ou seja, de uma totalidade ordenada. Dessa maneira, cada forma simbólica é também uma forma de conhecimento. Em relação a ética, como forma simbólica, fica problemático pensar que ela produz uma única totalidade ordenada. O próprio Cassirer não aprofundou suficientemente essa questão. Na verdade, a ética em vez de ser concebida como forma simbólica distinta acaba participando de forma transversal na teoria das formas simbólicas, conforme será abordado no terceiro capítulo.

Para Cassirer, existem múltiplas formas dos sujeitos se relacionarem e entenderem os fenômenos.

Conforme a dita diversidade, também a relação entre eu e o mundo é susceptível de uma concepção e uma configuração múltipla. [...] E assim como os meios empregados neste processo são distintos, assim é também o objetivo que com eles se alcança. Todas as formas de compreender e de entender o mundo apontam a intuição objetiva; sem embargo, com a maneira e a direção da objetivação cambia também o objeto intuído mesmo. (1989, p.194)

Retomando, em linhas gerais, o percurso desenvolvido até então, Cassirer parte da “revolução copernicana” de Kant, ou seja, da tese epistemológica que afirma que não são os sujeitos que se conformam aos objetos, mas que são estes que se conformam às faculdades do sujeito. Porém, Cassirer não aceita a limitação da objetividade à esfera da ciência. Argumenta ele que a ciência, enquanto uma produção espontânea do sujeito, é apenas uma forma de objetivação em meio a outras. Assim, para Cassirer, a ciência não é concebida como uma forma de conhecimento privilegiada, que estaria acima de outras, mas sim no mesmo patamar de outras formas de objetivação produzidas pelos sujeitos. A ciência, juntamente com essas outras formas de objetivação, Cassirer denomina como formas simbólicas.

2. PLURALISMO EPISTEMOLÓGICO E AS ANTINOMIAS DA CULTURA

2.1. Ser humano: *animal symbolicum*

Antes de abordar sobre o pluralismo epistemológico de Cassirer se faz pertinente colocar, em primeiro lugar, algumas interrogações antropológicas mais básicas: O que é o ser humano na visão de Cassirer? Existe uma natureza humana universal na sua perspectiva? Afinal qual a melhor forma de definirmos o ser humano e ao mesmo tempo o diferenciarmos dos outros seres vivos? A necessidade de responder essas questões deve-se ao fato de as repostas servirem como pressupostos aos quais servirão de embasamento a análises posteriores.

Há muito tempo que o ser humano se depara com esses problemas e as respostas, embora não divergentes, tem apontado enfoques diferentes. Platão buscou responder com base na relação entre o gênero próximo ao ser humano – bípede – e sua diferença específica – sem penas – dessa forma chegou a definição do ser humano com um *bípede implume*. Com base na mesma analogia, mais conhecida e utilizada se tornou à definição de Aristóteles, ao conceber que o homem é um *animal racional*, ou ainda que o homem é um *animal político*, ênfase dada nos seus escritos sobre política. Marx e Engels em *Ideologia Alemã*, caracterizam o homem como um *homo faber*, homem fabricante, homem construtor de coisas. Há o *homo ludens*, de Johan Huizinga, que ao explorar o caráter primário e fundamental do jogo, chama a atenção para a importância do lúdico no desenvolvimento humano. Cassirer no seu *Ensaio sobre o homem* defende a tese que é mais adequado definir o homem como um *animal symbolicum*. Vejamos então quais são os argumentos de Cassirer para sustentar sua tese.

Segundo Cassirer, em *Ensaio sobre o homem*, quando se compara o ser humano com outros seres vivos é possível encontrar uma característica que o diferencia de todos os demais: trata-se do *sistema simbólico*.

Esse sistema simbólico é um meio artificial, construído pelo próprio homem, que se interpõe entre ele e as coisas. Mesmo na sua atividade prática os fatos não se apresentam “nus e crus”, mas são carregados por desejos, temores, esperanças, sonhos etc., como diria Epíteto, não são as coisas em si que assustam e perturbam o ser humano, mas sim suas concepções sobre as mesmas (Cf. CASSIRER, 1994, p.49).

Com base nas considerações acima, Cassirer se propõe a ampliar a definição clássica do ser humano como *animal rationale*. Para ele, essa definição revela de fato uma

característica importante de todas as atividades humanas. Inclusive o mito não é, como muitos pensam, um conjunto caótico de superstições,⁵ mas apesar de possuir aspectos racionais, não pode ser concebido como estruturalmente racional. Mesmo a linguagem, muitas vezes foi identificada com a razão ou com sua origem. Para Cassirer, trata-se de um argumento que não satisfaz, pois oferece uma *pars pro toto*, uma parte pelo todo, já que não abrange toda a atividade racional. A linguagem é primariamente afetiva e mesmo quando é elaborada uma linguagem conceitual ou científica esta não deixa de conviver com uma linguagem emocional ou poética (Cf. 1994, p.49).

Dessa forma, Cassirer conclui que a razão não é a melhor forma de definir o ser humano em toda sua riqueza e variedade de vida cultural, daí sua proposta de definir o ser humano como um *animal symbolicum*.

Logo, em vez de definir o homem como animal rationale, deveríamos defini-lo como *animal symbolicum*. Ao fazê-lo, podemos designar sua diferença específica, e entender o novo caminho aberto para o homem – o caminho da civilização. (1994, p.50)

Mas qual a especificidade dessa atitude simbólica humana e no que ela difere de outros comportamentos simbólicos identificados entre os seres vivos? Cassirer busca dar maior precisão a sua definição e fundamentá-la melhor. Julga importante ter um elemento lógico e correto como ponto de partida para poder analisar se há elementos simbólicos em alguns animais. Elege como ponto de partida a fala, e entende que esta não é algo que surge de forma simples e uniforme, mas sim que compreende vários elementos de ordem biológica e sistemática. Para ele, a camada mais primitiva da fala encontra-se na linguagem das emoções, a qual a expressão humana ainda se utiliza: tratam-se de interjeições, expressões de sentimentos etc. Mas há um outro tipo de fala, posterior a esta, que utiliza uma estrutura sintática e lógica: refere-se a linguagem proposicional.

Nas experiências feitas com chimpanzés por Wolfgang Koehler, descobriu-se que eles conseguem expressar, através da gesticulação, diferentes emoções, como medo, súplica, desejo, prazer etc., mas ainda não se chegou a nenhuma descrição objetiva, como por exemplo de objetos, mas apenas “subjetivas”, de expressar emoções.

⁵ Trata-se da primeira forma que o ser humano se utilizou para entender a realidade. Será analisado no capítulo 2, item 2.2.

Chegamos aqui ao ponto crucial de todo o nosso problema. A diferença entre linguagem proposicional e linguagem emocional é a verdadeira fronteira entre o mundo humano e o mundo animal. Todas as teorias e observações relativas à linguagem animal estarão bem longe do alvo se deixarem de reconhecer essa diferença fundamental. Em toda a literatura sobre o tema parece não haver uma única prova conclusiva de que algum animal jamais deu o passo decisivo que leva da linguagem subjetiva à objetiva, da afetiva à proposicional. Koehler enfatiza que a fala está decididamente fora do alcance dos macacos antropóides. (1994, p.56)

Cassirer coloca que é fundamental fazer uma distinção entre *sinais* e *símbolos* para se ter uma melhor clareza do problema. Expõe que os animais são suscetíveis a identificarem sinais, como tom de voz, expressões do rosto humano, gestos etc. e, que também, podem ser condicionados a vários tipos de sinais, como mostrou Pavlov em suas várias experiências. Conforme Cassirer, todas essas atividades denominadas de reflexo condicionado estão não só distantes, como até mesmo do lado oposto ao caráter fundamental do simbolismo humano.

Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado. Os sinais são “operadores” e os símbolos são “designadores”. (1994, p.58)

As várias experiências feitas com animais superiores provaram que algumas reações não são meros acasos, mas que envolvem um tipo de compreensão e solução criativa. Mesmo nesses casos, a inteligência animal ainda se distancia muito da inteligência propriamente humana, já que ela fica limitada à experiência momentânea, não ocorrendo um progressivo desenvolvimento. Cassirer, busca fundamentar sua tese do homem como *animal symbolicum*, argumentando que é só o ser humano que atinge o estágio de uma *linguagem proposicional*, enquanto mesmo os animais mais evoluídos atingem apenas uma *linguagem emocional* e uma *inteligência prática*, susceptíveis de aprender a identificar sinais por reflexos condicionados, o que os coloca muito distante de uma linguagem simbólica.⁶ “Em resumo, podemos dizer que o animal possui uma imaginação e uma inteligência práticas, enquanto apenas o homem desenvolveu uma nova forma: uma *imaginação e uma inteligência simbólicas*” (1994, p.60).

No ser humano, a transição de uma forma para outra fica evidente no seu desenvolvimento, mas nos animais tal processo não ocorre. Cassirer cita o caso especial de Helen Keller, que mesmo tendo nascida cega, surda e muda, conseguiu, através dos esforços

⁶ Como por exemplo nas experiências de Pavlov (Cf. CASSIRER, 1994, p.60).

da sua professora Mrs Sullivan, compreender o sentido simbólico da linguagem e adentrar no mundo humano do significado. Para Cassirer, entender a função simbólica da linguagem é o verdadeiro “abre-te sésamo” que permite a entrada no mundo da cultura humana e seu desenvolvimento. E mesmo no caso de Helen Keller, o fato de usar sinais tácteis no lugar dos vocais não prejudica a continuidade de desenvolvimento do seu pensamento simbólico (Cf. 1994, p.63).

Para Cassirer, só o homem desenvolve por si mesmo uma linguagem e uma inteligência simbólica, sem o simbolismo ficaríamos presos às necessidades biológicas e situações concretas. Dessa forma, a questão sobre o que é o homem e qual sua diferença mais primária e específica em relação aos outros seres ganha novo enfoque. Daí que, para Cassirer, é mais adequado definir o ser humano como um animal *symbolicum*, ao invés de animal racional ou mesmo animal *político* ou *construtor*. Na verdade, essas definições não são excludentes ou contraditórias, mas a definição de Cassirer enfoca uma característica mais primária no ser humano: criar símbolos. E esse fato que está na base é a condição de possibilidade para o desenvolvimento de outras capacidades humanas. O que possibilita que o homem seja um ser racional, um ser político, um ser construtor de coisas é sua capacidade primária de criar símbolos. O ser humano enquanto animal simbólico constrói a realidade em diferentes perspectivas. O sistema simbólico é a condição para ordenação do pensamento e da ação, sem ele não sairíamos da caverna de Platão nem adentraríamos no mundo plenamente humano.

Cassirer cita que Platão teve uma contribuição importante no estudo do problema da natureza humana. O “conhece-te a ti mesmo” do oráculo de Delfos, que Sócrates toma como lema, recebe uma outra abordagem em Platão. Para ele a experiência individual é muito variada e complexa para se obter o conhecimento do homem. Daí que ele propôs estudar aquilo que está escrito em letras minúsculas no homem, nas letras maiúsculas que estão escritas na organização social do Estado. Dessa forma, o que estava oculto nos indivíduos, torna-se explícito e legível.

Cassirer enfatiza que o Estado e a vida política não são as únicas formas de organização social e que a forma política moderna é uma produção tardia no desenvolvimento da civilização. Daí que muito antes dessas organizações havia outras formas de ordenar a vida.

Tais organizações e sistematizações estão contidas na linguagem, no mito, na

religião, e na arte. Deveremos aceitar essa base mais ampla se quisermos desenvolver uma teoria do homem. (1994, p.108)

E essa teoria do homem, segundo Cassirer, não deve ser buscada pressupondo uma natureza física ou metafísica para o homem, mas sim analisando o conjunto de suas atividades.

A característica destacada do homem, sua marca distintiva, não é sua natureza metafísica ou física, mas o seu trabalho. É este trabalho, o sistema das atividades humanas, que define e determina o círculo da “humanidade”. Linguagem, mito, religião, arte, ciência e história são os constituintes, os vários setores desse círculo. Uma “filosofia do homem” seria portanto uma filosofia que nos proporcionasse uma compreensão da estrutura fundamental de cada uma dessas atividades humanas, e que ao mesmo tempo nos permitisse entendê-las como um todo orgânico. A linguagem, o mito e a religião não são criações isoladas, aleatórias. Estão unidas por um vínculo comum. Mas esse vínculo não é um *vinculum substantiale*, como foi imaginado e descrito pelo pensamento escolástico; é antes um *vinculum functionale*. É a função básica da fala, do mito, da arte e da religião que devemos buscar por trás de suas inumeráveis formas e expressões, e para a qual em última instância devemos tentar encontrar uma origem comum. (1994, p.115)

Essa origem comum encontra-se na espontaneidade humana que constrói diferentes interpretações para a realidade. E essa a função básica da fala, do mito, da religião etc., a objetivação da realidade.

Segundo Cassirer, a filosofia não deve se limitar a analisar as diferentes formas particulares da cultura humana, mas sim procurar uma visão de conjunto que possa abarcar todas essas formas.

A cultura humana está sem dúvida dividida em várias atividades que procedem segundo linhas diferentes e perseguem fins diferentes. Se nos contentamos em contemplar os resultados dessas atividades – as criações do mito, os ritos ou credos religiosos, obras de arte, teorias científicas – parece impossível reduzi-los a um denominador comum. Uma síntese filosófica, porém, significa algo diferente. O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo*. Se o termo “humanidade” quer dizer alguma coisa, quer dizer que, a despeito de todas as diferenças e oposições que existem entre suas várias formas, todas elas estão, mesmo assim, trabalhando para um fim comum. (1994, p.119)

Esse fim comum é a construção de sentido para o existente, sendo que a diversidade da produção simbólica atesta a capacidade comum do ato de produzir. Daí que o sentido de natureza humana para Cassirer vincula-se a essa característica fundamental que é a produção simbólica. Dessa forma, pode-se afirmar que há uma concepção de natureza humana universal em Cassirer, mas que ela não fundamenta nos produtos da cultura e sim no próprio ato de produzir. É essa a concepção de natureza humana universal em Cassirer: a capacidade humana de criar, de produzir diferentes interpretações, diferentes significados para o existente.

2.2. Mito: primeira forma de atribuição de sentido ao mundo

Para Cassirer, o mito é a forma mais primitiva de conformação espiritual do mundo. “Muito antes que o mundo se dê a consciência como um conjunto de “coisas” empíricas e como um complexo de “propriedades” empíricas, se lhe dá como um conjunto de potências e influxos mitológicos” (1998b, p.17). Os mitos resultam das experiências coletivas dos homens, que não se reconhecem como produtores desses mitos, já que não têm consciência da projeção do seu eu subjetivo para os elementos do mundo. Para Cassirer, os “mitos” construídos por indivíduos, como por exemplo os “mitos platônicos” , não podem ser considerados mitos genuínos.⁷ Em Platão, os “mitos” foram elaborados de forma livre, com finalidades éticas e pedagógicas definidas. Platão não estava submetido ao seu poder. Já o mito verdadeiro não se reconhece a si mesmo como uma imagem ou metáfora; a sua imagem é a própria realidade. As emoções expressadas são transformadas em imagens e essas imagens são a interpretação do mundo exterior e interior. Ou seja, “[...] com o mito o homem começa a aprender uma nova e estranha arte: a arte de exprimir, e isso significa organizar, os seus instintos mais profundamente enraizados, as suas esperanças e temores” (1976, p.64). Por isso, o pensamento mítico não deve ser compreendido como mera ilusão ou patologia, mas sim como uma forma de objetivação da realidade mais primária e de caráter específico.

Segundo Cassirer, em *O Mito do Estado*, embora exista uma diversidade de manifestações míticas entre os mais diferentes povos e culturas, devemos procurar pelo seu elemento comum, aquele que permite uma ‘unidade na diversidade’.

⁷ Por isso mesmo é mais correto designá-los como alegorias.

Os sujeitos do mito e os atos rituais são de uma infinita variedade; na verdade são incalculáveis e insondáveis. Mas os motivos do pensamento mítico e da imaginação mítica são, em certo sentido, sempre os mesmos. Em todas as atividades e em todas as formas de cultura humana encontramos uma “unidade na diversidade”.(1976, p.53)

Esse elemento comum, essa unidade em meio à diversidade que Cassirer aponta, no caso do pensamento mítico, é “uma unidade de sentimento”, que se fundamenta na “conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida” (1976, p.53). A essência do mito não é regida pelo pensamento racional, mas sim pelo sentimento. A mente primitiva vê o mundo de forma específica; não busca, como no pensamento científico, dividir e classificar as diversas formas de vida e os diversos elementos da natureza. A relação da mente primitiva para com a sua comunidade e para com a natureza é de profunda comunhão. O primitivo não se sente um ser separado do resto da natureza, mas se sentem todos unidos e participantes de um mesmo todo, como se fossem um único organismo, cuja expressão desse desejo se manifesta através dos ritos. Nas palavras de Cassirer, o que encontramos na crença primitiva é

[...] um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogêneo. (1976, p.54)

A relação dos membros da tribo entre si e entre a natureza é de ‘simpatia’ e não de ‘causalidade’. Isto é, suas relações não seguem princípios de causa e efeito, mas sim princípios emocionais. Cassirer cita como exemplo que quando os homens da tribo *Dayak* saem para caçar, os que ficaram na aldeia não podem molhar as mãos com água ou azeite, pois caso isso ocorra, aqueles que saíram também ficarão com as mãos e os dedos escorregadios e assim as caças escaparão. O homem primitivo se sente membro de uma única sociedade, a “*sociedade da vida*”. Ele não se encontra num nível superior a esse plano, não se encontra numa situação privilegiada. Nessa sociedade os homens e os elementos da natureza estão no mesmo plano, unidos por um sentimento profundo. Essa “*sociedade da vida*” que abrange todos os seres da natureza, tanto animados como inanimados, a qual pertence o homem primitivo não segue as leis da causalidade convencional, mas é um produto da emoção.

Para que essa sociedade se mantenha é necessário renová-la constantemente. Essa renovação se dá através dos ritos. Os ritos de iniciação, assim como os ritos de vegetação, presentes em quase todas as sociedades primitivas, guardam uma estreita semelhança entre si. Ambos pertencem a um mesmo processo de regeneração da vida, representam a continuidade de um ciclo, do que deve morrer para renascer. Através dos rituais específicos a criança deixa de ser criança e se torna adulta, assim também os ciclos das estações da natureza estão indissociáveis da vida humana. Para cada estação do ano há um ritual específico que garante a continuidade do ciclo.

O mesmo ciclo da vida que aparece na sociedade humana e que constitui a sua própria essência aparece também na natureza. O ciclo das estações não é devido às forças meramente físicas. Está indissolúvelmente ligado à vida do homem. A vida e morte da natureza é parte integrante do grande drama da morte e ressurreição do homem. (1976, p.57)

Através da linguagem o ser humano objetiva suas percepções sensíveis. Percepção esta já carregada de significado, pois o homem não tem acesso a uma realidade “pura”, em estado bruto, desprovida de sentido. O mito é também uma forma de objetivação, uma tentativa de explicação da realidade. Mas enquanto o “[...] simbolismo lingüístico conduz a uma objetivação das impressões sensoriais; o simbolismo mítico leva a uma objetivação de sentimentos” (1976, p.62). Pois, se nos ritos mágicos e nas cerimônias religiosas os homens agem de forma inconsciente, movidos por profundos sentimentos e fortes pressões sociais, no mito já temos um novo aspecto. “Mas se esses ritos se transformam em mitos aparece um novo elemento” (1976, p.62). Esse novo elemento é a busca de “significado” daquilo que o homem faz nos ritos. O homem busca saber os “porquês”, já não se satisfaz somente com o agir, quer uma resposta; mesmo que essa resposta possa nos parecer fantástica ou absurda, o mais importante não é o conteúdo da resposta, mas sim o próprio ato de perguntar. “Tão depressa o homem começa a refletir acerca dos seus atos, deu um passo decisivo; penetrou num caminho novo, que no fim o conduzirá longe de sua vida inconsciente e instintiva” (1976, p.62).

Assim, conforme foi exposto, a construção mítica não tem autoria, trata-se de um relato construído coletivamente e sem consciência dessa construção. No pensamento mítico a força da tradição e do coletivo é muito grande para que se desconfie de suas próprias concepções, apesar desse fato, não deixa de ser uma forma de atribuir sentido ao mundo, de ordenar o caos e orientar a ação. Contudo, no decorrer do processo dialético da história, vão

surgindo outras formas de atribuição de sentido ao existente, que almejam também validade universal e, com isso, produzem antinomias.

2.3. Antinomias da cultura

2.3.1. Conflitos entre as formas simbólicas

Conforme foi exposto, Cassirer diferencia e define o homem como um *animal simbólico*, um ser que cria signos e símbolos e dessa forma “interpreta” (constrói) a realidade, mesmo que nos estágios mais primitivos não tenha consciência dessa produção, a produção signica é a sua condição de possibilidade para captação da realidade. Cassirer denomina as várias “construções ordenadoras do mundo” como formas simbólicas. Para ficar mais claro, pode-se resumir as principais características de uma forma simbólica como: 1) São construções simbólicas realizadas pelos sujeitos, ou seja, conforme já foi visto, toda relação dos sujeitos com o mundo se dá no âmbito simbólico. Daí que uma forma simbólica é uma construção simbólica espontânea efetuada pelos sujeitos. 2) Têm em comum o fato de serem todas produções simbólicas, isto é, todas possuem uma origem simbólica comum e um modo de significação embasado nos mesmos pressupostos. 3) A diferença reside no fato de cada uma construir sua própria “realidade” de forma específica, ou seja, não existe uma “realidade” que seja interpretada de diferentes formas, mas sim uma “realidade” que é construída de formas diferentes, com diferentes perspectivas e valores. 4) Portanto, são irreduzíveis umas às outras, isto é, cada forma simbólica constrói sua própria realidade de modo particular, não se coincidindo e, portanto, não se confundindo uma com outra. 5) São criadoras de totalidade ordenada, ou seja, cada uma cria seu próprio cosmos explicativo para suas interrogações. 6) Cada qual pretende possuir validade universal, isto é, essas totalidades ordenadas não se concebem como uma forma de interpretação em meio a outras, mas sim como a única válida. 7) Das características 3, 4, 5 e 6 resultam as antinomias da cultura. Como cada forma simbólica não se concebe a si mesma como apenas uma forma particular em meio a outras, mas sim almejam uma validade universal, isso leva ao permanente conflito entre as formas simbólicas. Cada uma quer se afirmar como a única verdadeira e para isso deve combater as demais. Cassirer exemplifica na sua *Filosofia das Formas Simbólicas I* que a ciência se desenvolveu num mundo já ordenado pela linguagem, mas essa mesma linguagem e a forma lingüística do pensamento passam a ser criticadas por essa nova concepção que busca maior

precisão nos seus termos e entende que essas formas anteriores se tornam barreiras ao desenvolvimento do novo *logos*. Esse tipo de conflito em que a afirmação de uma forma simbólica se faz pela crítica à outra se repete entre as demais formas simbólicas.

As direções espirituais individuais não marcham pacificamente uma junto à outra tratando de complementar-se mutuamente, senão que cada uma chega a ser o que é demonstrando somente sua própria e peculiar força face às outras e em luta contra elas. (1998a, p. 22)

Dessa forma, o conflito entre as formas simbólicas, na defesa da posição de única forma válida é permanente. Em relação ao mito e à ciência esse conflito se torna ainda mais agudo. Pois o mito é a forma mais primária de significação do mundo, tem sua raiz no emocional, no subjetivo e estes aspectos nunca desaparecem totalmente.⁸ Já a ciência, por sua vez, busca superar, em nome da objetividade, tudo o que é subjetivo e, desse modo, desmistifica e desacraliza o mundo. Desse modo, mito e ciência encontram-se nas posições mais antagônicas, mas, contudo, não o suficientemente impermeáveis um ao outro, como será visto mais a frente.⁹ A destruição da biblioteca de Alexandria exemplifica para Cassirer a realidade política do pensamento mítico religioso. Segundo a tradição, o califa Umar ordenou o incêndio com o seguinte argumento: ‘se eles contêm o que concorda com o livro de Deus e temos o Livro de Deus então nós somos ricos sem eles, e se eles contradizem o Livro do Onipotente Deus então nós não temos nenhuma necessidade deles’ (apud KROIS, 1987, p.182). Tal evento prioriza apenas uma visão de mundo em detrimento de outras, de outros conhecimentos e valores e explicita o poder destrutivo desencadeado pela intolerância.

Assim, a conclusão geral desse item, até então, é que as diferentes formas simbólicas não convivem de forma harmônica; pelo contrário, já que são visões totalizantes da realidade, cabe a cada uma se intitular como a única verdadeira e para isso deve combater as demais. Mas para Cassirer, as formas simbólicas não podem se julgar umas às outras, já que todas, enquanto construção simbólica, têm o mesmo grau de validade.

⁸ Até mesmo porque há muitas semelhanças entre a forma como o pensamento mítico concebe o mundo e a forma pela qual todos nós vivenciamos a relação eu-mundo, na infância, na não-separação entre o interior e o exterior, entre o subjetivo e o objetivo.

⁹ Capítulo 2, item 2.5.

2.3.2. A concepção de objetividade nas formas simbólicas

Cassirer denomina as várias “construções ordenadoras do mundo” como formas simbólicas e afirma que todas são iguais em valor, já que entende que todas têm o mesmo grau de objetividade. Não é óbvia essa tese de Cassirer, já que implica que, por exemplo, o mito e a ciência são objetivos na mesma proporção, ou seja, que a ciência não é concebida como uma forma de conhecimento privilegiada que estaria acima de outras, mas sim no mesmo patamar. A resposta para tal questão encontra-se na concepção de objetividade de Cassirer que, diferentemente de Kant, não concebe objetividade como intersubjetividade universal, mas sim como construção da realidade. Daí que, se “construção da realidade” implica em objetividade válida e se, por exemplo, A, B e C realizam “construção da realidade”, de acordo com as exigências da teoria de Cassirer, logo, A, B e C possuem objetividade válida. Nesse sentido, todas as formas simbólicas são objetivas na mesma proporção, já que todas constroem espontaneamente sua realidade. Daí que para Cassirer, diferentemente de seu mestre Natorp,¹⁰ as formas simbólicas não seguem uma forma genética evolutiva em que haveria uma constante progressão da objetividade, de forma que, por exemplo, o mito fosse menos objetivo que a religião e esta do que a ciência. Ou, mesmo pensando na teoria dos três estados de Augusto Comte em que o conhecimento marcharia e passaria inexoravelmente por três fases: a fase teológica ou fictícia; a fase metafísica ou abstrata e a fase científica e positiva. Para Cassirer, não existe tal processo evolutivo unidirecional, mas as formas simbólicas estão justapostas, são irreduzíveis umas às outras e possuem o mesmo grau de objetividade. Muito embora, na sua obra tardia, *Ensaio sobre o Homem*, Cassirer admita de forma mais explícita que há um avanço na história da cultura humana em relação ao grau de liberdade. Ou seja, embora todas as formas simbólicas tenham o mesmo grau de validade, o homem vai se tornando cada vez mais consciente que é um produtor do seu mundo.

2.3.3. Cultura e dialética das formas simbólicas

Para Cassirer, uma filosofia da cultura deve ter como pressuposto que o conjunto da cultura não é um simples agregado de fatos desconectados, mas deve-se procurar compreender esses fatos como partes de um conjunto sistemático. Não interessa apenas

¹⁰ Natorp. *Allgemeine Psychologie nach Kritischer Methode*. Tubinga, 1912. (citado por Cassirer na *Filosofia das Formas Simbólicas III*, p.69).

registrar os diferentes dados da cultura humana, mas sim entender como esses dados se relacionam com a totalidade da vida humana. Daí que para o autor de *Ensaio sobre o homem*, em uma análise filosófica da cultura:

Seu ponto de partida e sua hipótese de trabalho estão corporificados na convicção de que os raios variados e aparentemente dispersos podem ser concentrados e levados a um foco comum. Os fatos estão aqui reduzidos a formas, e supõe-se que essas próprias formas possuam uma unidade interna. (1994, p. 361)

Mas isso é possível de ser provado? Cassirer comenta que sua exposição pode favorecer justamente a tese contrária, quando explicita o caráter específico de cada forma simbólica. Por outro lado, o seu enfoque não está numa unidade substancial do homem, mas sim numa unidade funcional.

A unidade do homem é concebida como uma unidade funcional. Tal unidade não pressupõe uma homogeneidade dos vários elementos de que consiste. Nem tampouco simplesmente admite, ou sequer pede, uma multiplicidade e multiforiedade de suas partes constituintes. Trata-se de uma unidade dialética, uma coexistência de contrários. (1994, p.362)

Dessa forma, para Cassirer: “As várias formas da cultura humana não são mantidas juntas por uma identidade em sua natureza, mas por uma conformidade em sua tarefa fundamental” (1994, p.363). Essa tarefa fundamental é aquela que foi explicitada em outra passagem, ou seja, a tarefa fundamental de interpretar a realidade e isso se faz por diferentes perspectivas. Mas nessas diferentes concepções, apesar do conflito inerente as visões opostas, guardam, no seu conjunto, uma “harmonia oculta”.

Desse modo, a definição do homem como “animal social” não é satisfatoriamente abrangente. Aristóteles ao fazê-la não destacou a diferença específica, mas sim um conceito geral. A sociabilidade pode ser também observada entre abelhas e formigas, por exemplo, mas no homem encontramos uma sociabilidade mais complexa, que envolve, além da sociedade de ação, pensamento e sentimento.¹¹

A linguagem, o mito, a arte, a religião e a ciência são os elementos e as condições constitutivas dessa forma mais elevada de sociedade. São os meios pelos quais as

¹¹ Na verdade, o que Cassirer diz não está em contradição com as afirmações de Aristóteles no seu texto *Política*. Neste texto Aristóteles valoriza a existência da linguagem como condição para existência da política e da sociedade humana.

formas de vida social que encontramos na natureza orgânica se desenvolvem para um novo estado, o da consciência social.[...] O homem, como os animais, submete-se às regras da sociedade, mas, além disso, tem uma participação ativa na criação e um poder ativo de mudança das formas de vida social. Nos estágios rudimentares da sociedade humana, essa atividade é dificilmente perceptível; parece estar reduzida a um mínimo. Quanto mais avançamos, contudo, mais explícita e significativa fica essa característica. Esse lento desenvolvimento pode ser acompanhado em quase todas as formas da cultura humana. (1994, p.364)

Segundo John Michael Krois, a *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer permite duas interpretações diferentes de vida histórica. Uma que interpreta num sentido ideal de cultura, “[...] mostra como mito, linguagem e tecnologia são as formas culturais básicas das quais religião, lei escrita, história, arte e ciência se desenvolvem” (1987, p.172), demonstrando a transição da fase mimética e analógica até atingir a fase simbólica. E outra perspectiva, que se soma a esta, demonstra como a *Filosofia das Formas Simbólicas* serve como uma teoria dos conflitos entre as forças sociais, entre as formas simbólicas. Na realidade, essas duas perspectivas estão intrinsecamente relacionadas. Conforme foi exposto,¹² as formas simbólicas são autônomas, auto-suficientes e irredutíveis umas às outras. Cada qual, enquanto visão totalizante da realidade, também postula a si mesma como válida universalmente, decorrendo desses fatores às antinomias da cultura, ou seja, cada uma, ao se afirmar como verdadeira, o faz combatendo as demais, podendo dividir as pessoas e provocar conflitos sociais. Krois chama a atenção que, devido a essa relação conflituosa entre as formas simbólicas, Cassirer denomina que a cultura possui um equilíbrio dinâmico e conflituoso. Nas palavras de Cassirer no seu *Ensaio sobre o Homem*:

Se existe um equilíbrio na cultura humana, só pode ser descrito como dinâmico, e não estático; resulta de uma luta entre forças opostas. Essa luta não exclui a “harmonia oculta” que, segundo Heráclito, “é melhor que aquela que é óbvia”. (1994, p.363)

Essas forças opostas são as várias formas simbólicas, mito, religião, ciência etc., que na sua auto-afirmação produzem esse equilíbrio conflituoso.

No mundo animal, em geral, permanece uma regularidade determinada por fatores biológicos. Somente nos animais superiores foram observadas certas individualizações e invenções. Mas isso também perde a importância já que essas aquisições, além de não

¹² Item 2.3.

evoluírem de modo crescente, não são transmitidas hereditariamente. Nesse ponto, o ser humano também não transmite suas aquisições geneticamente. Mas o homem aprendeu a resolver esse problema por meio de sua expressão simbólica, que possibilita uma certa estabilidade e permanência em suas obras. Por outro lado, toda essa produção simbólica enfrenta uma polaridade entre as forças de conservação e de evolução.

De acordo com Cassirer, além do conflito existente entre as formas simbólicas, as antinomias da cultura, existe também dentro de cada forma simbólica uma tensão entre estabilidade e evolução. O homem encontra-se dentro dessas tendências, entre as forças da preservação e as forças da mudança. Como o homem é um ser dinâmico e criativo e também o próprio agente dessas forças, quando uma força se torna preponderante e rompe com a antiga tem-se a configuração de uma nova forma particular. Nas palavras de Cassirer,

O homem fica dividido entre essas duas tendências, uma das quais procura preservar as formas antigas, enquanto a outra esforça-se para produzir novas formas. **Há uma luta incessante entre a tradição e a inovação, entre forças reprodutivas e criativas.** Esse dualismo é encontrado em todos os domínios da vida cultural. O que varia é a proporção dos fatores opostos. Ora um fator, ora outro, parece preponderar. Essa preponderância determina em alto grau o caráter das formas isoladas e confere a cada uma delas a sua fisionomia particular. (1994, p.365, grifos nossos)

Essa passagem busca explicar o processo pelo qual se configura uma nova forma simbólica, já que o conflito existe não só entre as formas simbólicas, mas também dentro de cada uma manifestando-se através de forças de conservação e mudança. Quando as forças da mudança se tornam preponderantes, dialeticamente se desprendem do seu núcleo original configurando sua própria fisionomia e autonomia, ocorre uma mudança na visão de mundo dessa nova forma que já não a torna possível conviver com a qual pertencia.

No entanto, no mito e na religião primitiva as forças de conservação são preponderantes e superam a tendência oposta. Não há espaço para o pensamento autônomo, as regras são rígidas e não devem ser contestadas. Dessa forma, qualquer mudança radical implica uma contradição interna com seus princípios o que colocaria em cheque sua própria existência. Por outro lado, em uma perspectiva histórica as forças de evolução ganham gradativamente terreno.

O interdito sob o qual a vida humana fora posta pelo pensamento mítico e religioso primitivo é gradualmente afrouxado, e finalmente dá mostras de ter perdido a sua

força coesiva. Surge uma nova forma dinâmica de religião que abre uma nova perspectiva de vida moral e religiosa. (CASSIRER, 1994, p.366)

No âmbito da linguagem, encontra-se também essa polaridade dinâmica. Por um lado, a conservação serve para garantir a intersubjetividade da comunicação e por outro lado, a mudança revela sua dinâmica inerente ao seu desenvolvimento. A língua se mantém viva pela sua transmissão de geração a geração, mas essa não é uma simples transmissão de um código fixo e de forma passiva, envolve também uma atitude criativa.

A transferência da língua de uma geração a outra, portanto, nunca pode ser comparada a uma simples transferência de propriedade através da qual uma coisa material, sem alterar sua natureza, apenas muda de dono. (CASSIRER, 1994, p.368)

2.4. A técnica e a emergência da autoconsciência

Cassirer defende que o fator fundamental para ascensão da auto responsabilidade individual encontra-se na ação (Wirken). No pensamento mítico, ocorre uma mudança básica através do uso de instrumentos técnicos nas atividades práticas. John Michael Krois extrai da obra de Cassirer que a técnica é também uma forma simbólica básica, ao lado do mito e da linguagem. “*Técnica*, esforço físico com utensílios, é, junto com o mito e a linguagem, uma das três formas simbólicas básicas da cultura” (1987, p.102). A técnica, inicialmente, assim como a linguagem e a arte, surge vinculada ao pensamento mítico. Cassirer expõe, em *Linguagem, mito e religião*, que as ferramentas inicialmente são concebidas como seres dotados de poderes próprios ao qual inclusive se rendem cultos, mas que esta relação no seu processo de desenvolvimento passa por transformações.

Quando o homem empregou a ferramenta, começou por olhá-la, não como um mero artefato, do qual se sabia e reconhecia criador, mas como algo independente, um Ser provido de poderes próprios. Em vez de dominá-lo com sua vontade, transformou-o num deus ou demônio que lhe contrapunha outra, à qual se sentia submetido e à qual adorava, através de ritos dum culto religioso. (1925, p.73)

O ser humano não tem consciência, a princípio, de que é um produtor autônomo dessas ferramentas. A sua eficiência na utilização está associada ao poder divino que reside na ferramenta e a sua fabricação se deve a uma inspiração de origem divina.

O instrumento nunca é, pois, considerado como algo simplesmente feito, meramente pensado e realizado, mas como um “dom dos céus”; a sua origem não deve procurar-se no próprio homem, mas num “Salvador”, divino ou animal. (1925, p.74)

Mas ocorre com a técnica, o mesmo que ocorre com as demais formas simbólicas que estão a princípio vinculadas ao pensamento mítico e que paulatinamente, através de um processo dialético, vão se desprendendo dessa matriz comum e configurando sua própria individualidade (Cf.1925, p.57). O processo de utilização das ferramentas possibilita a descoberta de uma ordem objetiva no mundo, que irá pouco a pouco se separando da sua matriz mágica-mítica subjetiva. Quando o homem toma consciência de que objetos físicos, como as ferramentas, são formas para produzir mudanças na realidade, independente dos desejos ou do uso de magia, entra também em profunda crise. Essa crise se deve à mudança da relação do homem com o mundo. Na relação mágica do homem com o mundo, existe a crença de que o pensamento ou a vontade influi nos acontecimentos objetivos. Também não há separação nem entre o signo e a coisa, nem entre a parte e o todo. O signo tem o poder da própria coisa que designa, como, por exemplo, assegurar o sucesso da caçada do dia seguinte através de desenhos representando a caçada já realizada. Ter posse de uma parte e ter poder de influir no todo, como, por exemplo, invocar a chuva através da utilização de um pouco de água ou invocar as nuvens através da fumaça do cachimbo. Mas por meio das ferramentas o homem vai se tornando cada vez mais consciente de que é através do uso desses instrumentos técnicos que se realiza a mediação necessária entre a vontade e o fim desejado, entre o “interno” e o “externo”. Muito embora Cassirer afirme também na sua *Filosofia das Formas Simbólicas II* que, mesmo depois que os instrumentos primitivos são concebidos como os meios necessários para determinados fins, ou seja, quando uma relação técnica com a natureza parece suplantar a relação mágica, estes mesmos instrumentos ainda são vistos como dotados de poderes mágicos na sua forma de operar. Eles são os meios necessários mas o seu funcionamento é concebido de forma mágica.

A crença na magia inerente a determinados implementos de trabalho, utensílios ou armas, está universalmente difundida por toda a terra. A atividade desempenhada mediante tais utensílios e instrumentos requer de certas ajudas e estímulos mágicos, sem os quais não pode ter êxito completo. (1998b, p.264)

Por outro lado, Cassirer afirma também que numa perspectiva mais ampla da evolução da humanidade, embora não seja possível saber o momento exato em que ocorre a

preponderância de uma concepção técnica do mundo sobre uma concepção mágica, essa passagem é de fundamental importância para edificação da autoconsciência.

[...] não pode assinalar-se o momento determinado na evolução da humanidade no qual essa fase da dominação mágica a uma dominação técnica da natureza, o emprego do instrumento enquanto tal implica uma virada decisiva no progresso e construção da autoconsciência espiritual. (1998b, p.264)

O uso das ferramentas possibilitará um acirramento cada vez maior entre a antítese “eu” e “mundo exterior” e também detonará a crise interna que levará a uma nova relação do homem com o mundo. Entre o desejo e o mundo se interpõem etapas intermediárias, não permitindo o cumprimento imediato dos desejos.

Pois no instante em que o homem trata de influir sobre as coisas por meio de instrumentos, em lugar de fazê-lo por meio de mera magia de imagens ou nomes – ainda que este influxo mesmo inicialmente se mova todavia dentro das rotas da magia –, para ele se há plantado uma separação espiritual, uma “crise” interna. A onipotência do mero desejo se há quebrado agora: a ação está sujeita a determinadas condições objetivas das quais não se pode apartar. (1998b, p.265)

Por meio do uso de ferramentas o homem irá se tornando consciente de uma ordem objetiva do mundo que irá substituir sua visão mágica-mítica do mesmo. Ele reconhecerá a existência de limites aos desejos e que as ferramentas são instrumentos indispensáveis para se realizar certas causalidades. No entanto, a visão mágica, numa perspectiva histórica, segundo Krois, não fica eliminada, mas o homem cada vez mais amplia sua consciência sobre o que segue uma regularidade objetiva e não depende de magia. Tal fato possibilita uma transformação profunda: a troca do mero desejo pelo desenvolvimento do livre arbítrio. “Além do ganho cognitivo de reconhecer um mundo físico objetivo, o uso de ferramentas pavimenta o caminho para outra profunda mudança: o desenvolvimento do arbítrio ao invés do mero desejo” (1987, p.103). Conforme foi abordado, na concepção mágica o desejo se conecta diretamente com o fim desejado sem mediação. As ferramentas como mediação, entre o desejo e o fim, surgem, inicialmente, como entidades míticas, mas através de seu uso vão possibilitando o surgimento da consciência de que são a mediação necessária independente da magia. Tal mediação opõe sujeito e objeto e conseqüentemente a emergência da consciência da decisão e da ação através dos meios apropriados para se atingir determinado fim. Por isso que, segundo Krois, “Cassirer considera este desenvolvimento essencial para a existência de

responsabilidade e a troca de uma mitologia por uma base legal para sociedade humana” (1987, p.103). O homem passa a ser obrigado a decidir e reconhecer-se como participante, através de seu próprio esforço para alcançar uma meta. Essa decisão para a ação é a base para formação da personalidade. Diferentemente das sociedades primitivas em que o sistema de tabus prescreve toda a vida da sociedade, o que é certo e permitido e o que é errado e proibido, onde não existe qualquer responsabilidade individual, apenas coletiva, a abertura para a decisão abre o caminho para a consciência da responsabilidade individual e da moral.

A origem da decisão é um passo fundamental na genealogia do desenvolvimento da moral. [...] Tanto quanto a atividade técnica gradualmente mostra uma ordem objetiva no mundo, a esfera da ação e a visão mítica das coisas começam por separar e cresce a autoconsciência humana. (1987, p.148)

Dessa forma, o uso de instrumentos técnicos tem um papel fundamental no processo de emergência da autoconsciência. No entanto, no desenvolvimento da sociedade industrial moderna, a técnica parece não mais ser o meio para a autoconsciência, mas justamente o instrumento utilizado eficazmente para limitar a autoconsciência, isso porque no século XX foi inventada, segundo Cassirer, uma nova e poderosa arma: a técnica do mito, conforme veremos a seguir.

2.5. Antinomia moderna: o mito político do nazismo

Em *O mito Estado*, Cassirer retoma a tese da crise do conhecimento e relaciona essa tese a um dos fatores que levará a crise política-social do seu tempo, ele analisa numa perspectiva histórica a luta contra o mito no pensamento político e os fatores que levaram a ascensão e triunfo do nazismo. E como Cassirer explica tal fato? Bem, para ele não há um único e exclusivo fator, mas um conjunto deles em que alguns são mais fundamentais do que outros. Pode-se dividir esse leque de fatores nos seguintes campos: 1) filosófico; 2) sócio-econômico; 3) subjetivo e 4) desenvolvimento de uma nova técnica.

1) No campo filosófico, identifica várias concepções do século XIX que irão constituir a base teórica dos mitos políticos modernos. São elas: a teoria de Carlyle do culto do herói, a teoria da raça superior de Gobineau e a concepção de Estado de Hegel. No século XX, Cassirer aponta a filosofia de Spengler e de Heidegger por haverem colaborado com as suas premissas para uma não-resistência às concepções do nacional socialismo.

2) No campo sócio-econômico, identifica a situação de crise da Alemanha – inflação, desemprego etc. – no pós I Guerra, como um dos fatores favoráveis para o desenvolvimento dos mitos políticos. Ou seja, na realidade, o mito nunca é totalmente eliminado e tal como na sociedade primitiva se recorre a ele diante de situações extraordinárias. Mas essa situação de crise econômica e social Cassirer deixa bem claro que não tem como consequência necessária o nazismo.

3) Cassirer aqui identifica outro elemento – o mais fundamental – que é a renúncia da liberdade pelo homem moderno. O homem moderno abriu mão do privilégio e do poder de pensar e refletir de forma crítica e por si mesmo e com isso retornou ao patamar do homem primitivo, ou seja, deixou-se submeter passivamente à força do mito instrumentalizado. Muito embora houvesse uma teoria que justificasse o nazismo, e a situação de crise econômica e política o favorecesse, ainda assim podia-se buscar outras saídas que não fosse essa.

4) Mas foi justamente o desenvolvimento de uma nova técnica – a técnica do mito – que dificultou a busca de outras alternativas. Até mesmo porque as idéias e os valores opostos foram destruídos e substituídos por novos valores e idéias da doutrina nazista. A técnica do mito foi o elemento, segundo Cassirer, catalisador que possibilitou o desenvolvimento e a efetivação dos mitos políticos. A técnica do mito se utilizou de duas forças poderosas: a) O poder do mito. O mito tem seu fio condutor na emotividade, tem a capacidade de eclipsar a análise crítica e a liberdade individual e criar uma coletividade homogênea regida por um valor supremo. No caso do nazismo, seu valor supremo foi o mito da raça pura, o qual por sua vez deve cumprir com seu destino histórico apoteósico já traçado. b) A técnica. O mito político foi produzido como uma arma técnica, como um instrumento para a dominação. Todas as tecnologias disponíveis foram utilizadas na sua propagação e doutrinação: rádio, televisão, filmes, jornais etc. Assim, a união entre a técnica e o mito criou uma poderosa arma de dominação – o mito político – na mão dos nazistas.¹³

Serão abordados a seguir os elementos constitutivos do mito político fabricado pelos nazistas.

¹³ Para mais detalhes vide: FERNANDES, Vladimir. *Ernst Cassirer: o mito político como técnica de poder no nazismo*. 2000. (dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica de São Paulo).

2.5.1. A fabricação dos mitos políticos

O mito político se diferencia do mito primitivo por ser algo fabricado intencionalmente. Enquanto os mitos primitivos são manifestações espontâneas, em que os sujeitos não têm consciência da sua produção, os mitos políticos são fabricados de forma consciente visando a finalidades previamente definidas. Essa “fabricação” dos mitos políticos foi possível graças a uma técnica do mito, ou seja, uma racionalidade técnica que elaborou, adaptou e comandou os conteúdos míticos nos interesses da doutrina nazista. Com esse objetivo utilizou-se de todos os meios técnicos disponíveis – jornal, rádio, televisão, cinema etc. – para execução e propagação do seu propósito.

A técnica do mito se compõe de quatro partes, embora todas tenham a mesma finalidade: “[...] a proibição do pensamento independente e a discussão crítica” (Krois, 1987, p.192). São elas:

(1) a manipulação da linguagem para prevenir ou limitar a comunicação, (2) a ritualização da ação para eliminar a diferença entre esfera pública e privada, (3) a eliminação de todos os valores ideais e a substituição deles por imagens concretas de bem e mal para prejudicar todas as decisões, e (4) a reinterpretação de tempo e história como “destino”, que provê a última justificação de submissão pessoal. As primeiras duas técnicas limitam a espontaneidade do pensamento e ação; os dois posteriores provêem um substituto para eles. (Krois, 1987, p.193)

O **primeiro passo** que Cassirer assinala para a preparação dos mitos políticos foi uma alteração na função da linguagem. A palavra sempre preencheu duas funções diferentes no desenvolvimento da fala humana: a função mágica e a função semântica. Nas sociedades primitivas existe a função semântica da palavra, mas a função mágica é a que predomina. O feiticeiro, e só ele, através de uma elaborada arte mágica, busca alterar o curso natural das coisas. Nas sociedades modernas o uso semântico da palavra predomina. Serve para descrever as coisas, significar, estabelecer relações.

Segundo Cassirer, nos mitos políticos modernos, ocorre além da alteração dos valores éticos, uma predominância do uso mágico da palavra. Cassirer exemplifica que na Alemanha nazista foram criadas novas palavras, além de outras que mudaram de significado, passaram do semântico para o mágico. Um registro das novas palavras elaboradas pelo regime nazista foram publicadas no livro *Nazi – Deutsch. A glossary of contemporary German usage*. De acordo com Cassirer, essas palavras elaboradas pelos artesãos da propaganda política

visavam despertar fortes emoções e conquistar as pessoas para seus objetivos. Como exemplo, Cassirer cita a sutil diferença estabelecida entre os termos *Siegfriede* e *Siegerfriede*.

Siegfriede é uma paz ganha por uma vitória alemã, ao passo que *Siegerfriede* é o contrário: é uma paz que foi ditada pelos conquistadores. E o mesmo acontece com os outros termos. Os homens que criaram esses termos eram mestres na sua arte de propaganda política. Alcançaram o seu fim – a agitação das paixões políticas violentas – pelos meios mais simples. (1976, p.302)

A técnica do mito troca a ênfase da função semântica pela ênfase da função mágica. O objetivo é despertar fortes emoções e prejudicar qualquer discussão crítica já que para isso se faz necessário justamente separar os elementos emotivos das palavras e ater-se aos elementos semânticos.

O **segundo passo**, segundo Cassirer, é apoiar o uso da palavra mágica em novos ritos. Aqui Cassirer estabelece um novo paralelo com os rituais das sociedades primitivas. Eles são regulares, imprescindíveis, abrangem todas as pessoas e não podem ser negligenciados por nenhum membro. Cada grupo, trabalhadores, estudantes, mães etc., passam a ter seus ritos característicos. Ninguém pode renunciar a eles sem que seja condenado por isso. O objetivo é regular todas as atividades e impedir o pensamento crítico, além de eliminar a separação da esfera pública e privada. O comprometimento é total, pois não existe a liberdade da esfera privada.

São tão regulares, rigorosos e inexoráveis como aqueles rituais que encontramos nas sociedades primitivas. Toda classe, todo sexo, toda idade, tem seu próprio rito. Ninguém pode passear pelas ruas nem saudar o vizinho ou o amigo sem realizar um ritual político. E, tal como nas sociedades primitivas, negligenciar um dos rituais prescritos significa miséria e morte. (1976, p.302)

Os principais efeitos produzidos por estes novos ritos são dois. O primeiro é que eles são capazes de “[...] adormecer todas nossas forças ativas, o nosso poder de juízo e discernimento crítico [...]”, e o segundo, “[...] nos retirar o sentimento de personalidade e responsabilidade individual [...]” (1976, p.303). Tais efeitos se devem à repetição constante e uniforme desses ritos, ou seja, a execução repetitiva dos ritos produzem uma letargia nas atividades racionais de juízo e discernimento, também substitui a responsabilidade individual pela coletiva, tal como acontece nas sociedades primitivas, em que toda a tribo é responsável pelas ações individuais. Mas, poderia se questionar: como esses ritos produzem tais efeitos

com tamanha eficiência? conforme Cassirer, o homem moderno renunciou a liberdade de pensar e refletir, abriu mão desse privilégio e, assim sendo, nesse ponto não ultrapassou o homem selvagem. Submetem-se passivamente à força do mito fabricado.

Aprendemos que o homem moderno, a despeito de sua instabilidade, e talvez precisamente por causa dela, não conseguiu realmente ultrapassar a condição de vida do selvagem. Quando exposto às mesmas forças pode ser facilmente reduzido a um estado de aquiescência. Perde a curiosidade; aceita as coisas como se lhe apresentam. [...] Realizando os mesmos ritos, começam a sentir, a pensar, e a falar da mesma forma. Os seus gestos são vivos e violentos; contudo, isso não passa de uma vida artificial. De fato, são movidos por uma força exterior. Atuam como fantoches num teatro de bonecos – e nem mesmo sabem que as cordas que os movem e que movem toda a vida social e individual dos homens são manobradas pelos chefes políticos. (1976, p.304)

Mas o que explica a passividade, a não reação, a falta de crítica diante dos mitos políticos? Para Cassirer, dois aspectos são importantes para compreensão do problema. Primeiro, que os mitos políticos agem de uma forma diferente das antigas formas de opressão. Não é uma simples imposição de leis e comportamentos pela força. Visam inicialmente mudar interiormente os homens, para depois poderem controlá-los melhor. Segundo, que a atuação dos mitos políticos se realizou após haver destruído as idéias opostas. Dessa forma, temos o **terceiro passo** da construção dos mitos políticos, que foi possível, segundo Cassirer, graças ao “mito da raça” de Gobineau, que significou a destruição dos valores opostos e a união de toda a sociedade em torno deste novo valor supremo: a raça branca superior. A raça branca passa a ser concebida como a raça nobre e superior, identificada com o “bem”, que deveria combater e vencer o “mal”, identificado com os judeus e com as outras raças inferiores.

O **quarto passo** que irá configurar os mitos modernos é a arte profética dos líderes políticos. Nas sociedades primitivas, o *homo magus*, além de ser o feiticeiro mágico, é da mesma forma *homo divinans*; tem também o poder da profecia: através das mensagens dos deuses é capaz de prever o futuro. Já o chefe político moderno não profetiza usando os mesmos métodos primitivos, mas desenvolvendo um método mais elaborado e refinado. Ele sabe que o emocional é a alavanca que move mais facilmente as massas do que a força bruta, por isso usa a profecia como forma de incendiar a imaginação e a emoção.

Os nossos políticos modernos sabem muito bem que as grandes massas se movem mais facilmente pela força da imaginação do que pela força física. E fizeram amplo uso desse conhecimento. O político tornou-se uma espécie de adivinho. A profecia

é um elemento essencial na nova técnica de domínio. Fazem-se as promessas mais improváveis e até as que são impossíveis; o milênio é prenunciado vezes e mais vezes. (1976, p.307)

Cassirer identifica o surgimento dessa moderna arte profética na obra *A Decadência do Ocidente* de Oswald Spengler. Nesse livro, Spengler explica os acontecimentos históricos com base no poder do destino. Nessa mesma direção vai a crítica de Cassirer à filosofia de Heidegger em *Ser e Tempo*. Segundo Cassirer, Heidegger parte do princípio que não é possível alcançar uma verdade permanente ou uma filosofia estritamente lógica. O homem só tem a verdade de sua existência, está preso ao seu próprio tempo, à sua condição histórica, a qual não pode mudar nem sair, mas apenas tentar compreender e interpretar.

Por outro lado, Cassirer não afirma categoricamente, em seu *O Mito do Estado*, que as idéias filosóficas de Spengler e de Heidegger foram as responsáveis diretas pelo desenvolvimento dos mitos políticos da Alemanha, mas que

[...] a nova Filosofia enfraqueceu e minou lentamente as forças que podiam ter resistido aos modernos mitos políticos. Uma Filosofia da História que consiste em sombrias predições da decadência e da inevitável destruição da nossa civilização e uma teoria que vê no *Geworfenheit* do homem uma das principais características renunciaram a todas as esperanças de uma participação ativa na construção e reconstrução da vida cultural do homem. Tal filosofia renuncia a seus próprios ideais éticos e teóricos fundamentais. Pode então ser usada como um instrumento dócil nas mãos dos chefes políticos. (1976, p.311)

Ou seja, ambas as filosofias, preparam o terreno ao fatalismo moderno e à não resistência a tal situação.¹⁴

¹⁴ Vide nota 13.

2.5.2. Técnica¹⁵ moderna e crise cultural

Cassirer, no seu texto “Forma e Técnica”, mostra que a ascensão da tecnologia moderna produz uma profunda crise cultural que atinge a forma de percepção da sociedade. Krois (1987) observa que Cassirer concorda com Simmel em relação à técnica da produção em massa, isto é, que uma produção em massa aumenta o consumo e gera cada vez mais produtos novos e que esses produtos novos não simplesmente preenchem necessidades mas também as criam. Cassirer vê uma diminuição da decisão pessoal ao se inserir nesse processo circular sem fim de sempre se estar buscando satisfazer as necessidades materiais artificiais criadas por esse processo. Mas para Cassirer essa situação da tecnologia é uma constatação de um determinado momento histórico e não algo que necessariamente deve ser assim. Cassirer via na própria fase de alienação da tecnologia algo temporário, pois acreditava que a técnica pudesse ajudar no desenvolvimento da humanidade, desde que esta tivesse uma orientação ética. A técnica é apenas um instrumento poderoso para se alcançar determinados fins.

O homem não foi preparado para as grandes mudanças que o crescimento da tecnologia tinha trazido à vida dele [...] O problema é que este “propósito” não teve uma forma ética; uma sociedade tinha surgido a qual havia tremenda cooperação externa e desconhecimento de organização, mas técnica não pode, por sua essência, prover o fim *final* ou propósito para esta sociedade. Dado um fim, Técnica provê meios. (KROIS, 1987, p.202)

Ou seja, a técnica não é por si só negativa. Ela é apenas um instrumento para se atingir determinados fins. Os fins quem determina são os próprios seres humanos. Para Cassirer, embora ocorresse uma fase de alienação do uso da tecnologia, seria possível se utilizar-se dela com uma orientação ética, visando o desenvolvimento ativo do homem, através do seu sentimento de responsabilidade. No final do seu texto “Forma e Técnica”, Cassirer deixa uma questão em aberto:

Técnica provará ser o veículo para a própria liberação humana ou servirá mais

¹⁵ Técnica e tecnologia serão utilizados, de um modo geral, no sentido de fabricação, uso e implicações dos meios técnicos, como instrumentos, máquinas, meios de comunicação etc., considerando que existe um caráter progressivo no desenvolvimento dessas técnicas e que nos tempos modernos sua aliança com a ciência provoca uma profunda mudança nos meios de produção e na sociedade.

“(uma tecnologia). Em sentido próprio, teoria de uma técnica; mas algumas vezes (por uma metonímia freqüente no uso dos termos em –logia) a palavra é usada em lugar de técnica ou conjunto de técnicas. [...]” (LALANDE, 1996, p.1111).

adiante para alienar o homem do que é próprio dele, a comunidade humana como resultado da decisão humana, como um *Willensgemeinschaft*? [desejo coletivo]. (KROIS, 1987, p.202)

Leo Strauss¹⁶ questionou, em *O Mito do Estado*, o que explicaria a debilidade das forças intelectuais, éticas e artísticas que permitem o retorno do mito na vida social, e não encontrou a resposta de Cassirer. Krois encontra a resposta na conferência de 1944, quando Cassirer afirma que Schweitzer havia dado o diagnóstico correto da crise contemporânea da cultura humana. Cassirer concorda com Schweitzer, que caracteriza o homem moderno como “perdido na massa” (apud Krois, 1987, p.203). O homem deixa de ter suas próprias opiniões e se deixa orientar pelas convicções da massa. E esse é o tipo de atitude que não oferece resistência ao chamado dos mitos políticos. Mas o que produz e como pode ser entendida essa crise? Segundo Krois, para se entender essa crise na perspectiva das formas simbólicas de Cassirer, a técnica deve ser vista também como uma forma simbólica.¹⁷ Krois admite que Cassirer não analisou a técnica de forma tão ampla quanto o mito e a linguagem, mas que é possível mostrar

[...] como a primazia de uma percepção técnica do mundo pode efetuar uma principal mudança na sensação do homem da vida. Esta mudança principal deriva do modo como a Técnica determina a percepção do tempo. (1987, p.204)

Krois explica que o tempo técnico é diferente do tempo mítico e do tempo vivido. O tempo vivido tem seus ritmos próprios, como acordar, fazer refeições, trabalhar, dormir etc. O tempo mítico está estreitamente vinculado à natureza, suas mudanças e é repleto de ritos de passagem. Já o tempo técnico dos relógios é um tempo desvinculado da vida, que segue apenas seu fluxo. A técnica possibilita também a presença de coisas que acontecem em espaços diferentes e inacessíveis em sua pura presença se tornarem presentes através de um meio técnico, como telefone, rádio, televisão etc. Mas esta mediação que faz o ausente presente acaba por transformar o “original” numa mera “instância” ou “evento”. Todos os acontecimentos são submetidos a esse processo e parecem distantes e arbitrários para o homem: são vistos como eventos desconexos. A impotência do homem em projetar o seu próprio destino, diante dessa sociedade técnica, leva a formação de uma “comunidade do destino”, segundo Cassirer. Tudo é percebido como eventual, arbitrário. Não há uma ordem

¹⁶ Cf. KROIS, 1987.

¹⁷ Esse problema da técnica como uma forma simbólica já foi abordado no item 2.4.

superior da sociedade que não seja técnica. O mundo é percebido como um conjunto de eventos, a vida é percebida como eventos, o indivíduo fragmentado fica distante da sociedade e impotente para elaborar um telos social.

A sensação de tempo inerente em Técnica, o evento de fabricação de algo presente, pode ser chamado tempo tychastic, usando *tyche* como definiu C.S. Peirce para representar absoluto acaso [chance].¹⁸

Krois estabelece um paralelo entre a afasia caracterizada por Cassirer e o mundo técnico. Na afasia, o indivíduo, quando perde a linguagem, perde também a capacidade para ordenar o mundo. As coisas se tornam apenas eventos sem conexão. No plano social, quando a técnica se torna predominante, o mundo também aparece como eventos. O que a afasia provoca no indivíduo que se torna afásico, o mundo dominado pela técnica produz no indivíduo são.

A capacidade para entender e formular propósitos a longo prazo e um telos social requer uma perspectiva diferente que o *meramente* técnico. À medida que a Técnica é a forma simbólica predominante, homem e o mundo são então percebidos primariamente em termos de princípios técnicos e esses e as outras formas simbólicas aparecem subordinados ou inaplicáveis. (1987, p.207)

A esperança de Cassirer de que a tecnologia poderia promover uma consciência ética na coletividade revelou-se frustrada, até então. A tecnologia, da forma como foi utilizada, fragmentou o indivíduo e o fez perder sua relação consigo mesmo e com a sociedade. O sentimento de perda de si mesmo, de desamparo, como escreve Schweitzer, e que Cassirer concordou, abre espaço para que as pessoas sejam direcionadas coletivamente de acordo com os interesses dos líderes políticos.

A imagem de um inimigo endemoniado, embora isso é como um objeto puramente negativo de ação, atrai a imaginação em proporção direta para a falta de qualquer outro ideal motivado. Da mesma maneira que a subida da sociedade técnica age para corroer o sentimento de comunidade e humanidade, assim, também, a tecnologia moderna provê meios – a técnica do mito – por qual os líderes hábeis podem criar um *Sucedâneo* para este perdido sentimento de comunidade. (Krois, 1987, p.208)

¹⁸ No original: “The sense of time inherent in Technick, the event of making something present, can be called tychastic time, using *tyche* as defined by C.S. Peirce to stand for absolute chance” (KROIS, 1987, p.206).

Dessa forma, a relação entre a sociedade técnica e a ascensão do nazismo pode ser entendida por dois ângulos complementares. Por um lado, a sociedade técnica, como desdobramento da sociedade capitalista, criou uma sociedade de consumo que acabou levando a uma diminuição do livre arbítrio, uma espécie de afasia social, que tornou as pessoas permeáveis aos apelos dos mitos políticos. Por outro lado, a tecnologia existente possibilitada por essa sociedade foi o meio necessário através do qual os mitos políticos foram divulgados, cumprindo assim com duas exigências para sua efetivação: a propagação das novas idéias para um público mais amplo e a doutrinação dos novos adeptos.

Dessa forma, a técnica que poderia levar a elevação da autoconsciência humana acaba por descrever uma trajetória circular. Conforme foi exposto, na perspectiva de Cassirer:

- 1) A técnica surge atrelada a potências divinas. Embora seja o meio necessário para realização de certos fins, os instrumentos técnicos, tanto na sua fabricação quanto na eficiência de sua utilização se deve a poderes divinos.
- 2) Paulatinamente vai possibilitando a emergência da autoconsciência, uma vez que no decorrer do processo histórico vai ficando claro que existe uma ordem objetiva no mundo que não é afetada por práticas mágicas. Os instrumentos técnicos passam a ser vistos como meios necessários para produzirem certas causalidades. Dessa forma, o ser humano vai se fazendo mais consciente, por um lado, dos fins que depende da sua decisão e ação, e dos meios necessários para tais fins e, por outro lado, do que não depende de si.
- 3) Na sociedade moderna a tecnologia de *meio* vai se transformando em *fim em si mesma*. A serviço do capital e da produção em massa acaba produzindo alienação no lugar de autoconsciência. Acaba descrevendo uma trajetória circular e retorna ao primeiro estágio em forma de fetiche. Perde-se, dessa forma, a visão de conjunto levando a afasia social supra-referida.

2.5.3. Ciência natural e ciência social

Para Cassirer, tal como a ciência conseguiu se separar da magia e governar o mundo natural, por meio da compreensão e obediência a suas leis, o mesmo deve ser buscado no campo social. A ciência durante muito tempo, antes do século XVII e XVIII, permanece entrelaçada com a magia. Sua emancipação só se torna possível através do desenvolvimento de uma metodologia que possibilite compreender e obedecer à lógica do mundo natural.

Segundo Cassirer, tal passo pode ser sintetizado no pensamento de Bacon ‘*Natura non vincitur nisi parendo*’. Para dominar a natureza é necessário obedecê-la. Segundo Bacon, o homem deve ser o senhor da natureza. Porém, Cassirer adverte que esse domínio não pode ser compreendido como um subjugar desmedido sobre a natureza, mas sim que o homem deve aprender a respeitar suas leis a fim de poder governá-la.¹⁹ Bacon no seu *Novum organon* analisa os diversos tipos de ilusões e fantasias das quais os homens devem se libertar para alcançar a ciência empírica. Cassirer faz uma comparação de que na esfera política tal caminho ainda não foi encontrado e que são justamente os *ídolos políticos* os mais nefastos e duradouros. As tentativas de estabelecer uma política racional, desde *A República* de Platão até a ciência social de Augusto Comte, se mostraram frustradas diante da ascensão dos mitos políticos. Para Cassirer, “[...] a política ainda está longe de ser uma ciência positiva, uma ciência exata” (1976, p.303). Ainda não se alcançou uma base sólida para a teoria política. A crença no poder de rituais mágicos para alterar o curso das coisas prevaleceu por muito tempo e ainda hoje a humanidade insiste em tal crença.

Para Cassirer, mesmo quando pequenos grupos impõem suas concepções absurdas para toda a nação, o êxito e triunfo que alcançam são temporários, pois assim como existe uma lógica do mundo físico também existe uma lógica do mundo social, e da mesma forma que o homem deve obedecer às leis do mundo físico para governá-lo, deve também aprender a obedecer às leis do mundo social para conduzi-lo. Cassirer não nos diz aqui, explicitamente, quais são essas leis. Diz que existem e que devemos aprender a obedecê-las. Mas quais são essas leis e quais são os fundamentos em que se apóiam? Afirma em *O Mito do Estado*, que existe,

[...] apesar de tudo, uma lógica do mundo social, tal como existe uma lógica do mundo físico. Há certas leis que não podem violar-se impunemente. Mesmo nessa esfera temos de ter em mente a advertência de Bacon. Temos de aprender a obedecer às leis do mundo social antes de podermos abalancar-nos a governá-lo. (1976, p.313)

John J. Scherems²⁰ faz uma crítica a esse raciocínio de Cassirer, argumentando que as leis sociais são uma convenção “artificial”, que têm como base um contrato social e que ele não nos dá aqui nenhuma solução. Mas para Krois, Cassirer, embora conceba a idéia de

¹⁹ Já Adorno e Horkheimer na obra *Dialética do Esclarecimento*, interpretam Bacon de forma diferente. Defendem que Bacon colocou um sinal de igual entre conhecer e dominar.

²⁰ Cf. KROIS, 1987.

contrato social como artificial, não pensa o mesmo da base que lhe dá sustentação.

Contratos só são possíveis em base do Urphänomen [Fenômeno Originário] de linguagem e significado. São feitos contratos, mas *Recht* [direito, lei] como uma forma simbólica não é uma convenção. O homem não “faz” direitos humanos a si mais do que ele se faz animal simbólico. Conseqüentemente para Cassirer, há algo chamado “humanidade” que contém certos limites que não podem ser violados com impunidade. Estes críticos negligenciam a ênfase de Cassirer no Goethean Urphänomen e a aderência dele para o *Humanitätsideal* [ideal humanista]. (1987, p.211)

O ideal humanista de Cassirer concebe que o homem ao se fazer *animal symbolicum* constrói seu mundo se liberando de uma vida de pura fluência em troca de significados mais estáveis. Esses significados envolvem uma multiplicidade de concepções valorativas. Dessa forma, é no âmbito do pensamento ético, que esse círculo pode ser ampliado se for possível contemplar nas distintas manifestações axiológicas um elemento fundamental comum.

Por outro lado, cada vez mais, em tempos de capitalismo avançado o *homo symbolicum* de Cassirer vem perdendo espaço para o *homo oeconomicus*, aquele que concentra seus interesses no lucro, que faz da produção e da riqueza um fim em si mesmo e não um meio para outros fins, um meio para que os seres humanos desenvolvam suas potencialidades, para que se tenha espaço para o *homo ludens*, para o *homo faber* e principalmente para o *homo eticus*, que é o desenvolvimento conseqüente do *homo symbolicum* de Cassirer, como será abordado nos capítulos seguintes.

3. O PROBLEMA MORAL NA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE CASSIRER

3.1. A “inversão copernicana” e o problema moral em Kant

Foi abordado, no primeiro capítulo,²¹ que uma das preocupações centrais de Kant foi com relação ao problema teórico, sua investigação sobre as condições e possibilidades da produção do conhecimento. Donde resultou a chamada “inversão copernicana” de Kant, ou seja, que no processo de produção do conhecimento não são os sujeitos que se conformam aos objetos, mas sim que são os objetos que se conformam às faculdades do sujeito. A razão é uma estrutura *a priori*, isto é, anterior à experiência e independente dela. Já os seus conteúdos são empíricos, isto é, dependem da experiência. Daí que, para Kant, o sujeito não é meramente passivo no processo de conhecimento, ele também participa da constituição do objeto. Dessa forma é possível justificar o conhecimento *a priori*, ou seja, conhecimento não empírico de caráter universal e necessário.

Este problema teórico apresentado está relacionado diretamente a outra preocupação fundamental para Kant: o problema prático, ou seja, a fundamentação de uma ética. Na verdade, Kant ao discutir o problema teórico já estava preocupado em subsidiar a fundamentação de uma ética. Para tanto é necessário responder questões do tipo: “o que devo fazer?” e ainda “por que devo fazer desse modo e não de outro?”

Kant busca fundamentar a objetividade do dever, ou seja, busca por princípios de universalidade e necessidade na ação prática. Na sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (publicada em 1785) e mais tarde em sua *Crítica da razão prática* (publicada em 1788) ele busca fundamentar uma filosofia moral depurada de elementos empíricos.

Em sua *Fundamentação da metafísica dos costumes* (1785), toma como ponto de partida os juízos da moral comum e busca por princípios racionais da ação. Kant parte da tese de que só uma boa vontade é boa em si mesma e de forma ilimitada. “Neste mundo, e até mesmo fora dele, nada é possível pensar que possa ser considerado como bom sem limitação a não ser uma coisa: uma **boa vontade**” (1785, p.109). Isso porque outros talentos do espírito, como discernimento, capacidade de julgar, coragem etc., não são bons em si mesmos, pois pressupõem uma boa vontade. E o que faz uma vontade boa?

²¹ Item 1.1

A boa vontade não é boa por aquilo que promove ou realiza, pela aptidão para alcançar qualquer finalidade proposta, mas tão-somente pelo querer, isto é, em si mesma, e, considerada em si mesma, deve ser avaliada em grau muito mais alto do que tudo o que por seu intermédio possa ser alcançado em proveito de qualquer inclinação, ou mesmo, se se quiser, da soma de todas as inclinações. (KANT, 1980, p.110)

Daí que para Kant, uma boa vontade é boa em si mesma quando é motivada pelo dever. Cabe salientar que, segundo Kant, agir *conforme ao dever* não significa *agir por dever*. Um comerciante, que não aumenta seus preços e cobra o mesmo do comprador experiente e do inexperiente, não age *por dever*, mas *conforme ao dever* se tem em mente a fidelidade de seus clientes e o crescimento dos seus negócios. Ser caridoso quando se tem essa inclinação é agir, segundo Kant, *conforme ao dever*. Já aquele que é caridoso sem sentir-se inclinado para isso age *por dever*. Essa concepção pode parecer estranha, a princípio, mas com ela Kant quer dizer que fazer o bem sem ter inclinação para tal tem um valor maior que aquele que o faz por inclinação, já que este age espontaneamente enquanto aquele necessita superar sua inclinação natural.

Dessa forma, não basta que uma ação seja realizada *conforme ao dever*, é necessário que ela seja realizada *por dever*, ou seja, que tenha origem em uma fonte pura, é aí que se encontra o seu valor moral mais elevado. O mesmo raciocínio é válido para o mandamento bíblico que prega o amor ao próximo e mesmo aos inimigos.

Pois que amor enquanto inclinação não pode ser ordenado, mas o bem-fazer por dever, mesmo que a isso não sejamos levados por nenhuma inclinação e até se oponha a ele uma aversão natural e invencível, é amor *prático* e não *patológico*, que reside na vontade e não na tendência da sensibilidade, em princípios de ação e não em compaixão lânguida. É só esse amor que pode ser ordenado. (KANT, 1980, p. 114)

Dessa forma, Kant estabelece alguns princípios. Primeiro: O valor moral da ação encontra-se na sua intenção. Segundo:

Uma ação praticada por dever tem o seu valor moral, *não no propósito* que com ela se quer atingir, mas na máxima que a determina; não depende portanto da realidade do objeto da ação, mas somente do *princípio do querer* segundo o qual a ação, abstraindo de todos os objetos da faculdade de desejar, foi praticada. (1980, p. 114)

Uma ação deve ser avaliada pelo princípio da vontade que a motiva e não pelo

propósito que visa alcançar. Praticar a caridade por dever é fazê-lo mesmo sem inclinação para tal e sem outros interesses subjacentes. Praticá-la visando à publicidade ou outras vantagens não tem valor moral.

O terceiro princípio, que decorre dos dois anteriores é que “*Dever é a necessidade de uma ação por respeito à lei*” (1980, p. 114). Trata-se de agir não por motivações externas, por inclinações ou por pré-determinados propósitos, mas sim tão somente por respeito à lei que o impele a agir.

O valor moral da ação não reside, portanto, no efeito que dela se espera; também não reside em qualquer princípio da ação que preside de pedir o seu móbil a este efeito esperado [...]. Por conseguinte, nada senão a *representação da lei* em si mesma, que *em verdade só no ser racional se realiza*, enquanto é ela, e não o esperado efeito, que determina a vontade, pode construir o bem excelente a que chamamos moral, o qual se encontra já presente na própria pessoa que age segundo essa lei, mas se não deve esperar somente do efeito da ação. (KANT, 1980, p. 115)

Mas que lei é essa que o ser racional obedece e produz uma vontade boa? Segundo Kant, “[...] nada mais resta do que a conformidade a uma lei universal das ações em geral que possa servir de único princípio à vontade, isto é: devo proceder sempre de maneira que eu possa querer também que minha máxima se torne uma lei universal” (1980, p. 115).

Trata-se de um princípio que orienta a vontade e é acessível a razão comum. Mas o entendimento humano vulgar, embora opere segundo certos princípios, apóia-se, em geral, na experiência sensível e quando busca o entendimento mais profundo dessas questões acaba por obter incertezas e contradições. Daí a necessidade de se recorrer à filosofia moral.

Embora Kant se apóie no uso comum da razão prática para explicar o conceito de dever, não defende que ele seja um conceito empírico. Muito pelo contrário, a experiência empírica não oferece nenhum exemplo irrefutável que uma ação foi praticada *por dever* e não em *conformidade* com ele. A observação empírica pode nos informar a respeito de como as pessoas agem e se comportam, mas não pode dizer porque elas se comportar dessa forma. “Na realidade, é absolutamente impossível encontrar na experiência com perfeita certeza um único caso em que a máxima de uma ação, de resto conforme ao dever, se tenha baseado puramente em motivos morais e na representação do dever” (1980, p. 119). Porque o valor moral de uma ação encontra-se nas suas motivações íntimas e não no seu produto. As motivações não são visíveis e mesmo quando refletimos sobre nossas próprias motivações há o risco de uma motivação mais profunda ser revestida por uma capa mais nobre. Daí que o dever não pode

ser extraído da experiência. Mas para Kant, mesmo que não tenha ocorrido nenhuma ação por dever, o mais importante é que a razão ordena, independente da experiência, o que deve acontecer.

[...] por exemplo, a pura lealdade na amizade não pode exigir-se menos de todo o homem pelo fato de até agora talvez não ter existido nenhum amigo leal, porque esse dever, como dever em geral anteriormente a toda experiência, reside na idéia de uma razão que determina a vontade por motivos *a priori*. (1980, p. 120)

O *dever* kantiano não é um conceito empírico, mas resulta de uma ordem *a priori* da razão. Daí que a moral não pode ter como fonte a experiência, porque seu objetivo não é a realidade dada, mas a idealização do que deve ser. Assim, não é possível fundar universalidade e necessidade com base na experiência. Se a razão ordena *a priori*, isso implica que os seus ditames são válidos para todos os seres racionais de forma absoluta e necessária. Dessa forma, a questão sobre um conhecimento *a priori* passa a ser central na discussão ética de Kant. Lembrando que conhecimento *a priori* é o conhecimento não-empírico, é o conhecimento universal e necessário produzido pela razão. Assim, Kant busca uma fundamentação racional para ética.

No decorrer dos tempos as respostas à pergunta “por que devo?” tiveram algumas variações, mas em geral apontava, para um motivo externo às pessoas: Deus, tradição, a autoridade paterna etc.

Kant elabora uma resposta que segue um outro caminho; ela diz:

[...] “devo” – porque sou um ser racional. Eu não preciso perguntar a ninguém o que devo nem por que devo, mas unicamente a mim mesmo enquanto ser racional. A fonte última do Dever não é outra coisa que a Razão; a moralidade é auto legislação de um ser racional. (GONZÁLEZ PORTA, 2002, p.121)

O ser humano é um ser dotado de vontade, ou seja, possui uma capacidade de agir segundo certas regras. Para Kant, embora na natureza tudo seja movido por leis, apenas “[...] um ser racional tem a capacidade de agir segundo *a representação* das leis, isto é, segundo princípios, ou: só ele tem uma vontade” (1980, p. 123). Mas essa vontade pode ou não ser determinada exclusivamente pela razão. O ser humano não é um ser absolutamente racional, é um ser também sensível. A vontade não é perfeita, ela pode também ser influenciada por inclinações da sensibilidade. Se a vontade fosse pura ela obedeceria à razão automaticamente,

mas como não é, ela precisa ser constrangida pela razão. Daí que as leis da razão aparecem como mandamentos para a vontade.

A representação de um princípio objetivo, enquanto obrigante para uma vontade, chama-se um mandamento (da razão), e a fórmula do mandamento chama-se *imperativo*.

Todos os imperativos se exprimem pelo verbo *dever* (*Sollen*), e mostram assim a relação de uma lei objetiva da razão para uma vontade que segundo a sua constituição subjetiva não é por ela necessariamente determinada (uma obrigação). (KANT, 1980, p. 124)

Uma vontade divina ou santa que é perfeitamente boa, se submete à razão sem sentir-se obrigada. Daí que os imperativos não valem nesse caso. Se o ser humano agisse apenas pela razão, os mandamentos éticos seriam seguidos espontaneamente. Mas a vontade humana necessita dos imperativos para determinar sua vontade segundo leis da razão. Os imperativos são hipotéticos quando vinculam à determinada ação como necessária para se atingir determinado fim. E são categóricos quando ordenam ações necessárias em si mesmas, sem relação com quaisquer fins. Nas palavras de Kant:

No caso de a ação ser apenas boa como meio para *qualquer outra coisa*, o imperativo é *hipotético*; se a ação é representada como boa *em si*, por conseguinte, como necessária numa vontade em si conforme à razão como princípio dessa vontade, então o imperativo é *categórico*. (1980, p. 125)

A felicidade é uma finalidade que todos os seres racionais perseguem e é, segundo Kant, um imperativo hipotético que a orienta, já que implica em buscar meios – prudência (*klugheit*) – para alcançar o maior bem estar possível, a felicidade. Porque quem quer um determinado fim, quer também os meios necessários para sua consecução. “Mas infelizmente o conceito de felicidade é tão indeterminado que, se bem que todo o homem a deseje alcançar, ele nunca pode dizer ao certo e de acordo consigo mesmo o que é que propriamente deseja e quer” (KANT, 1980, p. 127). Tal dificuldade se deve ao fato de o conceito de felicidade se derivar de elementos empíricos e estes não são suficientes para pensar a idéia de felicidade em sentido absoluto, no presente e no futuro. Para fazer isso com segurança seria necessário ter a faculdade da onisciência. Daí que para Kant,

O problema de determinar certa e universalmente que ação poderá assegurar a

felicidade de um ser racional, é totalmente insolúvel, e que, portanto, em relação com ela, nenhum imperativo é possível que possa ordenar, no sentido rigoroso da palavra, que se faça aquilo que nos torne felizes, pois que a felicidade não é um ideal da razão, mas da imaginação, que se assenta somente em princípios empíricos dos quais é vão esperar que determinem uma conduta necessária para alcançar a totalidade de uma série de conseqüências de fato infinita. (1980, p. 128)

Por outro lado, o imperativo da moralidade dita regras independentes de quaisquer fins, são portanto categóricos. O princípio categórico se caracteriza como uma lei prática que dita um mandamento incondicional, portanto, não dá a vontade à possibilidade de outra escolha. São válidos para todo ser racional. Sua ordem é: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1980, p. 129).

Desse princípio pode-se derivar todos os imperativos do dever. Kant elabora uma segunda formulação desse imperativo levando em conta o conceito de natureza, que no seu sentido lato, significa, “[...] a realidade das coisas, enquanto é determinada por leis universais”. Assim, o imperativo universal do dever, pode ser formulado da seguinte forma: “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza.*” (KANT, 1980, p.130)

O ponto central do imperativo kantiano é que se deve *querer* que uma máxima, isto é, uma intenção subjetiva da ação, possa ser convertida em lei universal. Muitas ações possuem uma máxima que não poderia ser pensada em universalização sem cair em contradições, outras, não são possíveis de se querer que devam ser assim. Kant esclarece que, mesmo quando se burla qualquer dever, isso é feito na condição de uma exceção, e não se deseja que os outros façam a mesma coisa, ou seja, não se pretende que tal ação seja universalizada. Daí que, ao se analisar do ponto de vista da razão, percebemos uma contradição na nossa vontade. Há um princípio necessário universal que aceitamos, mas que subjetivamente permitimos exceções, portanto há uma fraude em relação a sua universalidade.

Para Kant, o *dever* não se fundamenta em elementos subjetivos ou particularidades da humanidade, mas sim em princípios objetivos.

Pois o dever deve ser a necessidade prática incondicionada da ação; tem de valer portanto para todos os seres racionais (os únicos aos quais se pode aplicar sempre um imperativo), e *só por isso* pode ser lei também para toda a vontade humana. Tudo o que, pelo contrário, derive da disposição natural particular da humanidade, de certos sentimentos e tendências, mesmo até, se possível, duma propensão especial que seja própria da razão humana e não tenha que valer necessariamente

para a vontade de todo o ser racional, tudo isso pode na verdade dar lugar para nós a uma máxima, mas não a uma lei; pode dar-nos um princípio subjetivo segundo o qual poderemos agir por queda ou tendência, mas não um princípio objetivo que nos mande agir mesmo a despeito de todas as nossas tendências, inclinações e disposições naturais. (KANT, 1980, p. 132)

O ser humano é dotado de vontade e age visando a fins. Kant faz uma distinção entre fins objetivos e os fins subjetivos. Os fins objetivos dependem de motivos (*Bewegungsgrund*) e são válidos para todos os seres racionais. Os fins subjetivos se fundamentam em móveis (*Triebe*), são particulares e relativos ao sujeito, dessa forma, não são passíveis de universalização. Os fins objetivos podem ser universalizados enquanto válidos para todos os seres racionais. São portanto um *fim em si mesmo* e, se há algo no mundo que é um fim em si mesmo é o próprio homem. Nas palavras de Kant:

O homem, e, duma maneira geral, todo ser racional, *existe* como fim em si mesmo, *não só como meio* para o uso arbitrário desta ou daquela vontade. Pelo contrário, em todas as suas ações, tanto nas que se dirigem a ele mesmo como nas que se dirigem a outros seres racionais, ele tem sempre de ser considerado *simultaneamente como fim*. (1980, p.135)

As coisas que existem no mundo possuem valores relativos, possuem valores *para nós*, já as pessoas possuem um valor *em si*. Esse valor *em si* é absoluto, daí que as pessoas não podem ser empregadas como meios para quaisquer outros fins.

A existência dos imperativos categóricos depende de tomar as pessoas como fim em si mesmas, pois essa é a condição para existência de valores absolutos. Porque se as pessoas não possuírem um valor em si, nada mais possuirão. Dessa forma, temos a formulação de outro imperativo categórico kantiano: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (1980, p.135).

Este imperativo da humanidade como fim não deriva da experiência, ele é extraído da razão pura. Ele se aplica a todos os seres racionais, isso implica conceber a humanidade como fim objetivo, daí que todos os fins subjetivos devam ser limitados por esse fim objetivo mais amplo. Mas isso não significa que as pessoas devam seguir leis exteriores, muito pelo contrário, o homem enquanto ser racional, deve ser seu próprio legislador. Dessa forma, chegamos a outro princípio kantiano da moralidade: “[...] *a idéia da vontade de todo ser racional concebida como vontade legisladora universal*” (1980, p.137).

O ser humano é dotado de um valor intrínseco que é a dignidade. As coisas que têm um preço permitem uma troca entre equivalentes, mas quando algo não permite uma troca de equivalentes, significa que ela está acima de qualquer preço, significa então, segundo Kant, que ela possui *dignidade*, portanto é merecedora de respeito. O ser humano além de dignidade é um ser dotado de autonomia, um ser capaz de se guiar por uma vontade absolutamente boa. E o que significa isso?

É *absolutamente boa a vontade* que não pode ser má, portanto quando a sua máxima, ao transformar-se em lei universal, se não pode nunca contradizer. A sua lei suprema é pois também este princípio: Age sempre segundo aquela máxima cuja universalidade como lei possas querer ao mesmo tempo [...]. (KANT, 1980, p. 141)

A vontade é uma causalidade própria dos seres racionais. A liberdade da vontade é a autonomia. Daí que uma vontade livre é uma vontade que obedece às leis morais. Dessa forma a autonomia da vontade pressupõe escolher máximas passíveis de universalização. O ser humano é livre não quando age sem lei, mas sim quando é capaz de agir seguindo as próprias leis que foram ordenadas pela sua própria razão. Daí que na perspectiva kantiana, ser livre é ser racional, é agir segundo os mandamentos da razão.

Kant opera uma virada filosófica no campo ético e no epistemológico e há um ponto comum a ambos. Tanto no campo ético, como no epistemológico os filósofos anteriores a Kant buscaram uma resposta externa ao indivíduo. Na ética, o problema do bem e do mal remetia a uma esfera transcendente, como o Divino e na epistemologia se fazia algo semelhante com a possibilidade de conhecer. O racionalista Descartes, por exemplo, apela a Deus para refutar a tese do “gênio maligno” que ameaçava a certeza do conhecimento. O ponto comum de Kant é buscar em ambas esferas a resposta no próprio sujeito cognoscente.

3.2. Conseqüências da “ampliação” cassireriana da “inversão kantiana” aplicadas na esfera moral

Conforme foi abordado no primeiro capítulo, Cassirer autodenominou sua realização como uma espécie de “ampliação” da inversão kantiana. Na verdade, tanto a epistemologia de Kant como a de Cassirer fazem uma reflexão sobre a ciência de suas respectivas épocas e como a situação da ciência não é a mesma para cada um deles, suas respostas também são distintas. Tal fato é a base pela qual Cassirer critica a limitação da objetividade kantiana a

esfera da ciência. Ou seja, para Cassirer a ciência passa a ser concebida como construção simbólica e, como tal, não é a única, já que há outras formas de se construir simbolicamente a realidade. Dessa forma, suas duas principais teses são: 1) Todo modo de compreensão do mundo está mediado por um sistema simbólico. 2) Há diferentes modos de compreensão do mundo igualmente válidos. Os desdobramentos e pressupostos dessas teses já foram discutidos,²² assim o que importa agora é estabelecer um outro paralelo com Kant. O problema que se busca discutir é: Se Kant ao discutir o problema teórico buscava fundamentar o problema prático e, se Cassirer faz uma “ampliação” da “inversão kantiana” na esfera do problema teórico quais as conseqüências disso para a questão prática? Dito de outra forma: a concepção epistemológica de Kant busca fundamentar uma ética. Se Cassirer “amplia” a concepção epistemológica de Kant quais as conseqüências que isso acarreta para ética? O problema ético na filosofia de Cassirer irá se tornar uma preocupação central, segundo Krois, após a publicação de sua *Filosofia das formas simbólicas*. Cassirer irá desenvolver sua teoria em ensaios, conferências e mais especificamente no seu trabalho sobre o filósofo sueco Axel Hägerström. É nesse trabalho que Cassirer irá desenvolver sua própria concepção ética, justamente para se contrapor a uma doutrina ética que nega não só a ética kantiana, mas a validade de todo e qualquer valor (Cf. KROIS, 1987, p.153). Vejamos a questão moral na perspectiva das formas simbólicas de Cassirer.

3.2.1. A questão moral na perspectiva das formas simbólicas

Segundo expõe Cassirer, em *Axel Hägerström: eine studie zur schwedischen philosophie der gegenwart* (1939), o estudo da ética não pode ser separado da análise da realidade cultural na qual os seres humanos vivem. Para ele, não se pode dizer que o homem possui uma natureza moral, se for entendida a moral como uma ação que pressupõe reflexão e deliberação responsável. Tal afirmação, segundo ele, constituiria um anacronismo inaceitável. Cassirer exemplifica que a moralidade das comunidades mítico-religiosas segue princípios diferentes de uma concepção ética racional.

A moralidade, enfatiza Cassirer (1939), relaciona-se à ação social, ou seja, ao ser coletivo e não individual, portanto, deve ser analisada nessa perspectiva. Ele expõe que o homem enquanto ser social

²² Cf. capítulo 1 e capítulo 2

[...] faz parte de uma comunidade e dela ele recebe as regras que determinam suas ações. Quanto mais olhamos para trás na história do desenvolvimento, mais percebemos a força desta obrigação que a comunidade exige dele. Em primeiro lugar, o costume e o hábito parecem ser a única coisa objetiva e perante essa forma de objetividade não há nenhuma liberdade ou espontaneidade. Mas aqui também se inicia um processo que gradualmente afrouxa a algema. (1939, p.78)

Enquanto uma sociedade está fechada em si mesma, predomina uma tendência conservadora e assim não sofre questionamentos, portanto, não há problemas éticos. Uma sociedade isolada, quando se confronta com outras sociedades e outros costumes, passa a encarar o problema moral, uma vez que se depara com hábitos e valores diferentes.

Um novo problema aparece naquele momento em que as diferentes comunidades humanas se encontram e entram em relacionamento umas com as outras. [...] O que vale do ponto de vista de uma comunidade não vale do ponto de vista da outra. Esta divergência no mundo do querer e fazer não pode ser eliminada pelos conceitos; ela tem que ser decidida na base de conflitos. Cada círculo singular tem a tendência de se manter e a tendência de destruir e reprimir o que se opõe a ele. (CASSIRER, 1939, p. 78)

Para Cassirer, do mesmo modo que há diferentes construções epistemológicas, há também diferentes construções axiológicas. E do mesmo modo que cada uma das formas simbólicas julga-se a única verdadeira no âmbito do conhecimento, o mesmo se repete no âmbito dos valores, desencadeando antinomias na esfera moral. Daí a necessidade de pensar uma ética na perspectiva das formas simbólicas que aponte caminhos para a coexistência entre as diferentes construções valorativas.

Segundo Krois no seu estudo sobre Cassirer, *Symbolic Forms and History* (1987), pode-se afirmar que, no sistema cassireriano a ética é uma forma simbólica. E sua teoria ética compreende uma teoria da consciência moral que concebe distintos estágios de pensamento moral. Em suas palavras:

Para Cassirer o ponto de vista ético é uma forma simbólica, Dentro desta forma simbólica ele distingue entre moralidade social (Sittlichkeit) e lei (*Recht*). A teoria ética de Cassirer inclui uma teoria de consciência moral que identifica fases diferentes de pensamento moral (quer dizer, níveis diferentes de critérios pelo qual são julgadas ações de um ponto de vista moral) e uma teoria normativa do dever [ought] centrada na doutrina de lei natural de direitos de humano inalienáveis. (1987, p.142)

Conforme Cassirer, a moral não é uma invenção da filosofia; o mito e a religião, muito antes, já forneciam as primeiras concepções de conduta moral a ser seguida pelos homens. A filosofia é uma etapa posterior que vai buscar estabelecer normas éticas gerais de caráter universal. Busca compreender a questão moral entendendo suas origens mítico-religiosas na perspectiva de sua filosofia das formas simbólicas. Ele diferencia três fases da consciência moral: a mimética, a analógica e a puramente simbólica (Cf. KROIS, 1987, p. 144). Serão vistas cada uma dessas fases, a seguir.

3.2.1.1. A fase mimética

O mito não é apenas um sistema de credos dogmáticos. É uma forma de vida que é regulado por meio de uma rígida moralidade. Em *Ensaio sobre o homem*, Cassirer aborda o sistema de tabus que impõe ao homem uma série de obrigações e deveres. Apesar de ser uma forma de regular a vida social, esse sistema tem um caráter puramente negativo. Não há espaço para deliberações individuais, pois tudo é regulado e prescrito de forma especial. Comer, andar, falar, ter relações sexuais etc estão submetidos a regras específicas. Os tabus devem ser seguidos, caso contrário a ira divina ou demoníaca será desencadeada e, uma vez que isso ocorra, o castigo não será restrito apenas àquele que cometeu a quebra do tabu, mas a todos. Há uma narrativa mítica que explica a origem do mundo e das coisas e dessa forma justifica o sistema de tabus. Mas não há uma justificativa moral baseada em reflexão e argumentos. O mito é impermeável a reflexão crítica. A ação dos sujeitos míticos possui uma natureza sagrada e compreende uma temporalidade especial. É a temporalidade dos atos primordiais dos deuses e heróis. Essas ações primordiais ou realidades originais devem ser sempre re-atualizadas por meio de rituais específicos. Mas isso não significa que o que é feito é meramente uma cópia, uma encenação do que ocorreu nos primórdios. Não. Os ritos encarnam os deuses ou demônios assumindo seus atributos. Krois cita Cassirer: “O dançarino que aparece na máscara de um deus ou demônio não imita o deus ou demônio somente, mas assume a natureza dele; ele é transformado nele e se funde com ele” (1987, p.145). No pensamento mítico predomina uma postura conservadora ao extremo em que não há espaço para inovações ou exceções. Não há valor positivo para liberdade já que também não há espaço para liberdade individual, nem para responsabilidade individual. O que temos no pensamento mítico é uma moralidade coletiva regulada por um rígido sistema de tabus. O tabu é marcado como algo proibido, sobrenatural e que não se deve ter contato (pode ser um objeto, um lugar, uma ação etc) sob risco de castigo. No sistema de tabu não há

responsabilidade individual. Se alguém desrespeita o tabu não é só ele que receberá castigo, mas toda sua família ou tribo. Deve-se então recorrer aos ritos de purificação para transferir a impureza para um “bode expiatório” ou um pássaro e restabelecer o equilíbrio. Outro aspecto é que a contaminação pelo contato com o objeto tabu é de forma “mecânica”. Pouco importa se o contato com o mesmo foi proposital, acidental, por ignorância etc, a contaminação será certa.

[...] a ação do tabu é sempre mecânica; o contato com o objeto tabu comunica a sua infecção com tanta certeza quanto o contato com água comunica a umidade, ou com uma corrente elétrica comunica um choque elétrico. (JEVONS, apud Cassirer, 1994, p. 176)

Cassirer, em *Ensaio sobre o homem* (1994), esclarece que o sistema de tabus embora seja, por um lado, uma importante forma de regular as ações humanas e a vida social, por outro lado, ele ameaça paralisar a vida com suas restrições. Já que em alguns casos não se pode comer determinados alimentos, andar ou ficar parado em determinados locais ou pronunciar tais palavras. O sistema de tabus obriga ao homem uma série de deveres e de obrigações. E entre estes há de comum o fato de serem totalmente negativos, sem nenhum caráter positivo. Seu fio condutor é a proibição e conseqüentemente o medo e derivado deste, a obediência passiva. Portanto, a moral que existe no mito não se funda em responsabilidade individual, já que esta pressupõe uma forma de consciência que o pensamento mítico desconhece.

Cassirer identifica uma mudança de sentido da consciência mítica nas tragédias gregas. Ele exemplifica com ato final de *As Eumênides*, de Ésquilo, quando as fúrias erínias ficam mais gentis. Orestes matou a mãe por vingança, por ela ter assassinado seu pai Agamenon. As erínias são demônios que castigavam os criminosos e quando elas perseguem Orestes, Atena intervém e as convence a não interferir já que ele foi julgado e absolvido pelos atenienses. Orestes foi julgado pela *dike*, pela justiça humana e não mais pela justiça demoníaca cega. Cassirer identifica em *As Eumênides* uma interferência dos deuses mais novos – Atena e Apolo – que subjagam os deuses mais velhos - as erínias. Trata-se de uma dramatização que exemplifica a luta por uma nova moralidade. Uma moralidade que faz do indivíduo um ser responsável por seus atos, implica lutar contra o mito.

3.2.1.2. A fase analógica

A fase analógica é típica do pensamento religioso. Segundo Cassirer, embora mito e religião sejam formas simbólicas distintas, possuem como ponto de partida problemas comuns e fundamentais da vida humana. Entre esses problemas destaca-se o da morte.

A idéia de que a morte seja algo natural e previsível da condição humana não está presente, segundo Cassirer, nem no mito nem na religião primitiva. “A concepção de que o homem é mortal, por sua natureza e essência, parece ser inteiramente estranha ao pensamento mítico e religioso primitivo” (1994, p. 140). A morte sempre aparece associada a causas não naturais, como magia, bruxaria entre outros. Cassirer no seu *Ensaio sobre o homem*, endossa a tese que Herbert Spencer defende de que “[...] o culto aos ancestrais deve ser considerado como a primeira fonte e a origem da religião” (1994, p.141). Segundo Cassirer, essa é realmente uma prática comum em diferentes culturas, como em várias tribos indígenas, na Roma antiga ou mesmo na China. “Tudo isso mostra de maneira clara e inequívoca que temos aqui uma característica realmente universal, irreduzível e essencial, da religião primitiva” (1994, p. 143).

Embora a morte se apresente, a princípio, como um mistério e possa desencadear o medo e, conseqüentemente práticas para que o espírito não retorne, em geral, a tendência oposta é a que predomina. Os rituais são realizados para fazer com que os fantasmas dos mortos se tornem deuses familiares. Segundo Cassirer, o pensamento mítico e o religioso têm suas origens em iguais acontecimentos fundamentais da existência.

Em todo o curso de sua história, a religião permanece indissolúvelmente ligada a elementos míticos, e impregnada deles. Por outro lado o mito, mesmo em suas formas mais grosseiras e rudimentares, traz em si alguns motivos que de certo modo antecipam os ideais religiosos superiores que chegam depois. Desde o início, o mito é religião em potencial. O que leva de um estágio para outro não é nenhuma crise repentina de pensamento, nem qualquer revolução de sentimento. (1994, p. 146)

Dessa forma, embora haja *elementos* comuns entre o mito e a religião, a *forma* como a religião trata esses elementos vai caracterizando seu distanciamento gradativo e, por fim, radical em relação ao pensamento mítico.

Outro aspecto de contraste é que no pensamento mítico a idéia de um deus criador é um motivo fundamental e comum. Em geral o deus criador é a fonte de todas as coisas

existentes, mas não há uma criação abstrata a partir do nada. Os deuses são artesões que criam a partir do já existente. É assim nas antigas religiões, com Ptah no Egito; Marduk na Babilônia; Prajapati na Índia entre outras. A idéia mais pura de criação é a aquela que concebe um deus que cria a partir do nada. Cassirer identifica nessa etapa uma evolução em relação às concepções anteriores e um novo espírito religioso. A consciência é elevada para o limite extremo da idéia de criação: a criação a partir do nada.

Segundo Cassirer, embora exista um entrelaçamento da religião com o mito não obstante há também um direcionamento diferente em ambos. No pensamento mítico nada escapa à força do mito. As imagens, símbolos, nomes etc não são apenas a representação de algo, mas são dotados com os mesmos poderes daquilo que representam: poderes malignos ou benignos. Nas religiões monoteístas – Zoroastro, Judaísmo, Cristianismo – há uma superação dessa condição. As imagens, símbolos, nomes etc, não são mais identificados com a própria divindade, mas sim como representações. Na sua *Filosofia das Formas Simbólicas II*, Cassirer cita a crítica que Isaias (44-9) faz a adoração de imagens:

“Parte da lenha queima no fogo... E transforma sua sobra em um deus, em sua escultura; humilha-se diante dela, adora, e roga dizendo: livra-me, que meu deus és tu [...] Diante de um tronco de árvore tenho de me humilhar?” (1998b, p.295)

Enfim, no pensamento religioso não se concebe como no pensamento mítico que a imagem é o próprio deus e como tal é dotada de poderes, mas sim que a imagem apenas representa ou remete ao deus ou à divindade.

No pensamento religioso há uma nova relação entre o homem e o divino. O que passa a ser importante para o homem é o discernimento entre o bem e o mal. A pureza ou impureza deixa de residir mecanicamente nos objetos, como no pensamento mítico, para se concentrar no coração, é o coração que deve ser puro. Na religião, não há como no mito apenas um sentido negativo de proibições, como no sistema de tabus. Há um sentido positivo na ação humana, já que o homem assume uma responsabilidade perante Deus. Para Cassirer, as grandes religiões transformam essa submissão passiva do sistema de tabus em um sentimento positivo.

No entanto, os grandes mestres religiosos da humanidade encontraram um novo impulso [...]. Transformaram a obediência passiva em um sentimento religioso ativo. Todas as religiões éticas superiores – a religião de dos profetas de Israel, o zoroastrismo, o cristianismo – propuseram-se uma tarefa comum. Elas aliviam o

peso intolerável do sistema de tabus, mas em compensação descobrem um sentido mais profundo de obrigação religiosa, que em vez de ser uma restrição ou compulsão é a expressão de um novo ideal positivo de liberdade humana. (1994, p. 179)

Esse ideal positivo de liberdade humana é pautado na concepção que o ser humano é dotado de livre arbítrio, ou seja, é capaz de refletir sobre o bem e o mal, fazer escolhas e ser responsável por elas. Sua relação com o divino deixa de ser regulada pelo medo ou pela tentativa de manipulação por meio da magia para se tornar uma relação ética. Nesta relação utiliza o lógos para entender o divino e praticar a virtude. Conforme expõe Cassirer no *Ensaio sobre o homem*:

O sentido ético substituiu e superou o sentido mágico. Toda a vida do homem torna-se uma luta ininterrupta em prol da virtude. A tríade de ‘bons pensamentos, boas palavras e boas ações’ tem o papel mais importante nessa luta. O divino não é mais procurado ou abordado por poderes mágicos, mas pelo poder da virtude. (1994, p.166)

A conduta humana assume uma nova temporalidade. Enquanto no mito o passado é fundamental e o presente é uma atualização do passado, na religião o futuro passa a ser mais importante que o passado. O homem se depara com uma provação ética em relação ao futuro. A lei ética é uma lei revelada pelo criador divino e exige submissão. Essas leis são transformadas em textos sagrados em oposição à tradição oral do mito. Dessa forma, o indivíduo se compromete a ser responsável em seguir um testamento divino revelado. Diferentemente do mito em que não há a responsabilidade individual, aqui a atitude moral em seguir a vontade de Deus, depende de deliberação pessoal.

3.2.1.3. A fase puramente simbólica

Foi visto que para Cassirer o homem é um *animal symbolicum* e que isso significa que o ser humano constrói simbolicamente o seu mundo, que dá forma a ele e a si nas diferentes formas simbólicas. É na fase puramente simbólica de tais formas que ocorre um distanciamento radical entre o símbolo criado e a realidade. Os símbolos se tornam construções abstratas para explicar o real e não podem ser retraduzidos em termos da realidade sensível. Krois explica que “é na esfera da consciência moral que esta tensão entre realidade e símbolo é aumentada a seu extremo na concepção filosófica da diferença entre

dever [ought] e ser [is]. Para Cassirer, esta questão remonta a Grécia antiga, especialmente Sócrates, que foi o primeiro a desenvolver a questão da consciência moral diferenciando a moral em vigor (Sitte) e a verdadeira moralidade (Sittlichkeit), colocando a pergunta fundamental sobre o dever ser e por quê? Para Cassirer o pensamento filosófico se inicia com a busca dos princípios de verdade e moralidade. A busca por critérios objetivos de verdade e a busca por uma moral objetiva são características de uma mesma postura filosófica (Cf. KROIS, p. 151). O pensamento filosófico não permanece satisfeito com os valores herdados pela tradição, passa a investigar a diferença entre o bem e o mal, o certo e o errado etc, buscando normas objetivas e válidas universalmente. Para Cassirer, é aí que se encontra a fase “puramente simbólica” do pensamento moral. Essa fase puramente simbólica do pensamento moral é identificada com a idéia de lei natural.

A idéia de lei natural tem como base uma concepção filosófica que não se apóia na autoridade de um legislador divino ou humano. “Lei natural busca transcender toda lei positiva e ainda permanecer válida para todo gênero humano” (KROIS, 1987, p.151). Para Cassirer a idéia de lei natural nunca foi algo totalmente estranho ao mundo. Ele identifica nos escritos de Christian Thomasius e de Cesare Beccaria já a idéia de lei natural, contra a tortura e pena de morte, assim como nos trabalhos de Hugo Grotius. Em *O mito do Estado*, ao analisar as teorias do Estado do ‘direito natural’, Cassirer identifica que a busca do racionalismo político do século XVII operou um renascimento das idéias estóicas. Esse processo espalhou-se por toda Europa e os melhores tratados sobre política dessa época revelam a influência do pensamento estóico. A Carta de Direitos dos americanos e a Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão dos franceses tinham influência das idéias estóicas. Cassirer se pergunta: “Como se explica que as mesmas idéias que foram conhecidas durante dois mil anos e discutidas desde então sejam subitamente vistas sob uma luz inteiramente nova?” (1976, p.185). O que possibilitou que as idéias estóicas sobre o direito natural deixassem de ficar no campo de uma ética abstrata para ganhar força na ação política? Por que a tendência de rejeitar o saber da tradição – como fez Descartes – não se operou em relação às idéias estóicas? Para Cassirer, o golpe que a igreja recebeu da Reforma e da teoria heliocêntrica abalou seus alicerces de forma profunda e irreversível. Diante dessa crise buscou-se novamente o estabelecimento de um centro fixo que pudesse restaurar a antiga unidade da igreja, mas a expectativa foi em vão.

Se tivesse de haver um sistema verdadeiramente universal de ética e religião, tinha de basear-se em princípios tais que fossem admitidos por todas as nações, todos os

credos e todas as seitas. E somente o estoicismo parecia capaz dessa finalidade. [...] A dignidade, afirmava ela, não pode ser perdida; e isso porque não depende de nenhum credo dogmático nem de nenhuma revelação exterior. Assenta exclusivamente na vontade moral – no valor que o homem atribui a si próprio. (1976, p.187)

Foi essa a função fundamental que a teoria do direito natural exerceu no mundo moderno evitando, dessa forma, que se caísse em uma ampla anarquia moral. Daí que muitos pensadores acataram o princípio estóico da ‘autarquia’ da razão.

A razão é autônoma e suficiente. Não necessita de qualquer auxílio exterior; nem mesmo pode aceitar tal auxílio mesmo que lhe fosse oferecido. Tem de encontrar por si o seu próprio caminho e confiar na sua própria força.

Esse princípio tornou-se a pedra angular de todos os sistemas de direito natural. (1976, p.189)

Segundo Cassirer, a teoria do Estado como contrato social tornou-se uma espécie de axioma no pensamento político do século XVII. Entre os vários adeptos desse pressuposto ele cita Hobbes como um exemplo típico da defesa da teoria do contrato para a “origem” do Estado. Mas Cassirer, ao abordar a teoria do contrato social de Hobbes, aponta sua contradição interna, uma vez que considera que uma vez firmado o contrato, os indivíduos renunciam a todos os seus direitos em favor do soberano e da ordem social. Nessa crítica, Cassirer também revela sua concepção sobre direitos humanos. Ele concorda com as críticas feitas a Hobbes, de que sua teoria envolve uma contradição de termos, já que existe “[...] pelo menos, *um* direito que não se pode abdicar: o direito à personalidade.” (1976, p.192) E Cassirer acrescenta:

Se um homem pudesse abdicar de sua personalidade, deixaria de ser um ser moral. Tornar-se-ia numa coisa sem vida – e como podia tal coisa obrigar-se, como podia fazer uma promessa ou entrar num contrato social? Esse direito fundamental, o direito à personalidade, inclui num certo sentido todos os outros. Conservar e desenvolver sua personalidade são um direito universal. Não está sujeito às fantasias de simples indivíduos e não pode por isso transferir-se de um indivíduo para outro. O contrato ou acordo que é a base legal de todo o poder civil tem, por consequência, os seus limites. Não é um *pactum subjectionis*, não é um ato de submissão por via da qual um homem possa escravizar-se. Porque por tal ato de renúncia ele cederia o próprio caráter que constitui a sua natureza e essência: perderia a sua humanidade. (1976, p.192)

Na sua exposição, Cassirer demonstra acordo em relação à idéia de direito natural, já que mesmo um contrato social não pode suprimir o direito natural anterior intrínseco a cada ser humano, o direito à personalidade, o direito de fazer escolhas. Para Cassirer, a doutrina do direito natural é fundamental para o Estado secular moderno, é garantia de que mesmo um contrato social não viola um direito natural e também é condição de possibilidade de uma ética universal.

No seu livro *La Filosofia de la Ilustración* (1997), Cassirer aborda como a bandeira do direito natural permaneceu presente na filosofia das luzes, já que esta ao travar sua luta contra o poder da tradição e da autoridade, retoma a questão do direito. Mas a Ilustração não se limita ao aspecto histórico da questão, irá discutir e defender o direito que nasce junto com cada indivíduo. Daí que estabelece um diálogo com a herança intelectual mais antiga. As teses discutidas por Sócrates e Transímaco em *A República* de Platão a respeito da relação entre direito e força, retornam novamente, *mutatis mutandis*, na Ilustração.

A luta para fundamentar o moderno direito natural se leva a cabo nesta dupla frente. Luta que tem que se endereçar contra a concepção teocrática, contra a derivação do direito de uma vontade divina, em definitiva irracional, inacessível e impenetrável para a razão humana, e contra o “Estado Leviatã”. (1997, p.266)

Na frente teológica, deve combater a tese que todo direito está embasado no poder divino que este é incondicionado e responsável pela condenação e salvação das almas. Hugo Grócio, segundo Cassirer, defende que o princípio do direito natural continuaria válido até mesmo se não existisse Deus. Na frente estatal, deve combater a concepção da onipotência do Estado, que todo poder emana dele e deve ser incondicionalmente aceito. Como no caso da tese de Hobbes em que o contrato social dota de um poder despótico o soberano. A concepção de Grócio de direito natural irá se opor a ambas concepções e defender que existe um direito natural anterior ao divino e ao político.

Frente a ambas tendências o direito natural mantém como tese o princípio fundamental máximo de que existe um direito anterior a todo poder humano e divino e válido independente delas. O conteúdo do conceito de direito não se funda na esfera do mero poder e vontade, senão na pura razão. (CASSIRER, 1997, p.267)

Para Cassirer, há um ponto comum na Ilustração em relação aos direitos naturais: “A filosofia francesa do século XVIII não havia inventado a idéia dos direitos inalienáveis; mas é

a primeira que os converteu em um verdadeiro *evangelho moral*, defendendo-a e propagando-a com entusiasmo” (1997, p.278).

Em 1932 Cassirer realizou uma conferência sobre a essência e desenvolvimento da lei natural e segundo Krois,

Na conferência dele [...] Cassirer rejeitou a visão utilitária e convencionalista que legalidade (Recht) é só um meio a própria preservação do homem. Para Cassirer, a habilidade para entrar em um acordo com outros, a habilidade para prometer e reconhecer a legalidade resultante dessa promessa, é “constitutivo para homem, uma condição necessária para a ‘comunidade humana’.” “A capacidade para subir ao puro pensamento de legalidade e obrigação legal e a capacidade para obedecer a qualquer preço uma obrigação uma vez que nisto foi participado, nos dá conseqüentemente a origem atual e o fundamento de toda especificamente comunidade humana.” Cassirer interpreta estas capacidades como um resultado direto do que é característico no homem: “que ele dá para vida uma forma estável e duradoura.” Um dos exemplos principais de tal forma é a idéia de lei como uma “ligação e norma obrigatória” para ação. (Krois, 1987, p.157)

Para Cassirer, os constantes ataques à teoria da lei natural no decorrer dos séculos XIX e XX que causaram uma crise nesta concepção, era, na verdade, a manifestação de uma crise mais profunda que atinge o próprio conhecimento do homem de si mesmo.

A concepção de Cassirer dos direitos humanos tem uma inspiração substancial nas idéias do século XVIII, mas não se trata de uma mera transposição das mesmas. Cassirer apresenta uma nova justificativa para tal doutrina. Segundo Krois:

A concepção dele do homem como animal *symbolicum* permite reinterpretar a noção de “decisão geral” (a direção da consciência para o futuro) como algo universal, surgindo pelo uso de linguagem. “*Symbolicum animal*” é o nome de Cassirer para a humanidade universal que justifica concebendo de direitos humanos. (1987, p.169)

Para Cassirer a linguagem é o elemento comum no qual a vida social depende e se desenvolve. É o fundamento da organização da sociedade e a condição para a existência de acordos contratuais entre seus membros. Por este enfoque priorizando a linguagem como base da comunidade, ele se opõe a concepção hegeliana da supremacia do Estado. De acordo com Cassirer, a linguagem está na base para que o indivíduo possa se tornar um ser livre e auto-responsável. A linguagem, nas palavras de Krois:

É a base na qual o indivíduo se torna um agente moral auto-responsável. Cassirer não reivindica que todas as pessoas são auto-responsáveis ou até mesmo que todo o mundo pessoalmente deseja liberdade. “Liberdade não é a herança natural do homem. Para possuir isto nós temos que criar isto. Se o homem simplesmente fosse seguir os instintos naturais dele que ele não se esforçaria para liberdade, ele escolheria dependência. Obviamente, é muito mais fácil depender de outros que pensar, julgar, e decidir para si mesmo” (MS, 288). O ponto de Cassirer é que como animal *symbolicum* o homem não vive pelos perdidos instintos naturais dele, e entretanto o homem pode fugir da responsabilidade e isto é um ato de autodestruição. (1987, p.169)

Segundo Krois, o único direito humano que Cassirer faz uma defesa explícita é o direito ‘[...] para manter e desenvolver a própria personalidade [...]’, e ele acrescenta que ‘[...] este direito fundamental, o direito para personalidade, inclui de certo modo todos os outros’ (1987, p.169). O desenvolvimento da própria personalidade representa a elevação do grau de humanização do ser humano. Implica no cumprimento do imperativo de Píndaro: “torna-te o que és”. Dessa forma está pressuposto que o *animal symbolicum* é um ser inacabado, um ser em constante formação que precisa se autoconstruir para atualizar suas potencialidades latentes. Para Krois, isso significa que Cassirer ao defender o direito a personalidade pensava mais além, já que neste direito estaria incluído também outros direitos básicos para a vida humana, como os relacionados ao corpo e a mente. (Cf. 1987, p.169) Krois esclarece que:

Alguém poderia definir estes direitos mais especificamente como os direitos para liberdade para impedir a arbitrariedade ou tortura, liberdade de movimento e fala. Cassirer teve tais direitos básicos claramente em mente quando ele falou de “todos os outros”. Em nenhum lugar ele desenvolve uma lista de direitos específicos; ele não se preocupa com o problema dos limites de direitos humanos, por exemplo, se eles incluem econômico bem como direitos políticos. Ele só busca defender uma concepção ética básica de humanidade pela idéia de direitos humanos. A preocupação dele é mostrar que para isso há limites ao exercício do poder político, limites colocados pela própria natureza de humanidade. (1987, p.170)

Segundo Krois, “Cassirer acredita que a doutrina de lei natural de direitos humanos provê as únicas éticas universais disponíveis. A própria teoria ética dele é uma justificação da doutrina de direitos humanos por meio da filosofia de formas simbólicas” (1987, p.151). Krois esclarece que a ação moral pressupõe que a pessoa possa agir de forma livre e ser auto-responsável pelas suas escolhas. Dessa forma, em cada uma das fases abordadas acima há uma correlação entre o eu (sense of self) e o padrão ético. No mito há um sentimento onipresente de que todos são comandados pelo destino. Na religião há constantes conflitos em

relação ao problema da livre decisão diante de um Deus onipotente e onisciente. A filosofia, desde Platão, discute que é próprio do homem ser livre e poder escolher sua ação, mas que mesmo nessa disciplina essa defesa vem perdendo terreno. Krois esclarece que

Cassirer não reivindica que a fenomenologia da consciência moral descreve um desenvolvimento que tem que acontecer, mas somente que há tal uma coisa como uma forma puramente simbólica de pensamento moral e que é possível para consciência moral atingir e aplicar tal critério universal. (1987, p.152)

Por outro lado, para Cassirer, não seria possível pensar os direitos humanos limitados a lugares e tempos específicos, porque para ele embora haja diversidade cultural ela é concebida no seu conjunto como uma única cultura humana o que implica um caráter universal para a mesma. Dessa forma não é possível aceitar restrições ao campo de abrangência dos direitos humanos. Daí que:

Dizer que então nenhum direito tem aplicação universal seria equivalente para Cassirer dizer que não há nenhuma tal coisa como humanidade. Mas se há uma tal coisa, então há direitos humanos aplicáveis para todos os seres humanos e todos nós temos uma obrigação ética para os defender. (KROIS, 1987, p.170)

Para Cassirer, a doutrina de “eterno, imutável, e inalienável direitos humanos” marcam o ponto onde a filosofia “é relacionada para o mundo” (SMC, 58-61). A tendência geral da filosofia acadêmica no vigésimo século para se tornar uma disciplina técnica especializada resulta na filosofia estar se tornando uma “estranha para o mundo”. (SMG, 232). (KROIS, 1987, p. 170)

Para ficar mais claras as teses defendidas por Cassirer anteriormente, se faz necessário relacioná-las à concepção de liberdade que ele desenvolve na perspectiva da sua filosofia das formas simbólicas.

3.3. Concepção de liberdade

Embora Cassirer conceba na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, que toda forma simbólica tem o mesmo valor, também admite que há um progressivo avanço em relação à liberdade humana. O homem se torna, através das fases mimética, analógica e simbólica, cada

vez mais consciente da sua produção autônoma do simbólico²³ e conseqüentemente da sua liberdade. Daí que para Cassirer, a cultura humana vista em seu conjunto é concebida como um processo de autolibertação do homem. No final do seu *Ensaio sobre o Homem* encontramos essa declaração

Tomada como um todo, a cultura humana pode ser descrita como o processo da progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são várias fases desse processo. Em todas elas o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo “ideal”. (1994, p.371)

Essa autolibertação que Cassirer se refere é a capacidade humana de pensar um outro mundo, um mundo ideal e perseguir esse objetivo.

Krois considera que a idéia de liberação do homem é um elemento básico na *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer. Pois o homem, enquanto animal simbólico, se liberta da estreiteza de uma existência orgânica e consegue conservar e transmitir os conteúdos da cultura para outras gerações. Mas Krois adverte que a idéia de liberação de Cassirer não deve ser entendida como uma idéia de progresso. Pois esta, tal como entendia o *esclarecimento*, concebia que por meio da utilização dos métodos racionais e científicos aplicados em vários aspectos da vida humana se alcançaria uma melhoria geral, tanto social quanto moral. O que Cassirer enfatiza na sua perspectiva de liberação do homem é a sua atividade, a sua possibilidade de autonomia de ação. A sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, embora se encontre no espírito do *esclarecimento*, não defende um princípio de progresso, em que as formas simbólicas se sobreporiam umas às outras e o próprio mito seria superado e eliminado. Não se atinge um estágio de pura organização racional, o que existe é um constante conflito entre as formas simbólicas e, principalmente, entre a concepção mítica e não mítica do mundo. Esta concepção também se confirma em *O Mito do Estado*, obra em que Cassirer mostra que o mito nunca é eliminado totalmente da vida social, porque o homem não é exclusivamente um ser racional, tem potencial racional, mas é primariamente simbólico. Então, como compreender a concepção geral de cultura, citada acima, em que Cassirer afirma ser “harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira”? Para Krois, essa metáfora do arco e da lira representa a harmonia de forças contrárias, tal como as formas simbólicas são concebidas no seu conjunto. As formas simbólicas contribuem de diferentes modos para a

²³ Cf. capítulo 1. item 1.6.

liberação do ser humano, embora não ocorra o desaparecimento de nenhuma delas, nem haja um processo de evolução linear, elas possibilitam o aumento da capacidade humana em testar sua liberdade. No final de *O mito do Estado*, Cassirer utiliza-se do mito babilônico de Marduk para explicar sua concepção do processo cultural. Quando o deus Marduk criou o mundo precisou antes lutar e vencer a serpente Tiamat e os dragões das trevas:

Matou Tiamat e prendeu os dragões. Dos membros do monstro, Tiamat formou o mundo e deu-lhe a sua forma e a sua ordem. Fez céu e a Terra, as constelações e os planetas e fixou os seus movimentos. O seu trabalho final foi a criação do homem. Assim nasceu a ordem cósmica do caos primitivo, e pelos séculos sem fim se conservará. (1976, p.315)

Com esse mito, Cassirer quer mostrar que os mitos são o estrato mais antigo, o qual toda a cultura – religião, arte, ciência, filosofia – foi edificada, e que eles convivem e podem ser controlados pelas forças críticas racionais.

Quando Cassirer compara a criação da cultura do mito com o mito babilônico do universo dos restos do monstro Tiamat, ele pretende chamar atenção à oposição entre cultura na qual mito rege descontrolado e cultura na qual o mito está sujeito a forças críticas, quer dizer, uma “oposição coincidente”. Conseqüentemente, é um engano para considerar a noção de Cassirer de “autoliberação progressiva do homem” como uma convicção ou pedir a eliminação do mítico da cultura e a criação de um mundo no qual a vida privada e social seguiria somente as ordens da organização racional. (Cf. KROIS, 1987, p.186)

O mundo da cultura humana pode ser descrito pelas palavras dessa lenda babilônica. Não podia surgir enquanto a escuridão mítica não era combatida e vencida. Mas os monstros míticos não foram inteiramente destruídos. Foram utilizados para a criação de um novo universo e ainda vivem neste universo. Os poderes do mito foram desafiados e vencidos por forças superiores. Enquanto essas forças, intelectuais, éticas e artísticas estão em pleno vigor, o mito está dominado e subjugado. Mas apenas elas afrouxaram, o caos volta outra vez. O pensamento mítico ergue-se de novo e infeta toda a vida cultural e social do homem. (1976, p.316)

O homem, enquanto *animal symbolicum*, está sujeito a várias forças, emocionais, morais, artísticas etc., mas também tem potencialmente a capacidade de interagir com elas. Daí que para Krois a concepção de história de Cassirer assume um caráter heróico, pois o homem não é passivo, ele pode provar sua liberdade.

Autoliberação é a luta para uma harmonia entre as forças míticas e críticas da cultura, uma oposição coincidente. Com as forças míticas em cheque, o homem pode se liberar da ignorância e do medo - este é o conteúdo positivo da concepção de Cassirer da função da cultura humana. A filosofia das formas simbólicas parte claramente no espírito do Esclarecimento, mas não propõe uma doutrina de progresso, somente uma oposição coincidente entre as forças irracionais e racionais da cultura. (1987, p.186)

O homem só pode “testar e provar sua liberdade” empenhando-se em uma constante luta para liberar-se a si mesmo da própria ignorância, barbarismo e medo. A concepção de Cassirer de história é heróica. (1987, p.186)

Em *O mito do Estado*, Cassirer aborda que na Alemanha nazista as pessoas abriram mão de sua própria liberdade e personalidade para seguir uma ideologia racista. Para Cassirer, o que ocorreu com essas pessoas foi pior do que aconteceu com os companheiros de Ulisses na ilha de Circe. Na ilha de Circe eles foram transformados em animais contra a vontade, na Alemanha nazista as pessoas abrem mão do privilégio humano mais elevado, o da liberdade. Segundo Krois:

Os Nacionais Socialistas descobriram que era possível efetivamente bloquear o pensamento crítico e a sua fonte na mente individual. Eles descobriram como implementar um tipo de consciência mítica através de meios técnicos de forma que com isso era possível “mudar os homens” e de certo modo isso colocou a personalidade do sujeito fora de comando. Uma das figuras-chaves no Terceiro Reich, Albert Speer que organizou os grandes projetos arquitetônicos e técnicos de Hitler, inclusive as famosas reuniões de Nürnberg, leu *O Mito do Estado* de Cassirer na prisão e enfocou na passagem acima. Nesta passagem, disse ele, Cassirer pôs o dedo dele na chave para o maior problema colocado pelo regime: sua erradicação da personalidade auto-responsável. (KROIS, 1987, p. 189)

A liberdade do homem pressupõe reconhecer-se como criador de seu próprio mundo. À medida que se reconhece como criador, é consciente da sua liberdade de agir e da sua responsabilidade; mas acontece que, adverte Cassirer, a liberdade não é simplesmente uma dádiva do céu concedida gratuitamente, ou algo que pertença intrinsecamente à natureza humana. A liberdade deve ser conquistada, exercitada e mantida, o que para muitos se torna um fardo e não um privilégio. Daí, como lidar com essa situação já que muitos preferem ter quem pense e decida por eles? Em *O mito do Estado*, Cassirer cita o relato de Stephen Raushenbush que ao se lamentar com um merceeiro alemão das perdas das liberdades políticas com a ascensão de Hitler obteve a seguinte replicação: ‘Mas você, afinal, não

compreendeu nada. Antes dessa situação tínhamos de nos preocupar com eleições, partidos, votos. Tínhamos responsabilidades. Mas agora tudo isso acabou. Agora somos livres' (1976, p.306).

Do ponto de vista do indivíduo, retoma-se a questão kantiana da liberdade como autonomia, a qual Cassirer está de pleno acordo (Cf. 1976, p. 305). Para Kant, liberdade corresponde à autonomia, isto é, ser capaz de seguir as próprias leis pensadas pelo sujeito moral e não simplesmente seguir passivamente o que é ditado. É poder fazer uso do próprio esclarecimento. Para Kant, esclarecimento significa a saída do homem da condição de menoridade, menoridade essa caracterizada como a incapacidade de se utilizar o próprio entendimento sem a orientação de outrem. Para esse filósofo, a não-saída da condição de menoridade é culpa do próprio homem, que não tem coragem de fazer uso do seu entendimento. Para ele, as causas que explicam a não-saída de muitos homens da menoridade são a preguiça e a covardia. Por um lado, existe a preguiça em mudar de posicionamento e, por outro, covardia para tomar tal atitude. “É tão cômodo ser menor”. Por isso é mais fácil continuar sendo o que se é: menor. Muitos preferem simplesmente não pensar, já que tem aqueles que pensam por eles: o padre, o médico, o político, dentre outros. Esses tutores procuram manter os homens sob sua orientação, prevenindo-lhes que é perigoso caminhar por si mesmo. Por isso, muitos consideram difícil e perigosa a passagem para a maioridade. Para Kant esse perigo não é muito grande pois após algumas quedas se aprenderia a andar por conta própria. Mas para muitos, essa menoridade tornou-se quase que uma natureza e se adquiriu amor por ela, pois nunca os deixaram sair dessa condição. A condição para que um povo se esclareça é a liberdade. Sem ela, apenas poucos conseguem a transformação necessária para sair da menoridade. Para Kant, liberdade significa poder fazer uso público da própria razão em quaisquer questões. Ou seja, poder usar a razão de forma livre e pública entre os homens sobre todos os assuntos.²⁴ A liberdade ética do sujeito moral não é algo dado, mas sim que deve ser conquistada. Pressupõe sair da condição cômoda, mas nefasta da dependência. Em épocas de crise social, manter a liberdade se torna uma tarefa mais difícil, pois se esta não está bem embasada, os indivíduos passam a desconfiar de si mesmos. Como liberdade pressupõe pensar, escolher, decidir etc., ela é considerada muitas vezes mais como um problema do que uma conquista ou privilégio. E como é mais cômodo ter quem assuma essa tarefa e pense pelos outros, os homens acabam abrindo mão desse privilégio, acabam desejando e aceitando o feitiço de Circe, e assim, os novos partidos políticos assumem essa

²⁴ Cf. Kant. Qué es la ilustracion? In: *Filosofia de la historia* (1987).

tarefa. Eles “[...] suprimem e destroem o próprio sentido da liberdade; mas, em compensação, libertam o homem de qualquer responsabilidade pessoal” (1976, p.306). Porém, é necessário salientar que esta renúncia à liberdade foi também incentivada pelos desdobramentos das sociedades de consumo. Estas sociedades criam cada vez mais novas necessidades para poder incentivar o consumo e fazer girar a roda da produção. Nesse fato, Cassirer identifica uma diminuição da liberdade individual. Ao se inserir num processo circular sem fim, em que as necessidades são criadas somente para serem saciadas pela produção do sistema, coloca as pessoas numa situação de passividade. O homem moderno inserido num mundo em que predomina a técnica passa a não se reconhecer nele. Reconhece e busca apenas a satisfação de suas necessidades mais imediatas. Quanto aos acontecimentos históricos, econômicos, sociais etc., lhe parecem eventos desconexos e numa espécie de “afasia social” se une à “massa perdida”.

Isso posto, será mostrado, no próximo capítulo, como Cassirer concebe a Filosofia no seu sistema simbólico, qual papel deve desempenhar e como se articula com a ética e com a educação.

4. FILOSOFIA, ÉTICA E EDUCAÇÃO: A PERSPECTIVA DE CASSIRER.

4.1. O lugar da Filosofia no sistema de Cassirer

Para abordar como Cassirer concebe o papel da Filosofia em seu sistema, se faz necessário estabelecer uma divisão de suas afirmações em: 1) antes da ascensão de Hitler ao poder e da II Guerra Mundial e 2) depois desses eventos. Essa divisão demarca uma mudança de enfoque na concepção do filósofo em relação à função da filosofia em seu sistema. Cada uma dessas posições será analisada a seguir.

Na introdução ao primeiro volume de sua *Filosofia das formas simbólicas*, Cassirer faz uma apresentação geral dos problemas que são abordados e do caminho que persegue na elucidação dos mesmos. Conforme foi visto,²⁵ para Cassirer existem várias formas pelas quais o ser humano representa a realidade – mito, religião, linguagem, arte, ciência – ; essas diferentes formas ele denomina como formas simbólicas. Cada forma simbólica é uma forma de o homem objetivar a realidade. Por meio de signos e símbolos, cada uma delas constrói uma interpretação ordenadora e totalizante do mundo. Foi visto também que cada forma simbólica tem sua lógica interna; portanto, não existe diferença de valor entre elas, isto é, todas têm o mesmo grau de validade, existindo apenas uma diferença quanto à relação entre o signo e o significado.²⁶ Muito embora cada forma simbólica se julgue a portadora da verdade, para Cassirer não há qualquer possibilidade de um julgamento externo as mesmas, pois cada uma possui sua lógica interna. Tal fato desencadearia, as antinomias da cultura. Em relação à Filosofia, Cassirer alerta que ela poderia escapar de uma posição restrita semelhante se conseguisse encontrar uma visão de conjunto que possibilitasse abarcar todas as formas simbólicas nas suas relações imanentes entre si. Assim,

[...] surgiria um sistema filosófico do espírito no qual cada forma particular receba seu sentido de mera *posição* em que se encontre e no qual seu conteúdo e significado estejam caracterizados pela riqueza e peculiaridade das relações e combinações em que se encontrem com outras energias espirituais e, finalmente, com sua totalidade. (1998a, p. 23)

Dessa forma, Cassirer também está respondendo pela negativa se a Filosofia também seria uma forma simbólica, e deixando claro que uma de suas tarefas é compreender, em meio

²⁵ Conforme capítulo 1

²⁶ Conforme capítulo 1. item 1.6.

à multiplicidade de formas de criação espiritual, seu princípio fundamental comum. Ou seja, as formas simbólicas enquanto energias criadoras produzem múltiplas e heterogêneas visões de mundo; diante disso, cabe à filosofia aclarar em que medida, em meio à multiplicidade, há certas especificidades típicas comuns. Cassirer enfatiza aqui, que a filosofia deve ser uma espécie de fenomenologia do conhecimento e é o que pretende sua *Filosofia das Formas Simbólicas*: compreender e aclarar as várias formas de objetivação da realidade. Conforme retoma em *Las ciencias de la cultura*,

[...] uma “filosofia das formas simbólicas” pode reivindicar para si os títulos de unidade e universalidade que a metafísica em sua forma dogmática, se viu obrigada a abandonar. Não só pode reunir em si os diversos modos e direções do conhecimento do universo, senão, ademais, reconhecer em seu direito próprio e compreender em sua própria significação cada um dos intentos de interpretação do mundo de que é capaz o espírito humano. Só deste modo pode ser abordado o problema da objetividade, o qual, enfocado deste modo, abarca não só o cosmos da natureza, senão também o cosmos da cultura. (1993, p.35)

Para Cassirer esse é o caminho para se alcançar a autêntica vida espiritual em oposição ao “mero processo biológico”. Negar as formas simbólicas é negar a própria atividade espiritual, o conteúdo da vida. Deve-se considerar essas diversas formas, como energias criadoras do espírito e, em meio à sua heterogeneidade, assinalar sua característica comum de “*configuração*”. É justamente essa multiplicidade da construção simbólica que confirma a unidade comum do produzir espiritual.

Se a filosofia da cultura consegue apreender e aclarar esses rasgos, então haverá cumprido em um sentido novo com sua tarefa de demonstrar, frente à pluralidade de manifestações do espírito, a unidade de sua essência. Pois esta unidade se evidencia com a máxima claridade justamente porque a multiplicidade dos produtos do espírito não prejudicam a unidade de seu produzir, senão que a creditam e a confirmam. (1998a, p. 60)

Conforme foi visto, o enfoque que Cassirer dá a Filosofia é que ela não deve se colocar na posição de julgar as outras formas simbólicas, mas de analisar as heterogêneas energias criadoras buscando compreender a unidade comum do seu produzir.

Já nas obras *Ensaio sobre o homem* e *O mito Estado*, assim como em conferências realizadas após a ascensão de Hitler e seu exílio da Alemanha, Cassirer muda o enfoque em relação ao papel da Filosofia, assim como muda também o enfoque com relação ao

pensamento mítico que passa a ser visto com desconfiança. Durante o exílio provocado pelo anti-semitismo, continua sua produção intelectual em outros países, realiza várias conferências²⁷ e escreve nos EUA seus dois últimos livros (*Ensaio sobre o homem* e *O mito Estado*). Em seu *Ensaio sobre o homem* adverte no prefácio que o livro não era dedicado somente a especialistas e filósofos já que “Os problemas fundamentais da cultura humana têm um interesse humano geral, e devem ser tornados acessíveis para o público em geral” (1994, p.3). Cassirer não pretendia que sua obra ficasse limitada à academia pois entende que os problemas fundamentais da cultura devem ser discutidos por todos. E de que trata seu livro? De uma certa forma é uma síntese em língua inglesa dos três volumes de sua *Filosofia das formas simbólicas*,²⁸ mas tal retomada não foi impermeável ao contexto mundial em que vivia. Cassirer inicia o livro abordando a crise do conhecimento de si mesmo que o homem atravessava. Segundo ele, a filosofia moderna, apesar da riqueza do acúmulo de fatos e dos instrumentos de pesquisa, ao tentar responder o que é o homem produz uma infértil anarquia de pensamento. Para Cassirer, “Que esse antagonismo de idéias não é meramente um grave problema teórico e sim uma ameaça iminente a toda a extensão de nossa vida ética e cultural não admite qualquer dúvida” (1994, p. 42). Na verdade, Cassirer entende que a crise política-social vivida está diretamente relacionada a essa crise do autoconhecimento de si mesmo que o ser humano atravessa. Daí que ele busca pela via das formas simbólicas encontrar um fio de Ariadne que possibilite a compreensão da cultura humana no seu verdadeiro caráter geral.

4.1.1. Tarefas da Filosofia na segunda visão de Cassirer

Diante desse contexto, exposto nos itens anteriores, Cassirer entende que a Filosofia falhou em suas tarefas. E quais são essas tarefas? Para Cassirer, os avanços da cultura humana nas mais diversas áreas, como poesia, arte, religião etc., não estão tão solidamente estabelecidos como se pensava. Todas essas produções são o extrato superior de outro mais antigo e profundo: o mito. Enquanto as forças da cultura estão ativas, em pleno vigor, o mito permanece contrabalançado, mas quando essas forças se debilitam o mito retorna e se reafirma. No final de *O mito do Estado*, Cassirer chama a atenção para o fato de que o

²⁷ Ver *Symbol, Myth, and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer. 1935 – 1945*. Yale University Press, 1979.

²⁸ No entanto, Cassirer também procurou se prevenir em relação ao caráter sintético do livro: “Contudo, devo avisar meus críticos que o que apresento aqui é mais uma explicação e uma ilustração que uma demonstração da minha teoria. Para uma discussão e uma análise mais minuciosas dos problemas envolvidos, devo pedir-lhes que vejam a descrição detalhada da minha Filosofia das Formas Simbólicas”. (1994, p.3)

pensamento mítico permanece latente mesmo nas sociedades modernas, uma vez que os líderes nazistas fabricaram um mito político e ele foi aceito por ampla maioria dos alemães.

Em 1944, Cassirer faz uma conferência na Faculdade de Connecticut em New London e ao abordar a crise contemporânea (contexto em que decorria a Segunda Guerra Mundial) afirma concordar com as análises de Albert Schweitzer, escritas na década de vinte:

Se você estuda estas conferências [...] você ficará pasmo por achar aqui um diagnóstico perfeito da presente crise da cultura humana. Há duas coisas que são pensadas por Schweitzer como responsáveis por esta crise. A primeira é a predominância do nacionalismo; a segunda a influência opressiva do que Schweitzer descreve como “espírito coletivo”. (1979, p. 231)

Cassirer endossa as análises de Schweitzer, que constata uma crise geral na cultura do século XIX, que teria levado à passividade na ação, ao desaparecimento da ética e ao crescimento de um espírito coletivo manipulável. Com tal estado de coisas ocorreu uma tendência em seguir de forma mecânica o coletivo em vez de se questionar esse mesmo estado das coisas. E o que fez a Filosofia? Segundo Cassirer, essa crise de pensamento passou despercebida pela filosofia acadêmica, que ficou limitada nas suas preocupações escolásticas e perdeu sua conexão com o mundo. Krois, em *Symbolic forms and history*, afirma que:

Schweitzer fez Cassirer perceber que aquela filosofia tinha se tornado uma disciplina puramente acadêmica que ‘filosofou sobre tudo, menos a civilização’. (SMC, 232). A filosofia ou teve muito pouco ou coisas erradas para dizer sobre o estado de civilização. Ou se separou da crise espiritual da época por sua absorção em assuntos técnicos ou teve um efeito prejudicial ajudando a instilar o sentimento de desamparo. (KROIS, 1987, p.171)

Krois resume a posição de Cassirer em relação à crise cultural, que ele expõe em *O Mito do Estado*, nesses termos: “As forças do pensamento mítico são sujeitas ao controle crítico pelas forças intelectuais, éticas e artísticas da alta cultura. Se estas estão debilitadas as forças míticas primitivas se reafirmam” (1987, p.213). O mito é a forma simbólica mais primária, é pautado em uma consciência coletiva e em uma visão afetiva do mundo. Acontece que o nazismo se utilizou desses componentes para criar um mito político moderno como arma de dominação da massa.²⁹

Cassirer não diz como essas forças da alta cultura recuperam sua posição ocupada

²⁹ Cf. capítulo 2. item 2.5.

pelo pensamento mítico instrumentalizado. Ele comentou pouco sobre isso. Mas, embora Cassirer não tenha uma resposta completa para essa questão, ele alerta que a Filosofia deve assumir esse compromisso. Ou seja, a Filosofia não deve ser apenas uma disciplina técnica e acadêmica, mas sim refletir os problemas que afetam a vida social de todos. Cassirer também está de acordo com Schweitzer sobre o fato de que a filosofia tem deveres a cumprir e que o próprio filósofo deve atuar como defensor dos valores da cultura e civilização. Segundo Krois,

Pela leitura dele de Schweitzer, percebeu Cassirer que as críticas de lei natural que proliferou nos décimo nono e vigésimo séculos e a subida de totalitarismo eram ambas os efeitos de uma geral crise da cultural - uma 'crise no conhecimento do homem dele mesmo', como Cassirer chamou isto em *Ensaio sobre o Homem*. O conceito de direitos humanos ficou problemático porque a idéia de humanidade tinha perdido seu significado. Em seu último trabalho Cassirer buscou entender esta crise. Para esse fim ele reinterpretou a filosofia das formas simbólicas como uma filosofia de história. (1987, p.171)

É justamente nesse sentido que Cassirer se questiona, em *O Mito do Estado*, sobre o que a Filosofia pode fazer diante dos mitos políticos. Para ele, os filósofos modernos parecem não depositar esperança alguma em alterar o rumo da história política e social. Nesse aspecto, refere-se a Spengler e Heidegger. Quanto a Hegel, Cassirer também se coloca contrário à sua posição de que 'A coruja de Minerva só voa quando caem as sombras da noite' (apud CASSIRER, 1976, p.313), ou seja, que a Filosofia é sempre pós-fato, que ela não pode transcender a sua época, mas apenas refletir o já acontecido. Para Cassirer, isso é condenar a Filosofia a um papel passivo e limitado diante da situação histórica de cada época. Ele argumenta que grandes pensadores, entre eles Platão, não ficaram apenas presos ao seu próprio tempo, mas refletiram para além dele:

Os grandes pensadores do passado não eram apenas "o seu próprio tempo traduzido em pensamentos". Muitas vezes tiveram de pensar contra e para além dos seus tempos. Sem essa coragem moral e intelectual, a Filosofia não poderia preencher a sua finalidade na vida cultural e social do homem. (1976, p.314)

Ou seja, a Filosofia deve ter coragem moral para pensar e refletir de forma crítica não apenas o seu próprio tempo, mas deve, com base no passado e no presente, lançar-se para questões ainda em germe que tendem a se desenvolver de forma mais explícita nos tempos futuros.

Fica evidente a mudança de enfoque em relação a como Cassirer concebe o papel da Filosofia nessa sua última obra. Se na *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer se limitou a dizer que a Filosofia não é uma forma simbólica e que o seu papel consiste em analisar em meio à multiplicidade de formas simbólicas seu elemento fundamental comum e suas diferenças específicas (1998a, p.60), em *O Mito do Estado*, a Filosofia, além de compreender o funcionamento interno das demais formas, tem deveres a cumprir: manter em cheque as forças míticas irracionais e manter-se alerta na preservação dos valores universais. Essa mudança de enfoque de Cassirer foi propiciada diante da nova problemática colocada com a ascensão do nazismo e a fabricação consciente dos mitos políticos. Cassirer, dessa forma, toma partido claramente em favor da Filosofia, enquanto uma reflexão que vise preservar os valores universais.

4.2. Cassirer: ampliação da ética kantiana?

É possível afirmar que Cassirer “ampliou” a ética kantiana? Ou ainda, em primeiro lugar, é possível falar de uma ética cassireriana? Conforme foi visto no terceiro capítulo, a concepção ética de Cassirer deixa certas lacunas. Apesar disso, Cassirer aborda o problema moral na perspectiva de sua filosofia das formas simbólicas, ou seja, o problema passa a ser analisado numa perspectiva mais ampla. Enquanto Kant privilegia uma ética produzida pelo sujeito racional, como a única válida para ser universalizada, Cassirer aborda que há outras concepções morais também válidas enquanto construções simbólicas. Dessa forma, a perspectiva ética kantiana é confrontada com a perspectiva de Cassirer: como uma ética racional universal pode ser possível diante da diversidade epistêmica e axiológica?

Retomando-se as principais teses de Cassirer: 1) a moral não é uma invenção da filosofia, ou seja, concepções morais existem antes da filosofia. 2) Mito e religião produziram as primeiras concepções morais. 3) Porém, ambas não são passíveis de ser universalizadas, ou seja, a moral do mito e a moral da religião são dogmáticas e fechadas em si mesmas. 4) É no âmbito da filosofia que se encontra uma concepção moral universalizável. Ou seja, a filosofia não se fundamenta em uma moral empiricamente dada, mas ela busca pensar uma moral ideal passível de universalização. 5) Identificação da fase puramente simbólica do pensamento moral com a idéia de lei natural.³⁰

Diante do exposto, pode-se deduzir o seguinte: a idéia de lei natural – válida para

³⁰ Conforme foi visto no capítulo 3 item 3.2.1.3

todos seres humanos – pressupõe a idéia de uma natureza humana. É possível falar de natureza humana para Cassirer? Se sim, de qual forma?

Em seu *Ensaio sobre o homem*, Cassirer dedica a sua primeira parte a responder: “O que é o homem?” E uma resposta sintética para essa pergunta é “o homem é um *animal symbolicum*”. Daí que sua concepção de natureza humana não se encontra num estrato substancial, mas numa perspectiva funcional. Ou seja, o ser humano, enquanto animal simbólico, constrói interpretações para a realidade em diferentes perspectivas. Na sua *Filosofia das Formas Simbólicas I*, ele esclarece que:

As diferentes criações da cultura espiritual – a linguagem, o conhecimento científico, o mito, a arte, a religião – em toda sua diversidade interna, tornam-se partes de um único grande complexo de problemas, tornam-se impulsos múltiplos que se referem todos à mesma meta: transformar o mundo passivo das meras impressões [...] em um mundo da pura *expressão* espiritual. (1998a, p.21)

Cassirer pensa a ética na perspectiva do animal simbólico que constrói a realidade. Em *Ensaio sobre o homem* ele enfatiza que a ética não é um mero dado da realidade, da mesma forma que a ciência e a matemática também não são.

Os dados científicos sempre implicam um elemento teórico, ou seja, simbólico. Muitos, se não a maioria, desses fatos científicos que mudaram todo o curso da história da ciência foram fatos hipotéticos antes de se tornarem fatos observáveis. (1994, p. 99)

Cassirer chama a atenção para as hipóteses nas teorias científicas, que muitas vezes, não se baseiam na realidade observável, mas numa possibilidade irreal, que pode se tornar factível. Esse foi o caso da teoria do movimento de Galileu, que para ser concebida ele teve que pensar hipoteticamente num corpo movendo-se sem interferência de qualquer força exterior. Tal corpo não foi observado na realidade sensível. Segundo Cassirer, a mesma tendência se repete nas grandes teorias científicas, que surgem a princípio como paradoxos, antes de serem provadas como verdadeiras.

No caso da matemática, sua história revela muitas dificuldades enfrentadas em relação à introdução de números “novos”, que a princípio pareciam paradoxos, como os números irracionais, os números negativos etc. Esses números foram aceitos quando apresentados de forma satisfatória. Contudo, adverte Cassirer,

Essas obscuridades não poderiam ser removidas até que o caráter geral dos conceitos matemáticos fosse claramente reconhecido – até que fosse reconhecido que a matemática não é uma teoria de coisas, e sim uma teoria de símbolos. (1994, p. 101.)

Para Cassirer, não é apenas na matemática que se pode explorar essa característica geral de uma teoria simbólica. Ele afirma que é no âmbito das idéias e dos ideais éticos que podemos perceber a verdadeira natureza desse pensamento. Cassirer retoma a observação kantiana, feita em sua *Crítica do Juízo*, em que afirma como indispensável ao entendimento humano, o discernimento entre coisas reais e coisas possíveis. Pois os grandes pensadores ao refletirem sobre ética não ficaram no âmbito do real, mas sim no do possível, ou seja, tiveram uma grande visão imaginativa sobre o que poderia ser feito. É o caso da República de Platão que recebeu várias acusações de se tratar de uma sociedade totalmente irreal.

É característico de todos os grandes filósofos o não pensarem em termos de mera realidade. Suas idéias não podem avançar um único passo sem ampliar e até transcender os limites do mundo real. (1994, p. 102)

Cassirer chama a atenção também para a *Utopia* de Thomas More, que trata de um “nenhures”, de um lugar não existente, de um mundo nunca visto a não ser na imaginação do seu autor. Mas essa é justamente a natureza do pensamento ético: o não se contentar com o mero “dado”.

O mundo ético nunca é dado; está sempre em processo de ser feito. “Viver no mundo ideal”, disse Goethe, “é tratar o impossível como se fosse possível.” Os grandes reformadores políticos e sociais laboraram de fato sob a constante necessidade de tratar o impossível como se fosse possível. (1994, p.103)

O autor de *Ensaio sobre o homem* também cita o “homem natural” de Rousseau, salientando que na verdade não se trata de um homem real, mas sim de um conceito simbólico criado por Rousseau para auxiliar no entendimento da sua teoria sobre a natureza humana. De modo semelhante ao método hipotético a que Galileu recorreu ao pesquisar os fenômenos naturais, Rousseau, segundo Cassirer, o emprega no âmbito das ciências morais. Trata-se de uma construção simbólica pensada para poder projetar uma nova concepção de humanidade.

Cassirer com essa série de comparações, quer deixar claro que o pensamento ético é uma construção simbólica consciente, porém, num primeiro momento, irreal. Enquanto a

moral se assenta nos costumes, na realidade dada, a ética irá refletir sobre esses fundamentos da moral, vai pensar num outro mundo possível.

A grande missão da Utopia é abrir passagem para o possível, no sentido de oposto a uma aquiescência passiva do estado presente real de coisas. É o pensamento simbólico que supera a inércia natural do homem e lhe confere uma nova capacidade, a capacidade de reformular constantemente o seu universo humano. (1994, p. 104)

Nessa citação, Cassirer chama a atenção ao contexto vivido de “uma aquiescência passiva do estado presente real de coisas”, trata-se da conjuntura da II Guerra Mundial e da aceitação de muitos ex-compatriotas dos mitos políticos do nazismo.

Cassirer aposta no potencial do ser humano em projetar um outro mundo possível, mesmo que a princípio esse mundo possa parecer algo distante da realidade.

4.3. A ética na perspectiva de Cassirer

Como foi já afirmado, Cassirer não chegou a desenvolver plenamente uma teoria ética, mas é possível extrair dos seus escritos os pressupostos para uma reflexão nesse sentido. Cassirer privilegia a definição do ser humano como ser criativo, um ser que constrói seu mundo a partir do simbólico, mesmo que em alguns momentos não tenha consciência de sua atividade criativa. Segundo ele, essa é a característica mais primária que diferencia o homem dos outros seres vivos. A racionalidade é uma potencialidade que o homem irá desenvolver posteriormente e que depende do simbólico.

É a partir da relação simbólica que o ser humano estabelece com o mundo que ele irá se tornar um ser político, um ser racional, um ser que transforma seu mundo de forma consciente. O mundo é construído tendo como base a relação simbólica que o homem estabelece com ele. Quando o ser humano nasce, encontra um mundo “já pronto”, um mundo que foi construído pelas gerações que o antecederam. Diferentes mundos culturais revelam diferentes respostas dadas pelos seres humanos na construção, manutenção e reprodução de suas existências. Daí que a diversidade cultural é o resultado da liberdade criativa do ser humano.

Cassirer apontou a validade das diferentes visões de mundo, pois todas são respostas dadas ao problema da existência humana. Tanto no âmbito epistemológico como no âmbito

axiológico são produzidas diferentes respostas que possuem sua lógica interna válida. Ele também enfatizou que cada forma cultural tende a se julgar como a única verdadeira ou a mais correta. Isso é fácil de compreender já que as pessoas são educadas de acordo com os valores da sua cultura, do que é certo, errado, bonito, feio etc. Por sua vez, tendem a julgar as outras culturas de acordo com os seus próprios parâmetros, numa visão etnocêntrica.

Os seres humanos criam a partir do simbólico diferentes mundos culturais. As diferentes visões de mundo levam às chamadas antinomias da cultura. Daí a questão: é possível uma ética que contemple a diversidade de visões de mundo? Cassirer aposta na Filosofia como a esfera mais apta a buscar solução para esse problema. Como isso é possível? Em seu *Ensaio sobre o homem* encontramos a seguinte afirmação:

A filosofia não pode renunciar à sua busca por uma unidade fundamental nesse mundo ideal; mas não confunde essa unidade com simplicidade. Ela não menospreza as tensões e atritos, os fortes contrastes e profundos conflitos entre os vários poderes do homem. Estes não podem ser reduzidos a um denominador comum. Tendem para direções diferentes e obedecem a princípios diferentes. Mas essa multiplicidade e disparidade não denotam discórdia ou desarmonia. Todas essas funções completam-se e complementam-se entre si. Cada uma delas abre um novo horizonte e mostra-nos um novo aspecto da humanidade. (1994, p.372)

Mas qual é a “[...] unidade fundamental desse mundo ideal”? É a função simbólica criativa que perpassa todas as formas simbólicas. Apesar das diferenças específicas há essa função simbólica comum a todas elas. As diversas produções, mesmo com os conflitos inerentes, não devem ser vistas como um problema insolúvel.

Na perspectiva de Cassirer, as diferentes criações da cultura humana revelam a diversa capacidade criativa dos seres humanos. Essas diferentes criações não significam discórdia ou desarmonia, vistas como um todo, são complementares: “[...] harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira” (1994, p.372).

A metáfora de Heráclito que Cassirer usa nas últimas linhas do seu *Ensaio sobre o homem* revela uma concepção dialética da cultura humana, com espaço para uma existência simultânea de diferentes visões numa dinâmica entre as forças de conservação e transformação.

Segundo Cassirer, é tarefa da Filosofia da cultura entender essas diferentes manifestações. Ele entendeu a filosofia do século XX falhando no seu dever. A filosofia não refletiu sobre os problemas fundamentais que culminaram com a 1ª e a 2ª Guerras Mundiais.

Segundo ele, uma crise epistemológica refletiu numa crise política e social. O poder simbólico que caracteriza o ser humano pode ser utilizado para sua manipulação ou para projetar e buscar um mundo ideal.

Para Cassirer, a ética é pensada como possibilidade de se criar essa idealidade. Essa construção, a princípio ideal, deve garantir: a) A manifestação das diferentes formas simbólicas; b) a não destruição e agressão de uma por outra.

É na perspectiva da filosofia das formas simbólicas que essa ética deve ser pensada. Para isso devem ser considerados os seguintes pressupostos:

- 1) As diferentes formas simbólicas são manifestações da espontaneidade humana, portanto:
- 2) as diferentes formas simbólicas continuarão coexistindo, dessa forma:
- 3) nunca se atinge o estágio de pura organização racional.
- 4) Não há diferença de valor entre as diferentes construções da realidade.
- 5) Mas há diferença em relação à consciência da atividade criativa, ou seja, em relação à liberdade humana.
- 6) A ética pressupõe liberdade e liberdade pressupõe autonomia responsável
- 7) A moral do mito não é passível de ser universalizada, pois se trata de uma moral negativa e coletiva, que não se funda em responsabilidade individual nem é consciente de sua atividade criativa.
- 8) A moral religiosa, embora haja deliberação pessoal, apóia-se em uma verdade revelada pelo criador divino e exige submissão. Seu embasamento encontra-se no mandamento divino que se converte em dogma e, dessa forma, compromete sua universalização.
- 9) Na filosofia temos a esfera mais apta para se pensar uma ética universalizável, em razão das características da reflexão que realiza; nas palavras de Saviani: “radical, rigorosa e de conjunto”. (2000, p.20)

O que temos na filosofia de Cassirer é a coexistência de diferentes visões de mundo irreduzíveis. Há diferentes visões valorativas. Daí pensar numa ética racional universal não seria uma contradição?

Na perspectiva de Cassirer, não se pode esperar que haja uma visão única em relação aos valores, pois não se pode eliminar a existência e coexistência das diferentes visões. Daí

que a filosofia da cultura deve ter no seu horizonte a coexistência dessas diferentes manifestações espirituais. Gadamer, em *Verdade e método* (1997), expõe que obter um horizonte significa ampliar as possibilidades de visão, é tornar possível ver além do que está próximo para compreender melhor tanto o próximo como o distante em uma visão de conjunto. Nessa perspectiva, a filosofia da cultura deve realizar – *mutatis mutandis* – uma espécie de fusão de horizontes, ao compreender as diferentes formas simbólicas, buscar o elemento comum para embasar uma ética. Para Cassirer, o núcleo comum encontra-se na própria natureza humana. O ser humano enquanto animal simbólico constrói diferentes cosmos explicativos para a realidade. Para o ser humano poder se auto-construir por diferentes perspectivas, deve existir garantias fundamentais que permitam o *vir a ser* dessas diversas linhas que partem do centro comum que é o simbólico. Essas garantias para Cassirer encontram-se nos direitos naturais e nos direitos humanos que devem ser válidos independentemente das particularidades.

O fato de uma ética racional universalizável apresentar dificuldades em sua implantação, não significa que ela não seja desejável e possível. Daí que:

- 10) É na defesa da teoria dos direitos naturais e dos direitos humanos que encontramos o núcleo duro da ética de Cassirer.
- 11) Esses direitos devem ser garantidos a todos, independentemente da diversidade cultural.
- 12) É a existência desses direitos que garante o imperativo fundamental cassireriano: que cada um possa desenvolver e manter sua própria personalidade.

Ou seja, que cada um possa se tornar *o que pode ser*, isto é, desenvolver as potencialidades inerentes a sua pessoa, potencialidades essas que para aflorarem plenamente dependem de um contexto em que o ser humano seja tratado como fim em si mesmo e nunca como meio. Aqui temos o ponto comum com o imperativo kantiano: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (1980, p.135). É o respeito e a concretização desse imperativo que possibilita, ao mesmo tempo:

- a. A manifestação das diferentes formas simbólicas;
- b. a não destruição de uma por outras ou vice versa;
- c. o desenvolvimento das diferentes personalidades.

Dessa forma, temos uma relação de simetria e assimetria entre as formas simbólicas e também entre a ética cassireriana e a ética kantiana. Entre as formas simbólicas a simetria encontra-se justamente no fato que todas buscam e produzem respostas aos problemas humanos enfrentados. Já a assimetria encontra-se na forma que as respostas são produzidas, nos conteúdos específicos das respostas e, ainda, no grau de consciência dessa atividade criativa. Assim, Cassirer considera que todas são válidas do ponto de vista da espontaneidade dos sujeitos, em que resultou sua diferença epistemológica com Kant e sua “ampliação” da inversão copernicana kantiana.

No âmbito moral, a simetria encontra-se na concordância de Cassirer com o segundo imperativo kantiano, citado acima, de tratar a humanidade como fim, já que este é a garantia para Cassirer que cada um possa desenvolver sua personalidade. Em relação ao primeiro imperativo - “*Age como se a máxima da tua ação se devesse tornar, pela tua vontade, em lei universal da natureza*” (KANT, 1980, p.130). – na perspectiva de Cassirer, embora ele possa ser desejável, não pode ser universalizado devido às especificidades axiológicas das diferentes formas simbólicas. Ou seja, do ponto de vista do mito e da religião não é possível exigir uma resposta puramente racional. Assim é necessário o reconhecimento que há assimetrias que são justamente aquelas inerentes a pluralidade epistemológica e axiológica, mas que por outro lado, podem conviver em harmonia, uma “harmonia na contrariedade”, como afirma Cassirer, desde que haja uma simetria dada pelos direitos humanos. Daí que os direitos humanos funcionam como o núcleo duro da ética de Cassirer, pois eles garantem a manifestação da pluralidade.

Cassirer faleceu em 1945. A Assembléia Geral das Nações Unidas adotou em 1948 a Declaração Universal dos Direitos do Homem.³¹ Essa declaração afirma que:

Artigo I. Todos os seres humano nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e consciência e devem agir em relação uns aos outros com espírito de fraternidade.

Artigo II. 1 - Todo homem tem capacidade para gozar os direitos e as liberdades estabelecidos nesta Declaração, sem distinção de qualquer espécie, seja de raça, cor, sexo, língua, religião, opinião política ou de outra natureza, origem nacional ou social, riqueza, nascimento, ou qualquer outra condição.

³¹ Isso não significa que Cassirer tenha alguma influência nessa medida. Apenas que Cassirer já apontava, em seus escritos, uma crise na idéia de direitos humanos, no século XIX e XX, e a necessidade de uma ética universal com base nesses direitos.

Segue-se a estes outros direitos civis, econômicos e sociais. Mas aqui é lembrada aquela expressão latina: *facta, non verba*, ou seja, a existência “de facto” de uma Declaração Universal dos Direitos do Homem não é garantia de sua existência “de fato”, tais garantias não ocorrem apenas por decreto. Daí, como atingir uma garantia, ao mesmo tempo, convencional e legal para esses direitos?

4.4. Direitos humanos: algumas considerações

Segundo Bobbio (2000), as palavras contidas no início da Declaração Universal dos Direitos do Homem - “Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos” -, não eram novas quando foram proclamadas. A defesa da liberdade e da igualdade já aparecia nos jusnaturalistas, em Locke, na *Declaração de independência dos estados americanos*, de 1776 e na *Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão*, de 1789. Mas o que é novo é o campo de validade que busca alcançar com suas disposições. Daí, que é possível falar, de um modo geral, de três grandes etapas da busca de consolidação dos direitos do homem.

Em uma primeira etapa, os direitos naturais ficam restritos ao plano ideal de uma teoria filosófica. É o caso da defesa feita pelos jusnaturalistas e por Locke. Em uma segunda etapa, os direitos naturais são inseridos em algumas constituições liberais e democráticas modernas. Daí, que esses direitos deixam de ser apenas ideais e tornam-se direitos constitucionais e, dessa forma, ganham o apoio de uma jurisdição e a proteção do poder público. A terceira etapa ocorre quando a Assembléia Geral das Nações Unidas, reconhece os direitos naturais e esses passam a fazer parte da Declaração Universal dos Direitos do Homem de 1948. Dessa forma, passa a existir uma pretensão de proteção na esfera internacional, isto é, até contra o Estado em particular, quando esse faltar com seus compromissos.

Em outras palavras: enquanto a afirmação dos direitos naturais foi uma teoria filosófica, essa afirmação teve valor universal, mas não teve uma eficácia prática: quando esses direitos foram acolhidos pelas constituições modernas, a sua proteção se tornou eficaz, mas apenas nos limites em que era reconhecida por aquele particular Estado. Depois da Declaração Universal, a proteção dos direitos naturais passou a ter ao mesmo tempo eficácia jurídica e valor universal. E o indivíduo, de sujeito de uma comunidade estatal, passou a ser também sujeito da comunidade internacional, potencialmente universal.” (BOBBIO, 2000, p. 486)

Mas essa possibilidade de as pessoas exigirem proteção internacional encontra-se apenas no plano hipotético e ainda em muitos países seus cidadãos não conseguem contar nem com a proteção dos direitos assegurados pela própria constituição federal do seu país.

Em outro momento, Bobbio sugere uma quarta etapa na evolução dos direitos do homem, denominada por ele de “especificação dos direitos”, que surgiu nos últimos anos. Segundo ele, a expressão “direitos do homem” defendida pela Declaração Universal, já soa um tanto genérica. Assim, especificações ulteriores vão se fazendo necessárias conforme vão surgindo reivindicações que conseguem ganhar justificação, como por exemplo, em relação às mulheres, à infância, aos idosos, aos enfermos, aos deficientes entre outros.

Tal fato revela, por um lado, o desenvolvimento coerente da idéia de indivíduo dotado de direitos, que uma vez justificados, visam ser assegurados. Por outro lado, explicita o caráter dinâmico dos direitos humanos, ou seja, que eles podem sempre ser aperfeiçoados ou mesmo revistos quando necessário.

Isso posto, cabe refletir sobre os meios para controle e efetivação desses direitos. No âmbito convencional é possível contar com os mecanismos de aprovação ou desaprovação social das ações dos agentes. Na perspectiva do sociólogo Max Weber:

Todo sistema ético realmente válido sociologicamente, provavelmente fundamentar-se-á na convenção, ou seja, na probabilidade de desaprovação generalizada que se segue à sua violação. Entretanto, nem toda norma convencional ou legalmente sancionada reclama ser ética. (2005, p.61)

Por outro lado, supondo que os princípios defendidos pela Declaração Universal dos Direitos do Homem encontrem essa garantia convencional nas diferentes sociedades, seria suficiente? Os próprios fatos mostram que as regras de convenção são importantes, mas não suficientemente eficientes como garantia de aplicação, ainda mais nas modernas sociedades complexas.

A evidência da não punição, em geral, favorece o não cumprimento das leis. Platão em sua obra *A República* (2000) oferece um exemplo significativo disso, ao contar a estória de Gíges e do seu anel. Relata Platão, através da fala de Glauco, que um pastor chamado Gíges pastoreava a serviço do rei da Lídia quando ocorreu um intenso temporal, acompanhado por tremores de terra que acabaram por abrir uma fenda no solo. Dentro da abertura, Gíges encontrou um enorme cavalo de bronze oco e dentro do cavalo estava o cadáver de um gigante despido, portando apenas um anel de ouro que Gíges tomou para si,

antes de se retirar. Posteriormente, na reunião de prestação de contas ao rei, Gíges compareceu com seu anel no dedo. Sentado entre outros pastores, casualmente virou a pedra do anel para baixo e passou a ser tratado como alguém ausente pelos companheiros: ficara invisível. Surpreso com o ocorrido, passou a virar alternadamente a pedra do anel para cima e para baixo, confirmando essa sua virtude de torná-lo invisível. Ciente desse poder conseguiu ser nomeado entre os pastores representantes para ir prestar contas ao rei, e, “[...] chegado à corte seduziu a rainha, com sua ajuda atacou o rei, assassinou-o e apoderou-se do trono” (PLATÃO, 2000, 360b). Essa passagem ilustra que a certeza da impunidade favorece para que não se pratique aquilo que é considerado justo ou mesmo legal. Para Glauco, interlocutor de Sócrates nessa passagem, todos praticariam a injustiça se perdessem o temor de qualquer punição. Mas para Sócrates e Platão o problema está relacionado à ausência de conhecimento do bem, uma vez que para eles, ninguém praticaria o mal intencionalmente, se conhecesse verdadeiramente o bem, mesmo que possuísse um anel como o de Gíges. Por outro lado, o problema aumenta quando se pensa no alerta de Kierkegaard: o homem pode conhecer o *bem* e optar pelo *mal*. Para ele, o *agir bem* não é uma decorrência necessária do *conhecer o bem*, como para Sócrates e Platão. Para estes, o problema do mal estava ligado à ignorância e poderia ser superado pelo conhecimento. Para Kierkegaard o problema é mais complexo, já que o homem, enquanto ser dotado de liberdade, pode mesmo conhecendo o *bem* escolher o *mal*. Na verdade, seu enfoque está na liberdade, que não significa o mesmo que conhecimento, mas sim que diante de uma escolha o homem pode escolher entre alternativas.

Dessa forma, mesmo que os princípios defendidos pela Declaração Universal dos Direitos do Homem tenham uma garantia convencional, pautada apenas na aprovação ou desaprovação social, será necessário buscar por uma garantia legal, ou seja, no sentido weberiano, de possuir um aparato de controle e punição. Weber, ao falar, de um modo geral, do conceito de lei, defende que “[...] à lei internacional tem sido negada sempre a qualidade de lei precisamente porque carece de um agente de coerção supranacional superior” (2005, p.59). Por outro lado, a idéia de um mecanismo supranacional, com poder coercitivo, para controle dos direitos humanos, exige uma reflexão cuidadosa para que não haja riscos de se criar uma espécie de “leviatã mundial”.³²

Portanto, o grande desafio está em buscar meios para passar do plano ideal para o real. Nas palavras de Bobbio:

³² HOFFE, em *A democracia no mundo de hoje*, discute esta e outras questões relativas aos princípios de uma justiça política pensadas na dimensão global.

Que fique claro, uma coisa é a pretensão, mesmo que justificada com os melhores argumentos, outra coisa é a sua satisfação. À medida que as pretensões aumentam, a sua proteção torna-se cada vez mais difícil. Os direitos sociais são mais difíceis de proteger do que os direitos de liberdade; a proteção internacional é mais difícil do que a proteção no interior do próprio Estado. Poderíamos multiplicar os exemplos do conflito entre o ideal e o real, entre as solenes declarações e a sua aplicação, entre a grandiosidade das promessas e a miséria das realizações. Já que interpretei a vastidão que assumiu atualmente o debate sobre os direitos do homem como um sinal de progresso moral da humanidade, seria oportuno repetir que esse crescimento moral deve ser medido não pelas palavras, mas pelos fatos. De boas intenções está pavimentado o caminho para o inferno. (2000, p. 483)

Assim, o fato de existir essa declaração deve possibilitar a busca pelos mecanismos que possibilitem o seu efetivo implemento, sem esquecer que há uma relação intrínseca entre direitos e deveres.

Segundo Marina em *Crônicas de la ultramodernidade* (2000), os direitos são construções sociais, mas não se pode esquecer que os deveres também o são e que a existência de um está condicionada a existência do outro. Para ele é necessário recordar continuamente que os direitos não são algo dado naturalmente, mas que resultam do esforço da inteligência. Os direitos aumentam nosso poder de atuar. E de onde vem essa força? Justamente da comunidade que outorga reconhecimento para atuar. “Os direitos são realidades mancomunadas, como são a linguagem e os costumes” (2000, p.237).

Dessa forma, se os direitos são construções da inteligência humana, não “há” direitos humanos, não “há” direitos por natureza que funcionariam independente das ações humanas, como funcionam as leis da gravidade. Há uma construção dos direitos assim como há uma construção da ética. Marina explica que o que chama de ética:

[...] é o projeto de uma Constituição universal da espécie humana, cujo primeiro artigo diria: “Nós, os membros da espécie humana, nos constituímos como espécie dotada de dignidade.” E o que é a dignidade? A posse de direitos. Os direitos que são poderes simbólicos, são mantidos existentes por um projeto mancomunado. (2000, p.239)

Marina utiliza a seguinte metáfora para expor a relação entre direitos e deveres: se os direitos são como aviões que necessitam ter o motor funcionando para poder voar, os deveres são o combustível desse avião. Todavia, salienta que há uma discrepância entre ambos: “[...] vivemos o meio dia dos direitos e o crepúsculo dos deveres” (2000, p.241). Há uma ênfase

muito forte na defesa dos direitos, mas pouco se fala dos deveres. Marina acredita que há um mal entendido nessa questão e expõe claramente a tese que irá defender: “O que chamamos crepúsculo do dever não é mais que o resultado de um ensinamento débil, paternalista, bem intencionada mas vazio, dos direitos” (2000, p.242). Daí que para ele, é necessário recuperar a importância dos deveres. Mas para não cair num discurso vazio é imprescindível colocar as perguntas fundamentais, fazer uma genealogia dos deveres. Tal qual afirmou sobre os direitos – que não são algo natural – o mesmo acontece com os deveres.

As reflexões a seguir resultaram do convite que Marina recebeu para participar do Foro para a Declaração dos Deveres Humanos, promovidos pela UNESCO em Valença.

Marina expõe que na Declaração Universal dos Direitos de 1948, houve um acordo tácito para não se abordar os fundamentos desses direitos, apenas sua conveniência. E que na Convenção de Viena de 1993 a China encabeçou um bloco de países que criticava a Declaração de 1948 de se guiar pelos valores ocidentais. No preâmbulo dessa Declaração, encontra-se a afirmação: “[...] o pleno desfrute e implantação eficaz de todos os direitos humanos estão estreitamente vinculados às responsabilidades e deveres implícitos em tais direitos”. (2000, p.244) Daí que Marina questiona se a nova Declaração, que estava sendo discutida, seria apenas para explicitar o que já estava implícito em 1948. Para ele as coisas não são tão simples assim, pois se trata de refletir sobre nossa situação real e propor uma mudança cultural. Marina questiona o que levou a tal situação problemática de separação entre os direitos e deveres: “Como foi produzida uma separação tão grande entre direitos e deveres, que se há considerado necessário fazer uma declaração solene dos ‘deveres’ implícitos nos ‘direitos’?” (2000, p.244).

Há vários fatores. Marina expõe que nos trabalhos de elaboração das Declarações de 1789 e 1948 discutiu-se a possibilidade de incluir também uma declaração dos deveres, mas que tal possibilidade não se efetivou. Por quê?

Muitos constituintes achavam que os direitos precediam os deveres do ponto de vista ontológico e, dessa forma, não queriam colocar os dois no mesmo plano, já que os deveres resultam de uma reflexão sobre os direitos. Outros pensavam que seria mais adequado pensar sobre os deveres em um trabalho posterior. Mas, segundo Marina, há outros motivos de menor alcance que no entanto, foram fundamentais: O clero defendia a inclusão dos deveres; Pufendorf defendia a inclusão dos deveres que levasse em conta três divisões: em relação a Deus, em relação a nós mesmos, em relação aos outros homens.

Daí que havia uma desconfiança em estabelecer uma declaração dos deveres que ameaçasse as liberdades. Segundo Marina: “O rechaço de uma declaração dos deveres era, sobretudo, um movimento crítico que intentava conseguir uma completa reconstrução da sociedade” (2000, p.247).

O tema dos deveres veio novamente a tona durante a elaboração da declaração de 1948. Marina chama a atenção para os artigos 1 e 29:

1. Todos os seres humanos nascem livres e iguais em dignidade e direitos. São dotados de razão e de consciência e **devem agir** uns em relação aos outros com espírito de fraternidade.

29. O indivíduo **tem deveres** em relação à comunidade sem a qual o livre e pleno desenvolvimento de sua personalidade é impossível. (DUDH, *grifos* nossos)

Para Marina, o artigo 29, que foi introduzido por pressão dos países da Europa oriental, contribui no sentido de vincular o desenvolvimento da personalidade aos deveres para com a comunidade da qual o indivíduo participa. Por outro lado, a não aprovação de uma declaração dos deveres – tanto na Declaração francesa de 1789, quanto na Declaração Universal de 1948 – se deve a uma confusão em torno do conceito dever. Enquanto os direitos declaravam liberdade, os deveres falavam de submissão e eram vistos como porta voz da tirania. Em 1789 os deveres eram associados ao antigo regime e em 1948 os deveres foram associados ao Estado opressor em que havia muitos deveres. Daí que para Marina se torna fundamental esclarecer de forma precisa o que vem a ser um dever? Para ele:

Um dever é uma obrigação. Um vínculo, uma legalidade que exige ou pede obrar de uma determinada maneira. A exigência – essa pressão para que o sujeito execute algo que depende de sua vontade – procede de uma ordem, de um compromisso ou de um projeto. Há pois, de entrada, ao menos três tipos de deveres. Deveres de submissão. Deveres de compromisso. Deveres de projeto. (2000, p.249)

Os deveres de submissão são aqueles decorrentes do cumprimento de uma ordem ou lei advindas de uma autoridade. Marina acredita que era em relação a este dever que havia um receio dos constituintes das declarações de 1789 e 1948.

Sobre os deveres de compromisso, afirma que são aqueles decorrentes de uma promessa, compromisso ou contrato. Aquele que promete, estabelece para aquele que a recebeu o direito de reivindicar o seu cumprimento. Esse tipo de contrato não depende de

autoridade externa já que o contratante é quem legisla sobre ele. Daí sua importância na história da humanidade, uma vez que implica a capacidade de assumir e cumprir compromissos.

Sobre o terceiro tipo de deveres “[...] o que chamamos de deveres construtivos ou deveres derivados de um projeto. Não são nem de submissão à autoridade, nem de contrato, senão que dependem de uma meta elegida” (2000, p.251). Todas as atividades criadoras possuem deveres derivados de um projeto, ou seja, se tenho um projeto, tenho necessariamente metas a serem alcançadas, daí que **devo** fazer coisas necessárias para alcançá-las.

Todas as atividades criadoras [...] são o desenvolvimento de uma liberdade que se submete aos deveres de seu projeto. Neste caso convém deixar claro que a eleição de um fim implica inevitavelmente a aceitação dos meios para chegar ao fim. (2000, p.251)

Se os direitos são uma atividade criadora e são também projetos, então, implicam em deveres para o seu fim. Por outro lado, se se considera que os direitos são algo dado de forma natural, que já nascemos com eles então não é necessário fazer nada, apenas reivindicá-los.

Dessa forma, é necessário explicitar que o mundo dos direitos, enquanto resultante de uma atividade criadora são projetos e, portanto, só se mantém mancomunados com outra atividade criadora complementar: os deveres. Assegurar a existência dos direitos implica em pagar o ônus dos deveres.

Será visto agora, em linhas gerais, como Habermas reformula a ética kantiana e, depois, se há possibilidade de conciliação com a concepção cassireriana.

4.5. Habermas: a reformulação da ética kantiana

Foi visto no terceiro capítulo que Kant aposta na razão como a verdadeira origem da moralidade ao se guiar pelo imperativo categórico. O procedimento interno da razão fundamenta a lei moral quando é capaz de discernir se uma máxima individual pode transformar-se numa lei universal. O imperativo categórico ordena: “Age de modo que a máxima de tua vontade possa em cada momento valer ao mesmo tempo como o princípio de uma lei universal.”

As fórmulas do imperativo categórico de Kant concebem uma comunidade de seres

racionais num reino de fins. Daí que na perspectiva de Habermas a razão prática kantiana só pode ser comunicativa, já que pressupõe a intersubjetividade de seres racionais.

A ética discursiva de Habermas é uma tentativa de reconstrução da ética kantiana buscando superar aquilo que ele concebe como problemático nesta. A principal crítica de Habermas refere-se ao caráter solitário e isolado da ética kantiana, já que as máximas universalizáveis resultam de um monólogo de foro íntimo. Para Habermas esse critério não é seguro. Daí a proposta de Habermas de que o imperativo deve ser reconstruído em termos discursivos, ou seja, a validação das normas a partir de consensos. Dessa forma, as normas para serem válidas devem encontrar aceitação de todos os participantes do discurso.

A ética habermasiana destaca-se por buscar dar resposta ao problema ético contemporâneo buscando estabelecer uma ética universal e racional. Sua chamada ética discursiva tem como referencial o paradigma da linguagem presente nos atos de fala das relações sociais. O discurso racional é a condição para que as regras adquiram normatividade e aceitação universal. Por sua vez, a condição para o discurso racional e para o acordo racional é a existência de uma situação ideal de fala, ou seja, para Habermas a situação ideal de fala (ideale Sprechsituation) é aquela em que o discurso decorre livre, isento de todas as formas de coações e se pauta em bons argumentos. É a situação “[...] em que as comunicações não só não vêm impedidas por influxos externos contingentes, como também por coações que se seguem da própria estrutura da comunicação. A situação ideal de fala exclui as distorções sistemáticas da comunicação” (HABERMAS, 1997, p.153).

Além dessa necessidade geral de simetria, Habermas acrescenta mais quatro condições:

Todos os participantes potenciais em um discurso tem que ter a mesma oportunidade de empregar atos de fala comunicativos, de sorte que em todo momento tenham a oportunidade tanto de abrir um discurso como de perpetuá-lo mediante intervenções e réplicas, perguntas e respostas.

Todos os participantes em um discurso têm que ter igual oportunidade de fazer interpretações, afirmações, recomendações, dar explicações e justificações e de problematizar, dar razão ou refutar as pretensões de validade delas, de sorte que de um modo geral nenhum prejuízo fique subtraído a tematização e a crítica. (HABERMAS, 1997, p.153)

Essas duas primeiras condições, Habermas denomina como triviais, já que são

básicas e garantem que todos possam participar do discurso de forma equitativa, ou seja, que haja uma igualdade de oportunidades para todos os participantes poderem propor um discurso, perguntar, responder, replicar, concordar, problematizar, refutar etc.

As duas outras condições que se seguem, Habermas denomina como não triviais, são necessárias para que haja de fato um discurso e não apenas um discurso imaginário que opere segundo as coações da ação. São eles:

Para o discurso só se permitem falantes que como agentes, é dizer, nos contextos da ação, tenham iguais oportunidades de empregar atos de fala representativos, isto é, expressar suas atitudes, sentimentos e desejos. Pois só a recíproca sintonização dos espaços de expressão individual e a complementaridade no jogo de proximidade e distância nos contextos de ação garantem que os agentes, também como participantes do discurso, sejam também verazes uns com os outros e façam transparente sua natureza interna.

Para o discurso só se permite falantes que como agentes tenham a mesma oportunidade de empregar atos de fala regulativos, é dizer, de mandar e opor-se, de permitir e proibir, de fazer e retirar promessas, de dar razão e exigir-las... (HABERMAS, 1997, p.154)

Note-se que a terceira condição defende o princípio de veracidade entre os participantes do discurso, ou seja, que estes sejam transparentes nas suas verdadeiras intenções. Daí que dizer a verdade é condição necessária para o desenvolvimento do discurso prático.

O postulado da veracidade assinalado na terceira condição descreve a propriedade formal da ação comunicativa pura, que há de exigir-se dos participantes nos discursos práticos para que estes possam desenvolver a força de uma motivação racional. (HABERMAS, 1997, p.154)

Dessa forma, a condição de veracidade reivindicada por Habermas, para uma situação ideal de fala, se apóia em um princípio caro à moral kantiana, que está pressuposto no conceito de boa vontade. Segundo Kant, a boa vontade é a vontade de agir por dever. Agir por dever é ter uma motivação pura para a ação, ou seja, é não ocultar segundas intenções, é ser veraz, é agir conforme a razão.

Daí, que um consenso que é produto da situação ideal de fala, é um consenso racional que tem pretensão de validade para a tematização realizada. Mas como diferenciar

um *consenso racional*, produto de uma situação ideal de fala, de um *consenso enganoso*? Habermas reconhece que há dificuldades para a realização de um consenso obtido pela situação ideal de fala, pois

Toda fala empírica, tanto pelas limitações espaço-temporais do processo de comunicação, como pelas limitações da capacidade psicológica dos participantes no discurso, está submetida, em princípio, a restrições que excluem um inteiro cumprimento dessas condições ideais. (HABERMAS, 1997, p.154)

No entanto, o filósofo entende que essa situação é passível de superação e a objeção que considera mais grave é o questionamento sobre a possibilidade de uma comprovação empírica do cumprimento das condições necessárias para uma situação ideal de fala. A solução habermasiana para esses impasses é a explicação de como concebe a situação ideal de fala.

A situação ideal de fala não é nem um fenômeno empírico nem uma simples construção, senão uma suposição inevitável que reciprocamente nos fazemos nos discursos. [...] Prefiro falar, portanto, de uma antecipação, da antecipação de uma situação ideal de fala. Só esta antecipação garante que com o consenso facticamente alcançado podemos associar a pretensão de um consenso racional [...]. (HABERMAS, 1997, p.155)

Dessa forma, Habermas se utiliza dessa “suposição inevitável”, ou seja, da situação ideal de fala, como um pressuposto que irá assegurar a associação entre o consenso facticamente alcançado e a pretensão de consenso racional, uma vez que, ao estabelecer um entendimento intersubjetivo essa suposição é adotada de modo subjacente.

Para Habermas o discurso prático deve atender a regra de argumentação do chamado princípio de Universalização (princípio U) que ele elabora nos seguintes termos:

(U) Toda norma válida tem que preencher a condição de que as conseqüências e efeitos colaterais que previsivelmente resultem de sua observância universal, para a satisfação dos interesses de todo o indivíduo possam ser aceitas sem coação por todos os concernidos. (HABERMAS, 1989, 147)

Habermas, no seu livro *Consciência moral e agir comunicativo*, admite que sua teoria discursiva da ética defende teses muito fortes, já que defende teses universalistas, mas que, por outro lado, reivindica para elas um status um tanto fraco.

Dessa forma, para ele, a ética do discurso ao mesmo tempo em que está aberta a uma confirmação *indireta* de outras teorias morais, também depende dessa confirmação para corroborar maior plausibilidade a sua teoria. Segundo Habermas, essa confirmação é encontrada na teoria de Kohlberg e de seus colaboradores sobre o desenvolvimento da consciência moral.

De acordo com essa teoria, o desenvolvimento da capacidade de julgar moral efetua-se da infância até a idade adulta passando pela adolescência, segundo um modelo invariante; o ponto de referência normativo da via evolutiva analisada empiricamente é constituída por uma moral guiada por princípios: nela a ética do Discurso pode se reconhecer em seus traços essenciais. (Habermas, 1989, p. 144)

Lawrence Kohlberg toma como base as idéias de Piaget sobre o desenvolvimento da consciência moral e busca aprofundá-las. Estabelece uma divisão mais detalhada dos estágios da evolução moral e elabora conceitos mais precisos na arquitetura da teoria. Segundo Kohlberg, o desenvolvimento da moral ocorre em três níveis com dois estágios cada um. O nível pré-convencional abrange os estágios 1 e 2; o nível convencional os estágios 3 e 4 e o nível pós-convencional os estágios 5 e 6.

Para Kohlberg, tanto quanto para Piaget, a seqüência de estágios por que passa a pessoa é invariante, universal, isto é, todas as pessoas, de todas as culturas, passam pela mesma seqüência de estágios, na mesma ordem, embora nem todas atinjam os estágios mais elevados. (BIAGGIO, 2006, p.23)

Vejamos, em linhas gerais, as etapas do desenvolvimento moral defendidas por Kohlberg.

I. Nível pré-convencional. No primeiro estágio, o agente tom como parâmetro para a moralidade da ação a punição recebida ou não. Quando recebe uma punição a criança entende que a ação é moralmente incorreta, quando a ação não é punida, entende que a ação é correta moralmente. Dessa forma, há obediência a autoridade visando evitar o castigo. No segundo estágio, as ações seguem um princípio egoísta e hedonista. As ações consideradas moralmente corretas são aquelas que atendem as necessidades próprias. As regras são seguidas quando visam a satisfação dos interesses imediatos.

II. Nível convencional. No terceiro estágio, as ações morais consideradas corretas

são aquelas que recebem aprovação das pessoas próximas. Dessa forma, o agente procura agir de acordo com o que se espera do seu papel social de filho, irmão, colega etc. Há aceitação da regra: “Faças aos outros aquilo que você gostaria que lhe fizessem”. No quarto estágio, há uma ênfase no cumprimento dos deveres, nas leis estabelecidas visando à manutenção da ordem social. As regras e leis devem ser respeitadas para que a sociedade se mantenha coesa. O desrespeito às regras é concebido como uma exceção, aceitável apenas em casos extremos e particulares. Já que há subjacente a concepção de que “se todos fizessem o mesmo” a sociedade se tornaria um caos.

III. Nível pós-convencional. Nesse quinto estágio, as regras e leis deixam de ser consideradas corretas pelos simples fato de existirem de forma convencional. Há, no entanto, uma valorização da idéia de contrato social, mas por outro lado, admite-se que regras e leis podem não ser justas ou já estarem ultrapassadas e daí, buscar por mudanças com os meios legais disponíveis. A obediência às leis se deve em consideração ao fato que o respeito a elas, pelo contrato social estabelecido, propicia o bem estar de todos e protege os interesses próprios e alheios. O objetivo é maximizar o bem estar geral. No sexto estágio, a consciência moral atinge seu ápice pelo reconhecimento de princípios morais universais que devem ser seguidos por todas as pessoas. As leis são consideradas válidas e seguidas porque se crê que elas se apóiam em princípios éticos universais. Quando isso não ocorre, de fato se opta por agir segundo tais princípios e não segundo a lei. Nesse caso, pode ocorrer uma desobediência civil pacifista como, por exemplo, a promovida por Gandhi. O motivo por se agir segundo tais princípios é a compreensão do ser racional da validade desses princípios e seu comprometimento com eles.

Apesar do sexto estágio ser o mais desejável por contar com maior maturidade, sua incidência é rara. Biaggio (2006) informa que apenas entre três e cinco por cento das pessoas chegam a esse estágio. E que muitas pesquisas empíricas realizadas não contaram com nenhum membro desse estágio. Os exemplos dados por Kohlberg de representantes do sexto estágio são: Martin Luther King, Mohandas K. Gandhi, Jesus Cristo.

Com base em Biaggio podemos resumir os estágios apresentados da seguinte forma:

[...] podemos dizer que no nível pré-convencional (estágios 1 e 2) não há ainda uma internalização de princípios morais. Um ato é julgado por suas conseqüências e não pelas intenções [...]. Se as conseqüências levam a castigo, o ato foi mau, se levam ao prazer, o ato foi bom. Estamos ainda numa fase pré-moral.

O nível convencional é o nível da internalização, dos princípios morais. O indivíduo acredita no valor daquilo que julga certo, afirma se deve fazê-lo em nome da amizade, da aceitação pelos companheiros (estágio 3) ou do respeito à ordem estabelecida (estágio 4). [...] aparece já o respeito à sociedade, ao bem estar do grupo e às leis estabelecidas pelo grupo. No nível pós-convencional, encontramos pela primeira vez o questionamento das leis estabelecidas e o reconhecimento de que elas podem ser injustas, devendo ser alteradas. Vai-se além da internalização. (BIAGGIO, 2006, p.28)

Os estágios revelam um desenvolvimento progressivo da consciência moral e a passagem de um estágio a outro ocorre por aprendizagem.

Dessa forma a teoria de Kohlberg pode ser utilizada para confirmar a tese universalista defendida por Habermas. Em geral as éticas universalistas são criticadas por desconsiderarem o relativismo cultural, ou seja, o fato de que diferentes culturas possuem diferentes valores morais. Segundo Habermas:

Contra essa espécie de dúvidas relativistas, a teoria do desenvolvimento moral de Kohlberg oferece a possibilidade de: a) reduzir a multiplicidade empírica das concepções morais encontradas a uma variação de *conteúdos* em face das *formas* universais do juízo moral e b) explicar as diferentes estruturas que ainda subsistam como estádios de desenvolvimento da capacidade de julgar moral. (HABERMAS, 1989, p. 144)

Daí que a ética do discurso de Habermas pressupõe o conceito de “aprendizado construtivo” desenvolvido por Piaget e Kohlberg, pois a situação ideal de fala pensa em participantes do estágio pós-convencional.

A ética do discurso tem como base um discurso intersubjetivo fundamentado de tal forma que visões axiológicas restritas não tenham espaço já que não serão passíveis de uma recepção consensual. Com esse mecanismo sua proposta ética se opõe ao relativismo cultural.

Habermas acrescenta o princípio do Discurso (princípio D) ao princípio de Universalização. O princípio ‘D’ defende que: “Toda norma válida encontraria o assentimento de todos os concernidos, se eles pudessem participar de um discurso prático” (HABERMAS, 1989, p. 148).

Uma norma justificável e aceitável para todos é aquela que foi discutida e aceita como norma. É aquela que pode ser universalizada pois foi resultante de um consenso. Trata-se de uma concepção cognitivista em relação à ética já que concebe que as normas podem ser

fundamentadas de modo semelhante aos enunciados verdadeiros. Daí que Habermas defende uma ética cognitivista já que pressupõe que é possível resolver racionalmente o problema da validade das normas. Mas essa racionalidade defendida por Habermas, que leva a universalidade das normas, é diferente da racionalidade kantiana que embasa a universalidade das normas. Para Kant, a lei moral resulta de uma ordem da razão que se apresenta na forma de um imperativo categórico. A lei moral universal provém do imperativo da razão. Dessa forma, o indivíduo que submete sua vontade ao imperativo da razão age moralmente. Já para Habermas, a racionalidade é o pressuposto do discurso prático, e este, é um processo que visa examinar coletivamente a validade ou não das normas e não a sua produção. A validação ou não dependerá do discurso prático. Assim, a universalização de uma regra dependerá do discurso prático realizado pela ação comunicativa. Fica claro aqui a diferença com o imperativo categórico de Kant, já que o critério de universalização não ocorre de modo isolado em cada um dos sujeitos, mas sim resulta da busca de consenso na esfera do discurso. A ética do discurso diferencia-se também de outras éticas universalistas, normativas, formalistas, já que não admite que determinados conteúdos normativos sejam fixados por uma autoridade filosófica ou outra qualquer e sejam simplesmente aceitos. Na perspectiva de Habermas não há uma orientação conteudista para as normas. Os conteúdos das normas a serem discutidas provêm das relações sociais, provêm do que Habermas chama de mundo da vida, já sua validade ou não será produto do discurso prático coletivo.

A validade universal será obtida pelo discurso prático e este obedece às regras pragmáticas da comunicação. Dessa forma, apenas as sociedades modernas, ou seja, as que são capazes de operar uma racionalidade comunicativa, serão capazes de chegar ao consenso via argumentação. Daí que há a possibilidade de comunicação entre as culturas, desde que elas operem seu discurso segundo o que foi afirmado anteriormente.

Diante da questão da pluralidade de culturas, de religiões, de projetos individuais e coletivos de diferentes concepções de bem, Habermas afirma que

[...] essas diferentes concepções de vida *boa* têm que poder coexistir com diferentes direitos. Por isso, necessitamos de normas de convivência de uma vida *justa* que assegurem a integridade de cada indivíduo no contexto da própria forma de vida. E cabe ainda referir a difícil comunicação do mundo ocidental com outras grandes culturas que têm surgido de tradições autônomas e que podem estar orgulhosas de sua própria religião universal, de sua própria civilização. A hermenêutica filosófica deixa claro por que o entendimento intercultural só poderia

produzir-se em condições de perfeita simetria. Pois o próprio conceito de ‘entendimento’ implica em que ambas as partes tenham que permanecer abertas e dispostas a aprender uma com a outra (HABERMAS, apud HERMANN, 2001, p. 125)

Dessa forma, Habermas aposta no discurso racional para resolver problemas relativos a moral contemporânea. Seu pressuposto é de que é possível chegar a uma validade cognitiva para as normas.

4.6. Ética, política e pluralidade cultural

4.6.1. Ética do dever. Ética da convicção e Ética da responsabilidade.

Kant não desconsidera a questão da pluralidade cultural, mas ela não é abordada como um problema para ética. A ética kantiana, como foi visto, é uma ética do dever, que implica em seguir os mandamentos da razão. O dever kantiano não resulta da experiência, mas sim de uma ordem a priori da razão. Daí, se conhecimento a priori é conhecimento universal e necessário e se a razão ordena de forma a priori, isso significa que os princípios que produz são universais e necessários, ou seja, os princípios produzidos pela razão são válidos para todos seres humanos. E se todos seres humanos são dotados da mesma estrutura racional, logo, ao fazerem uso da razão chegarão aos mesmos princípios racionais. Observa-se que a ética kantiana não está preocupada com os conteúdos, mas sim com a forma. Os princípios éticos devem ser obedecidos não por serem vinculados a determinados conteúdos, mas sim por serem conformes à razão. Dessa forma, esses princípios enquanto universais são válidos para todos seres racionais independentemente do tempo e da cultura. Mas poderia se questionar que outras culturas possuem outros princípios éticos. Por exemplo, embora a justiça fosse valorizada entre os gregos, sua aplicação plena era limitada aos cidadãos, uma vez que as mulheres, os estrangeiros, os escravos não desfrutavam do mesmo plano de justiça. Ou ainda, os espartanos tinham como princípio a eugenia, o que justificava que crianças defeituosas fossem jogadas no precipício. O imperativo categórico da razão ordena: “*Age apenas segundo uma máxima tal que possas ao mesmo tempo querer que ela se torne lei universal*” (KANT, 1980, p. 129). A ética kantiana pressupõe obedecer aos mandamentos da razão de forma absoluta, mesmo que as conseqüências práticas possam, a princípio, parecerem problemáticas, como nos exemplos anteriores ou até mesmo quando defende que

não se deve mentir nunca. Mas por outro lado, poderia se alegar, que os exemplos anteriores não passariam pelo crivo do segundo imperativo categórico, já que segundo Kant, o ser humano age movido por finalidades, mas ele mesmo é um fim em si mesmo. Ou seja, um ser que nunca deve ser tratado como meio para quaisquer outros fins, porque possui um valor em si, enquanto ser dotado de dignidade. Daí o outro imperativo categórico kantiano: “*Age de tal maneira que uses a humanidade, tanto na tua pessoa como na pessoa de qualquer outro, sempre e simultaneamente como fim e nunca simplesmente como meio*” (1980, p.135).

Daí a questão: esses imperativos podem ser aplicados de forma universal, sem exceção?

Max Weber, no início do século XX, busca desenvolver uma ética que leve em conta suas possíveis conseqüências práticas, principalmente na esfera política. Este sociólogo, logo após a I Guerra Mundial e após sua participação na comissão alemã que firmou o tratado de paz de Versalhes, passou a ser questionado no meio acadêmico, por ter participado de um tratado tão desfavorável e vexatório para a Alemanha. (Cf. COMPARATO, 2006) No seu texto “A política como vocação” (1919) ele aborda sobre a questão dos meios e fins na esfera ética. Para Weber há dois tipos distintos de ética: a ética de convicção e a ética de responsabilidade. Weber critica uma ética como a de convicção, por se pautar no puro axioma ético sem levar em conta as possíveis conseqüências práticas.

[...] toda a atividade orientada segundo a ética pode ser subordinada a duas máximas inteiramente diversas e irreduzivelmente opostas. Pode orientar-se segundo a ética da responsabilidade ou segundo a ética da convicção. Isso não quer dizer que a ética da convicção equivalha a ausência de responsabilidade e a ética da responsabilidade, à ausência de convicção. Não se trata disso, evidentemente. Não obstante, há oposição profunda entre a atitude de quem se conforma as máximas da ética da convicção – diríamos, em linguagem religiosa, “O cristão cumpre seu dever e, quanto aos resultados da ação, confia em Deus” – e a atitude de quem se orienta pela ética da responsabilidade, que diz: “Devemos responder pelas previsíveis conseqüências de nossos atos”. (2004, p.113)

Na ética da convicção toda ação é alimentada na convicção aos princípios valorativos fundamentais da própria crença. Ou seja, o adepto age segundo sua convicção moral que é boa e, portanto, justifica as ações necessárias para a consecução de um fim. e quando os fins se mostram catastróficos o adepto não se julga responsável por tal resultado. Uma vez que fez sua parte, agindo por convicção, se o resultado não foi o esperado esse pode ser atribuído à

vontade divina, à incompreensão humana, à decadência do mundo etc. Sua única responsabilidade é manter acesa a chama da convicção para que ela não se extinga.

Os partidários da ética da convicção, teoricamente condenam o uso de meios violentos ou perigosos. Mas, segundo Weber, isso só ocorre no plano teórico, já que na ação prática sempre se recorre a esses meios para justificar que se alcance a paz ou um mundo melhor. Por exemplo, quando um ataque violento é justificado como necessário para instaurar a paz. Ou quando a igreja lançou mão das práticas da inquisição para purificar os infiéis e produzir um mundo melhor. As guerras santas das diferentes religiões sempre se apoiaram na defesa da fé legítima e com isso justificavam suas ações violentas.

Na perspectiva de Weber, como interpreta Comparato (2006), a ética do dever kantiano seria uma ética da convicção, uma vez que não se preocupa com as possíveis conseqüências práticas desagradáveis daquele que segue absolutamente aos imperativos da razão. Por outro lado, essa comparação toma uma parte pelo todo, já que se é verdade que a ética kantiana reza o agir segundo os mandamentos da razão, ela reza também que o ser humano deve ser tomado sempre como um fim em si mesmo e nunca como meio para qualquer fim, fato este que minimiza as possíveis conseqüências nefastas do dever.

Já os adeptos da ética da responsabilidade, segundo Weber, contam em suas ações com as fraquezas e contradições humanas e sabem que não podem lavar as mãos às possíveis conseqüências dos seus atos. Para Weber, na esfera política deveria imperar a “ética da responsabilidade” e, segundo ele, as três qualidades fundamentais para o homem político são: a paixão, o sentimento de responsabilidade e o senso de proporção. “Paixão no sentido de ‘propósito a realizar’, isto é, devoção apaixonada a uma ‘causa’, ao deus ou ao demônio que a inspira” (2004, p.106). Dessa forma, a paixão não deve ser entendida como uma forma de agir puramente subjetiva e vazia. Para ele, essa paixão a serviço de uma causa não pode estar desconectada de um sentimento de responsabilidade, que funciona como a estrela guia da ação. A essas duas qualidades deve-se unir o senso de proporção, ou seja, o chefe político “[...] deve possuir a faculdade de permitir que os fatos ajam sobre si no recolhimento e na calma interior do espírito, sabendo, por conseqüência, *manter* à distância os homens e as coisas” (2004, p.106).

Essa é a grande dificuldade para o chefe político: saber unir a ardente paixão ao frio senso de proporção. É necessário, ao mesmo tempo, possuir a paixão por uma causa e a capacidade de recolhimento para tomar as melhores decisões.

Weber atesta que um inimigo muito comum e humano a ser enfrentado pelo político é a vaidade. Que embora seja um tanto freqüente, no meio intelectual e acadêmico, quando ocorre com o cientista, apesar de causar antipatia, não chega a atrapalhar a própria produção científica. No caso do político, a vaidade é uma inimiga mortal já que ela joga contra a responsabilidade, contra a devoção a uma causa. Para Weber:

Em verdade e em última análise, existem apenas duas espécies de pecado mortal em política: não defender causa alguma e não ter sentimento de responsabilidade – duas coisa que, repetidamente, embora não necessariamente, são idênticas. A vaidade ou, em outras palavras, a necessidade de se colocar pessoalmente, da maneira mais clara possível, em primeiro plano, induz freqüentemente o homem político à tentação de cometer um ou outro desses pecados ou os dois simultaneamente. (2004, p.107)

O poder é um instrumento necessário para a ação política, mas acontece que freqüentemente ele passa de um meio para um fim em si mesmo. O desejo de poder pelo poder – pelas *benesses* do poder – sem se colocar a serviço de uma causa e sem responsabilidade pelas ações transforma o poder em apenas uma caricatura vazia e nefasta.

Weber propõe-se a investigar o problema da relação entre ética e política.

Será certo, como já se afirmou, que não há qualquer relação entre essas duas esferas? Ou seria mais acertado afirmar, pelo contrário, que a mesma ética é válida para a ação política e para qualquer outro gênero de ação? [...] Pode-se, realmente, acreditar que as exigências éticas permaneçam indiferentes ao fato de que toda política utiliza como instrumento específico a força, por trás da qual se perfilha a *violência*? (2004, p.111)

A ação política, muitas vezes, recorre a violência para a consecução de seus objetivos. As justificativas para o uso de *meios* violentos são colocadas nos *fins* nobres a serem alcançados. Esse argumento é usado tanto por bolchevistas quanto pelos nazistas.

Na esfera política, a violência está intrinsecamente relacionada a sua forma de atuação, já que o Estado é o detentor da violência legal e por vezes lança mão dessa violência. Segundo Weber:

A originalidade própria dos problemas éticos no campo da política reside, pois, em sua relação com o instrumento específico da violência legítima, instrumento de que dispõem os agrupamentos humanos. (2004, p.118)

O chefe não é senhor absoluto dos resultados de sua atividade, devendo curvar-se também às exigências de seus partidários, exigências que pode ser moralmente baixas. (2004, p.119)

Aquele que se dedica à política deve estar consciente desses paradoxos éticos e deve ser responsável pelos desencadeamento que possam ocorrer em virtude desses paradoxos.

Está análise não esgota, entretanto, a matéria. A nenhuma ética é dado ignorar o seguinte ponto: para alcançar fins “bons”, vemo-nos, com frequência, compelidos a recorrer, de uma parte, a meios desonestos ou, pelo menos, perigosos, e compelidos, de outra parte, a contar com a possibilidade e mesmo a eventualidade de conseqüências desagradáveis. E nenhuma ética pode dizer-nos a que momento e em que medida um fim moralmente bom justifica os meios e as conseqüências moralmente perigosos. (2004, p.114)

Weber não discutiu exaustivamente, nem respondeu de forma plena essas questões. Ele enfatiza as dificuldades da relação entre ética e política e defende a ética da responsabilidade como uma forma de os governantes não lavarem as mãos às conseqüências desencadeadas por seus atos, ou dito de outra forma, assumirem a responsabilidade por suas ações, mesmo quando desencadeiam fatos não previstos.

4.6.2. *Ética do discurso, Ética das formas simbólicas, Ética do pós-dever*

Quanto à questão já abordada da relação entre pluralidade cultural e ética, segundo Kant, essa questão não se coloca como problema, uma vez que a razão possui uma estrutura universal independentemente das particularidades culturais. E na perspectiva de Habermas, como fica essa questão? A ética habermasiana pode ser conciliada com a ética cassireriana? Habermas não desconsidera a diversidade cultural e a conexão entre o pluralismo epistêmico e a produção de diferentes valores, conforme expõe em *A ética da discussão e a questão da verdade*:

Quando tomamos consciência de que a história e a cultura são as fontes de uma imensa variedade de formas simbólicas, bem como da especificidade das identidades individuais e coletivas, percebemos também, pelo mesmo ato, o tamanho do desafio representado pelo pluralismo epistêmico. Até certo ponto, o fato do pluralismo cultural também significa que o mundo se revela interpretado de modo diferente segundo as perspectivas dos diversos indivíduos e grupos – pelo menos num primeiro momento. Uma espécie de pluralismo interpretativo afeta a

visão de mundo e a autocompreensão, bem como a percepção dos valores e dos interesses de pessoas cuja história individual tem suas raízes em determinadas tradições e formas de vida e é por elas moldada. (2004, p.9)

Contudo, para Habermas, tal diversidade não impede o diálogo entre as diferentes formas simbólicas, antes o justificam, conforme continua em sua exposição:

É essa multiplicidade de perspectivas interpretativas que explica por que o sentido do princípio de universalização não se esgota numa reflexão monológica segundo a qual determinadas máximas seriam aceitáveis como leis universais *do meu ponto de vista*. É só na qualidade de participantes de um diálogo abrangente e voltado para o consenso que somos chamados a exercer a virtude cognitiva da empatia em relação às nossas diferenças recíprocas na percepção de uma mesma situação. Devemos então procurar saber como cada um dos demais participantes procuraria, *a partir do seu próprio ponto de vista*, proceder à universalização de todos os interesses envolvidos. O discurso prático pode, assim, ser compreendido como uma nova forma específica de aplicação do Imperativo Categórico. (2004, p. 10)

Na perspectiva de Cassirer há dificuldades em se pensar neste prisma. Como fica a posição do mito e da religião diante do princípio de universalização pelo discurso racional de Habermas?

O pensamento mítico, embora não seja ilógico, segue regras diferentes do discurso racional e, portanto, teria dificuldades em participar do debate racional. A verdade do mito não é uma verdade racional ou consensual, é uma verdade “emocional”. Segundo Cassirer, em *O Mito do Estado*, embora exista uma diversidade de manifestações míticas entre os mais diferentes povos e culturas, devemos procurar pelo seu elemento comum, aquele que permite uma ‘unidade na diversidade’. Esse elemento comum, essa unidade em meio à diversidade que Cassirer aponta, no caso do pensamento mítico e religioso, é “uma unidade de sentimento”, que se fundamenta na “[...] conscientização da universalidade e fundamental identidade da vida” (1976, p.53). A essência do mito não é regida pelo pensamento racional, mas sim pelo sentimento. A mente primitiva vê o mundo de forma específica; não busca, como no pensamento científico, dividir e classificar as diversas formas de vida e os diversos elementos da natureza. A relação da mente primitiva para com a sua comunidade e para com a natureza é de profunda comunhão. O primitivo não se sente um ser separado do resto da natureza, mas se sente unido a todos e participante de um mesmo todo, como se constituísse um único organismo. A expressão desse desejo de comunhão manifesta-se através dos ritos. Nas palavras de Cassirer, o que encontramos na crença primitiva é

[...] um profundo e ardente desejo dos indivíduos no sentido de se identificarem com a vida da comunidade e com a vida da natureza. Esse desejo é satisfeito pelos ritos religiosos. Aqui os indivíduos fundem-se num todo homogêneo. (1976, p.54)

A relação dos membros da tribo entre si e entre eles e a natureza é de ‘simpatia’ e não de ‘causalidade’. Isto é, suas relações não seguem princípios de causa e efeito, mas sim princípios emocionais. Cassirer cita como exemplo que quando os homens da tribo *Dayak* saem para caçar, os que ficaram na aldeia não podem molhar as mãos com água ou azeite, pois caso isso ocorra, aqueles que saíram também ficarão com as mãos e os dedos escorregadios e assim as caças escaparão. O homem primitivo se sente membro de uma única sociedade, a “*sociedade da vida*”. Nessa sociedade os homens e os elementos da natureza estão no mesmo plano, unidos por um sentimento profundo. O homem não se encontra num nível superior a esse plano, não se encontra em uma situação privilegiada. Dessa forma, não é possível estabelecer um consenso com o pensamento mítico considerando apenas a lógica do discurso racional. É necessário penetrar na visão de mundo do pensamento mítico, considerar seu cosmos explicativo do ponto de vista da sua própria lógica interna, antes de pensar em um consenso pelo discurso racional.

No caso da religião, embora utilize o discurso racional, parte de pressupostos que envolvem dogmas. Conforme foi afirmado anteriormente,³³ embora haja um entrelaçamento entre o pensamento mítico e o religioso, este último acaba por superar a condição mimética do primeiro. Ou seja, para pensamento religioso as imagens, símbolos, nomes etc, não são mais identificadas com as próprias coisas que designam. São concebidas como representações, por exemplo, a estátua de um deus apenas remete a ele, não é dotada com os mesmos poderes dele, como concebe o pensamento mítico. Há também no pensamento religioso uma relação diferente com o divino. O ser humano concebe-se dotado de livre arbítrio para praticar ou não o bem ou o mal, conforme a verdade que foi revelada. De qualquer forma, o princípio moral universal da religião tem seu fundamento na revelação divina que se converte em mandamento e que uma vez aceito não é objeto de questionamentos. Daí a dificuldade em relação ao consenso racional proposto por Habermas. A verdade religiosa é a verdade que foi revelada pelo criador divino e depois registrada no texto sagrado, portanto, é uma verdade inquestionável e, dessa forma, converte-se em dogma. Só é possível pensar em consenso racional, envolvendo as diferentes religiões, desde que não se contrariem as diferentes

³³ Cf. capítulo 3. item 3.2.1.

verdades reveladas.³⁴ Habermas apóia-se na teoria do desenvolvimento moral de Piaget e Kohlberg que defende a existência de um processo seqüencial evolutivo para a moral independente das culturas. Para Cassirer essa tese é problemática porque determinadas culturas são tradicionais ao extremo e seus valores tendem a uma estabilidade duradoura. O que predomina é a coexistência de diferentes visões de mundo juntamente com diferentes concepções valorativas. Cairíamos então nas antinomias da cultura, segundo Cassirer. Por outro lado, é tarefa da filosofia examinar cada forma simbólica, não de uma perspectiva externa, mas sim interna, buscando entender seu funcionamento para poder interagir com as demais. A existência das diferentes formas simbólicas é um fato. A não possibilidade de alcançar uma pura organização racional também, ou seja, as diferentes formas simbólicas continuaram coexistindo. A questão é como lidar com essa diversidade? Como manter o respeito pela diversidade e ao mesmo tempo assegurar que não haja o domínio de uma sobre a outra? Como garantir uma coexistência harmoniosa? Como foi visto anteriormente, Cassirer defende os direitos naturais e os direitos humanos como o núcleo duro que deve dar garantias comuns às diferentes construções culturais. Habermas também é um defensor dos direitos humanos, mas possui pressupostos diferentes de Cassirer. O discurso racional intersubjetivo, defendido por Habermas, privilegia a razão, assim como a ética kantiana também privilegia o sujeito racional. Embora seja desejável que todos se pautem pela razão esse fato não é uma realidade. É claro que a sociedade e suas instituições devem se empenhar para que as pessoas se guiem por uma razão humanista, mas na perspectiva de Cassirer sempre haverá uma convivência com diferentes visões de mundo. Daí a necessidade de se pensar uma razão que de conta de lidar com a diversidade epistemológica e axiológica.

³⁴ Hans Kung (1999) enfrenta esse desafio em seu livro *Uma ética global para a política e a economia mundiais*. Para ele em todas as tradições religiosas e éticas existem regras semelhantes em relação ao comportamento humano, como por exemplo, em relação a não matar, não roubar, não mentir etc. Dessa forma, ele busca estabelecer uma espécie de consenso básico mínimo que pudesse ser aceito por todas as religiões e também pelos não religiosos. Segundo Kung, O Conselho do *Parlamento das Religiões Mundiais*, reunido em Chicago em 1993, assinou a Declaração sobre um *ethos* mundial, elaborada por ele. Seus dois princípios básicos são:

- “Todo ser humano deve ser tratado humanamente!”

- “O que queres que te façam, faze tu também aos outros.”

“Estes dois princípios devem ser a norma inalterável e incondicional para todas as esferas da vida, para famílias e comunidades, para raças, nações e religiões. Baseadas neles são também afirmadas pelo InterAction Council quatro inalteráveis instruções com as quais todas as religiões concordam [...]” (1999, p. 198)

As instruções em relação aos dois princípios básicos acima, defendidas por Kung, são: a obrigação para que haja uma cultura de não-violência; de solidariedade; de tolerância e de iguais direitos entre homens e mulheres. Bem, não é objetivo explorar as teses de Hans Kung, apenas registrar seu intento e apontar que só o tempo dirá quais serão suas conseqüências práticas.

É importante registrar também que o constante avanço tecnológico e o aumento do poder de destruição de cidades, populações, da vida em seu conjunto e do próprio planeta Terra, coloca novos problemas para a reflexão ética. Atualmente existe uma preocupação que a ética seja ampliada do âmbito humano para o âmbito da vida. Dessa forma, a vida em todas as suas diferentes manifestações passaria a ser também detentora de certos “direitos”, de certos cuidados especiais, uma vez que o bem estar do ser humano depende do equilíbrio das diferentes formas de vida em seu conjunto.³⁵

Gilles Lipovetsky, em seu livro *O crepúsculo do dever* (1994), publicado em 1992, chama a atenção para o fato de que a preocupação ética vem ganhando cada vez mais espaço nas democracias ocidentais, seja nos debates filosóficos, jurídicos, alcançando a mídia com questões ligadas a bioética, meio ambiente etc. Mas em paralelo a essa preocupação ética, há um discurso alarmista que declara a falência dos valores e das regras da vida social. Para ele, “[...] as sociedades contemporâneas cultivam dois discursos aparentemente contraditórios: de um lado, o da revivescência da moral, do outro, o do precipício decadentista ilustrado pela escalada da delinqüência [...]” (1994, p.14). que envolve a proliferação da violência, consumo de drogas, analfabetismo, corrupção política etc. Lipovetsky pergunta-se: como explicar essa aparente contradição? “Como podem indivíduos virados para si próprio, indiferentes tanto ao próximo como ao bem público, indignar-se, dar mostra de generosidade, reconhecer-se na reivindicação ética?” (1994, p.14). Para ele, não se trata de um “retorno” da ética nos moldes anteriores, mas sim do que ele chama de “[...] uma ética de ‘terceiro tipo’, que já não encontra o seu modelo nem nas morais religiosas tradicionais nem nas, modernas, do dever laico, rigorista e categórico (1994, p.15).

Segundo Lipovetsky, a ética que se desenvolve a partir do Iluminismo, ao tentar superar a moral religiosa, acaba por realizar uma transferência das obrigações com relação a Deus para com relação ao próprio indivíduo e para com a sociedade, funcionando como “uma religião do dever laico” (Cf. 1994, p.16). Para ele esse período terminou e encontra-se em andamento outro processo de laicização da moral. Nessa nova lógica de secularização da moral não há espaço para valores que impliquem sacrifícios, seja em relação a garantia de

³⁵ Hans Jonas (2004) é um dos representantes dessa proposta de ampliação da ética humana para uma ética da vida. Em seu livro *O princípio vida*, ele busca fundamentar sua hipótese que a separação estabelecida entre o homem e a natureza é artificial e nefasta, uma vez que há uma escala evolutiva ascendente que se origina nos primórdios da vida e segue passo a passo até culminar com o ser humano. Para ele “[...] só uma ética fundamentada na amplitude do ser, e não apenas na singularidade do ser humano, é que pode ser de importância no universo das coisas” (2004, p.272). Ou seja, para Hans Jonas a ética deve defender a vida como um todo e não se restringir ao ser humano, uma vez que há um elo do ser humano com todas formas de vida.

uma outra vida ou em relação a sociedade, “[...] deixamos de reconhecer a obrigação de nos ligarmos a qualquer coisa para além de nos próprios” (1994, p.17).

Segundo o autor de *O crepúsculo do dever* (1994), nas democracias contemporâneas, há em curso a fomentação de uma ética mínima que não compromete nem obriga, que exalta os direitos subjetivos e deixa de lado os deveres, ele denomina essas sociedades como *pós-moralistas*. Trata-se de

[...] uma sociedade que repudia a retórica do dever austero, integral, maniqueísta, e que, paralelamente, exalta os direitos individuais à autonomia, ao desejo, à felicidade. [...] dando crédito apenas às normas indolores da vida ética. É por isso, que não existe nenhuma contradição entre o renascer da temática ética e a lógica pós-moralista, com a ética eleita a não ordenar nenhum sacrifício maior, nenhuma violência sobre o indivíduo. (Lipovetsky, 1994, p.18)

Dessa forma, a ética *pós-moralista* não está em contradição com a sociedade individualista, na verdade, aquela é uma manifestação complementar desta. Por outro lado, isso não significa que essa ética *pós-moralista* seja consensual, uma vez que convive também com outras correntes que defendem uma moral mais dogmática e menos permissiva. Segundo Lipovetsky:

Mais do que nunca, devemos rejeitar a “ética da convicção”, tanto quanto o amoralismo da “mão invisível”, em benefício de uma ética dialogada da responsabilidade, virada para a procura de equilíbrios adequados entre a eficácia e equidade, para os interesses dos assalariados, para o respeito do indivíduo e do bem coletivo, presente e futuro, liberdade e solidariedade. (1994, p.23)

Se a autonomia de cada um é desejável ela não significa um individualismo exacerbado que abre mão das obrigações coletivas. Para Lipovetsky, é necessário recorrer a *inteligência responsável* e ao *humanismo aplicado* para enfrentar os desafios atuais e futuros, nos âmbitos: social, político, econômico, meio ambiente, planetário etc. Para ele, a nova ética da sociedade *pós-moralista* enfrenta riscos de ser cooptada e gravitar apenas em torno da lógica utilitarista do mercado, mas ele aposta que há muito mais a esperar do que a temer de uma ética que adota um posicionamento mais realista, “[...] capaz de combinar interesse e respeito, presente e futuro, do que uma moral categórica tão nobre que não pode deixar de ser inaplicável ao mundo” (1994, p. 242). Dessa forma, ele vislumbra uma grande possibilidade para a reflexão ética contemporânea:

A oportunidade da época além-dever está em que a exigência ética que surge, não sendo irrealista e contrária aos interesses, pode, por isso mesmo, contribuir para transformar, no bom sentido, um certo numero de práticas sociais, para construir um mundo, não ideal, mas menos cego, talvez um pouco mais justo. (1994, p.242)

Pensar a ética no mundo contemporâneo implica considerar que a sociedade é uma construção social coletiva e necessita da participação conseqüente dos seus membros. Implica em considerar que o mundo, apesar de se tornar cada vez mais uma “aldeia global”, continuará a conviver com diferentes manifestações culturais e axiológicas. Implica em buscar caminhos que superem o individualismo exacerbado e coloque em foco que os seres humanos são os responsáveis pelo seu próprio *dever*. Tais questões, necessariamente, precisam ser refletidas pela educação e pela filosofia.

Isso posto, buscar-se-á, nos itens seguintes, relacionar o problema moral com a perspectiva educacional e o papel da filosofia nesse processo.

4.7. Educação, Ética, Filosofia

4.7.1. Educação: considerações gerais

Kant inicia seu texto *Sobre a pedagogia*, enfatizando que o ser humano é o único ser que precisa ser educado (Cf. 2004, p. 11), Com isso, o filósofo de Königsberg chama a atenção para o fato que o ser humano não nasce pronto e que para se desenvolver e não perecer necessita de educação. E a educação, por sua vez, acontece de várias formas e em variados lugares e tempos. Vejamos quais são seus propósitos gerais.

Segundo Abbagnano e Visalberghi, na sua *História da Pedagogia* (1999) o mito de Prometeu, exposto por Platão em Protágoras, é a melhor e mais fácil forma para se compreender a natureza e as tarefas da educação.

O mito conta que quando os deuses criaram os animais encarregaram Prometeu e Epimeteu de distribuírem as qualidades necessárias à sobrevivência de cada grupo. Epimeteu³⁶ começou a distribuição sem Prometeu.³⁷ Para alguns concedeu velocidade, mas não força, dessa forma, poderiam fugir daqueles que dotou com força, mas não com velocidade; alguns revestiu com peles grossas; outros dotou com garras; alguns outros

³⁶ Do grego *epimetheús*: aquele que pensa depois.

³⁷ Do grego *prometheús*: aquele que pensa antes.

receberam asas etc. Enfim, procurou estabelecer um certo equilíbrio de modo que todas as raças pudessem sobreviver e nenhuma pudesse desaparecer. Mas Epimeteu que não era muito inteligente havia gastado quase todas as faculdades com os animais e se esquecido do gênero humano. Foi quando chegou Prometeu e constatou que realmente havia um certo equilíbrio entre os animais, mas que o homem encontrava-se nu e indefeso e dessa forma poderia facilmente perecer diante das ameaças do meio. Foi então que Prometeu resolveu roubar o fogo de Hefesto e a habilidade mecânica (técnica) de Atena e conceder aos homens. Com esses dois atributos os homens ficaram providos para se defender e sobreviver. Com a habilidade mecânica o homem pôde criar moradias, vestimentas, armas, utensílios etc. Foram dotados também da arte de emitir sons e palavras. Mas, mesmo assim, ainda não tinham sua vida assegurada porque viviam separados e não uniam forças para lutar contra as feras. Quando tentaram se unir e criar cidades não foi possível conviver, pois não possuíam a arte política. Foi quando Zeus interveio e dotou a todos com a arte política, ou seja, com a capacidade de agir com respeito recíproco e justiça. Aqueles que se recusassem a agir assim deveriam ser expulsos da comunidade ou condenados à morte.

Dessa forma, segundo Abbagnano e Visalberghi (1999), pode-se extrair algumas verdades importantes do mito de Prometeu:

Primeira, que o gênero humano não pode viver sem a arte mecânica e sem a arte da convivência. Segunda, que estas artes, justamente por serem tais (é dizer, artes e não instintos ou impulsos naturais) devem ser aprendidas. (1999, p.9)

No ser humano, o período de sua “infância”, é mais longo e penoso do que quando comparado ao correspondente nos animais. Esse período serve para o ser humano aprender a utilizar os órgãos pelos quais foi dotado pela natureza. O filósofo da educação Olivier Reboul (2000) chama a atenção para o fato de o ser humano nascer inacabado, como se nascesse prematuramente, antes de estar totalmente pronto. Segundo ele, esse “inacabamento”, embora aparente um limite, revela, na verdade, a grandeza do ser humano. Enquanto os animais nascem praticamente prontos, já que rapidamente se apropriam das capacidades que foram distribuídas por Epimeteu, o ser humano ao maturar-se lentamente vai muito mais longe, uma vez que aos poucos vai revelando todas suas potencialidades latentes. Nos animais, suas possibilidades já estão inscritas na sua estrutura orgânica e não necessitam de aprendizagem, no sentido humano. No ser humano, apenas o uso de seus órgãos não é garantia de vida, já que necessita utilizar os dons concedidos por Prometeu – o uso das técnicas mecânicas - e por

Zeus – a arte moral. É por isso que se faz necessário uma aprendizagem mais longa e penosa. O pressuposto para aquisição de tais técnicas é a linguagem. Sem a linguagem não haveria comunicação entre os homens e também não haveria aprendizagem, nem desenvolvimento, assim como, a possibilidade de fazer abstrações e generalizações necessárias para a formação e desenvolvimento das técnicas.

O gênero humano não constitui uma só unidade homogênea. Alguns grupos se desenvolveram tecnicamente mais que outros, alguns já deixaram de existir enquanto outros sobrevivem.

Quando se pensa no mundo humano, costuma-se fazer uma primeira e grosseira divisão entre “sociedades primitivas” e “sociedades civilizadas”. Tanto entre as “sociedades primitivas” quanto entre as “sociedades civilizadas” os grupos que as compõem são muito diversos e diferentes em relação as suas crenças e costumes. Tal questão se deve ao fato de cada grupo humano (primitivo ou civilizado) possuir uma cultura própria para sobreviver. Sem cultura³⁸ um grupo humano não sobrevive. É do interesse do grupo que a cultura não pereça nem seja esquecida. Para isso é preciso que seja transmitida para as gerações mais jovens a cultura adquirida pelas gerações adultas. A cultura deve ser aprendida e esse é o caráter mais geral e fundamental de uma cultura. Essa transmissão da cultura é feita pela educação (Cf, ABBAGNANO e VISALBERGHI, 1999, p.11).

Mesmo que as sociedades primitivas não possuam escolas tal como a concebemos, elas possuem um processo educativo. Tal processo é informal e a aprendizagem se dá nas várias atividades cotidianas do grupo. Assim, pode-se afirmar que a educação não tem uma única forma, mas sim que pode assumir diferentes formas de acordo com o grau de desenvolvimento dos grupos:

Mas em essência é sempre a mesma coisa, isto é, a transmissão da cultura do grupo de uma geração a outra, dádiva pela qual as novas gerações adquirem a habilidade necessária para manejar as técnicas que condicionam a sobrevivência do grupo. (ABBAGNANO e VISALBERGHI, 1999, p.12)

Nas sociedades primitivas, suas técnicas culturais de comportamento, de

³⁸ Segundo Abbagnano e Visalberghi: “[...] por ‘cultura’ entenderemos o conjunto de técnicas de uso, de produção e de comportamento, mediante os quais um grupo de homens pode satisfazer suas necessidades [...]” (1999, p.11).

“Em resumo, uma cultura é o conjunto das faculdades e habilidades não puramente instintivas de que dispõe um grupo de homens para manter-se vivo singular e coletivamente (quer dizer, em grupo)” (1999, p.11).

sobrevivência, acabam por adquirir um caráter sacro. Os ritos que acompanham várias de suas atividades servem para garantir a repetição das técnicas tradicionais, de forma que elas não sejam esquecidas nem modificadas.

De acordo com Abbagnano e Visalberghi (1999), quanto mais difícil para o grupo é a transmissão e conservação de sua cultura, maior a tendência de atribuir um caráter sacro a cada elemento do seu patrimônio cultural e, dessa forma, adotar uma postura conservadora ao extremo em relação aos elementos da sua cultura imprimindo assim um caráter estático à mesma. Já as sociedades denominadas de secundárias são mais permeáveis às mudanças. Segundo os autores, “[...] são aquelas cuja cultura está aberta às inovações e possui instrumentos aptos para fazer-lhes frente, compreendê-las e utilizá-las” (1999, p.13). É por meio do saber racional que estas últimas podem enfrentar o duplo problema da conservação e da renovação dos elementos culturais considerados válidos na sua sociedade.

Segundo expõe Jaeger (2001), em sua *Paidéia*: “A educação é uma função tão natural e universal da comunidade humana, que por sua mesma evidência tarda muito tempo em chegar à plena consciência daqueles que a recebem e a praticam” (2001, p.19). Ou seja, embora a educação ocorra em várias épocas e lugares de modo difuso e informal, a plena consciência do seu processo é um fruto tardio.

Na medida em que a sociedade vai se tornando mais complexa e começa a lidar com questões como produção, divisão do trabalho e, relacionada a esta, a questão do poder, é que a educação vai, segundo Brandão (1994), sendo vista como um problema. A partir do momento em que a educação é concebida como um problema se faz necessário refletir sobre sua prática. A busca de como lidar com a transmissão do saber vai levando paulatinamente a instituição dos meios necessários para tal fim. É importante salientar que a educação formal desde suas origens sempre esteve associada à questão do poder. De um modo geral, onde há classes sociais com interesses divergentes, os grupos mais poderosos procuram fazer valer seus interesses também na educação. Segundo Brandão:

Quando o fruto do trabalho acumula os bens que dividem o trabalho, a sociedade inventa a posse e o poder que separa os homens entre categorias de sujeitos socialmente desiguais. A posse e o poder dividem também o saber entre os que sabem e os que não sabem. (1994, p. 102)

Grupos desiguais não só participam desigualmente da educação – dos *nobres*, dos *funcionários*, dos *artesãos* – como são também por ela destinados desigualmente

ao trabalho: para *dirigir*, para *executar*, para *produzir*. (1994, p. 103)

Os contextos político, econômico e social no qual a escola está inserida fatalmente influenciarão os objetivos da mesma. É necessário refletir sobre essas influências e traçar caminhos para uma educação de qualidade, não dualista e que busque a construção da cidadania.

Com base no que foi exposto, nos parágrafos acima, pode-se extrair as seguintes teses:

- 1) Diferente dos animais, que nascem e de forma rápida e natural se apropriam de suas capacidades, os seres humanos não nascem “prontos”.
- 2) O ser humano para se apropriar de suas capacidades e possibilidades precisa ser educado.
- 3) O ser humano é o único ser que precisa ser educado.
- 4) A educação acontece de várias formas e em variados lugares.
- 5) A educação tem um caráter social e visa preservar os valores culturais considerados válidos pelo grupo.
- 6) Embora a educação ocorra de várias formas e em várias épocas a consciência do seu processo surge quando ela passa a ser vista como um problema.
- 7) A educação, mesmo a informal, ao selecionar aquilo que deve ser preservado, pressupõe que opera com escolhas e julgamentos e, dessa forma, entra no campo dos valores.
- 8) Um dos problemas que a educação se depara é o par: conservação-transformação. Lida com elementos culturais que julga necessário preservar e com elementos culturais que julga necessário corrigir e/ou transformar.
- 9) Outro problema é sobre os fins da educação: cabe refletir se estão a serviço de uma minoria privilegiada ou da emancipação da maioria das pessoas no contexto ao qual se encontra.

A seguir será abordada a questão da conservação/trans formação com base no texto “A crise na educação”, de Hannah Arendt e em seguida serão analisados alguns valores relacionados com essa questão e com a problemática mais ampla do estudo que está sendo desenvolvido.

4.7.2. Educação: conservação versus transformação

Foi abordado anteriormente que a educação existe de várias formas e ocorre em vários lugares, não apenas na escola. Mas a educação formal, a educação que se faz de modo sistemático e busca ter clareza em relação às questões: *o que, como, para quem, para que, por que* ensinar surge quando a educação passa a ser vista como um problema e, dessa forma, se faz necessário sua organização.

Um dos problemas que a educação enfrenta é em relação à dialética conservação - transformação. Quais elementos da cultura devem ser conservados e quais devem ser transformados?

A própria etimologia latina da palavra educação remete também a um processo dialético do par conservação – transformação. Segundo Haydt (2001), a educação:

*Do ponto de vista social, é a ação que as gerações adultas exercem sobre as gerações jovens, orientando sua conduta, por meio da transmissão do conjunto de conhecimentos, normas, valores, crenças, usos e costumes aceitos pelo grupo social. Nesse sentido, o termo *educação* tem sua origem no verbo latino *educare*, que significa alimentar, criar. Esse verbo expressa, portanto, a idéia de que a educação é algo externo, concedido a alguém. (2001, p. 11)*

Nesse sentido, a educação visa à transmissão e à preservação da cultura na qual o indivíduo encontra-se inserido. Tem como objetivo que a cultura se mantenha viva por meio da sua aquisição pelas novas gerações. Nessa perspectiva, se privilegia o elemento externo – sociedade – que se impõe ao interno – aluno. Essa concepção se encontra, de forma extrema, naquele que é considerado o pai da Sociologia, Émile Durkheim. Para ele: “A educação é a ação exercida, pelas gerações adultas, sobre as gerações que não se encontram ainda preparadas para a vida social [...]” (1978, p. 41) e deve preparar as crianças para a integração harmônica ao social. Na sua visão funcionalista do social, a educação é entendida como um elemento externo coercitivo que deve integrar os indivíduos a sociedade existente independentemente das suas vontades. Mas há outro sentido para o termo educação, ainda segundo Haydt:

Do ponto de vista individual, a educação refere-se ao desenvolvimento das aptidões e potencialidades de cada indivíduo, tendo em vista o aprimoramento de sua

personalidade. Nesse sentido, o termo educação se refere ao verbo latino *educare*,³⁹ que significa fazer sair, conduzir para fora. O verbo latino expressa, nesse caso, a idéia de estimulação e liberação de forças latentes. (2001, p.12)

Nessa abordagem, se privilegia o interno e o externo deve propiciar as condições favoráveis para que os educandos desenvolvam sua própria personalidade, sua singularidade, para que cada um *se torne aquilo que pode ser*.

A filósofa Hannah Arendt, no seu texto “A crise na educação”, escrito na década de 50, aborda essa questão da conservação/transformação, entre outras. Apesar de ser um texto que reflete uma problemática do período, ele não permanece circunscrito a sua época, uma vez que discute conceitos intrínsecos à questão educacional de qualquer época. A autora alerta que há uma tendência geral de se considerar essa crise na educação como um problema local e desconectado de outros eventos do mundo. E também de se entender o problema como sendo específico e delimitado a um país, portanto importante somente àqueles que são afetados diretamente. Trata-se de crenças falsas, já que o que acontece em um país no nosso século, pode também, previsivelmente acontecer em qualquer outro.

Arendt esclarece que não é uma educadora profissional, mas que a crise oferece oportunidade para reflexão, mesmo para aqueles não especialistas no assunto. A crise obriga a buscar respostas e também retornar as próprias perguntas. O que é desastroso diante de uma crise e quando se busca responder com respostas prontas, com preconceitos, não desenvolvendo reflexão. Conforme foi abordado no item anterior: o ser humano no decorrer de sua existência se depara com problemas e eles suscitam a reflexão.

Segundo Arendt, há uma crise recorrente na educação dos EUA e que atinge o patamar de um problema político. E o que explica isso é justamente o fato que a educação na América desempenha um papel de natureza política. Ou seja, os EUA desde a sua formação histórica e política é uma terra de imigrantes. Assim, a educação tem o papel de fusão e integração em relação aos diferentes grupos étnicos. E segundo a autora a imigração ainda desempenha um importante papel no país que é a garantia da “Nova Ordem no Mundo”, lema este impresso nas notas de dólar. Essa nova ordem, instituída nos EUA, buscava fundar um mundo novo que supera-se a opressão e a pobreza vividas no velho continente.

Arendt identifica um *pathos* pelo novo nos EUA, um entusiasmo por tudo o que é

³⁹ Alguns autores usam o termo *educare* para o primeiro sentido e o termo *educere* para este segundo sentido. (Cf LIBÂNEO, 2001, p.64)

novo, e tal fato, na educação, trouxe graves conseqüências no século XX. A educação progressista que era testada na Europa acabou sendo implantada em larga escala nos EUA, exceto nas escolas particulares e católicas. Tal fato leva a uma crise já que a razão humana falhou na busca de respostas ao problema político vinculado à educação.

Daí, como responder a questões como: Por que os alunos não conseguem ler? Ou de um modo mais amplo: Por que a escola nos EUA encontra-se atrasada em relação ao padrão médio dos países europeus? A resposta não está no fato de ser os EUA um país jovem, aquém dos padrões europeus, mas pelo contrário, os problemas são decorrentes de ser o mais avançado e os problemas da educação, por sua vez, também serem mais “evoluídos”. As modernas teorias pedagógicas foram implantadas de forma indiscriminada e em larga escala. Daí que a crise na educação revela, por um lado, a falência da pedagogia progressista, e por outro, a dificuldade do problema por ter surgido com o desenvolvimento da sociedade de massas.

Outro elemento que, segundo Arendt, não gerou a crise, mas a agravou, está no papel desempenhado pelo conceito de igualdade na sociedade americana, nos vários âmbitos: político, econômico, social, que, segundo ela, torna-se problemático por extrapolar a legítima igualdade, seja de oportunidades, ou perante a lei, ou ainda em relação à educação.

Assim, o que torna a crise educacional na América tão particularmente aguda é o temperamento político do país, que espontaneamente peleja para igualar ou apagar tanto quanto possível as diferenças entre jovens e velhos, entre dotados e pouco dotados, entre crianças e adultos e particularmente, entre alunos e professores. (2003, p.229)

A efetivação desse nivelamento acaba tendo como conseqüência a perda da autoridade do mestre e prejuízo para os alunos mais dotados.

Esses fatores gerais, abordados nos parágrafos acima, não explicam totalmente a crise, segundo Arendt, e nem justificam as medidas adotadas, que se sustentam em três pressupostos básicos, já conhecidos.

O primeiro está na concepção de que há um mundo autônomo de crianças que se autogovernam, em que os adultos apenas auxiliam. Nessa situação, o adulto não possui autoridade pois esta emana do próprio grupo de crianças. Dessa forma, as relações que seriam normais entre crianças e adultos não existem. Neste tipo de relação, o que é levado em conta é o grupo e não a criança individual. E a própria criança nessa situação de grupo encontra-se

pior que antes, segundo Arendt, já que a autoridade do grupo é mais severa e tirânica do que a de um adulto isolado. A ação autônoma da criança é quase que nula, já que age conforme o grupo:

Assim ao emancipar-se da autoridade dos adultos, a criança não foi libertada, e sim sujeita a uma autoridade muito mais terrível e verdadeiramente tirânica, que é a tirania da maioria. Em todo o caso, foram as crianças, por assim dizer, banidas do mundo dos adultos. (2003, p.230)

O resultado dessa situação é que as crianças foram abandonadas a si mesmas, separadas do mundo dos adultos e a mercê da tirania do seu próprio grupo. Tal situação, segundo Arendt, traz conseqüências nefastas como o conformismo e a delinqüência.

O segundo pressuposto básico, segundo Arendt, está relacionado ao ensino.

Sob a influência da Psicologia moderna e dos princípios do Pragmatismo, a Pedagogia transformou-se em uma ciência do ensino em geral, a ponto de se emancipar inteiramente da matéria efetiva a ser ensinada. Um professor, pensava-se, é um homem que pode simplesmente ensinar qualquer coisa; sua formação é no ensino, e não no domínio de qualquer assunto particular. (2003, p.231)

Tal fato tem como conseqüência, segundo Arendt, um descuido na formação dos professores, especialmente na rede pública. Assim, o professor deixa de ter domínio sobre a própria matéria que ministra e, dessa forma, mina a autoridade advinda do conhecimento, que é sua fonte mais legítima.

O terceiro pressuposto básico está relacionado à aplicação de uma teoria da aprendizagem embasada no pragmatismo.

Esse pressuposto básico é o de que só é possível conhecer e compreender aquilo que nós mesmos fizemos, e sua aplicação à educação é tão primária quanto óbvia: consiste em substituir, na medida do possível, o aprendizado pelo fazer. (ARENDR, 2003, p.232)

O objetivo desse procedimento era de que o professor não ensinasse conhecimentos petrificados, mas sim o processo do saber. Segundo Arendt, tal procedimento produziu algumas habilidades práticas, mas não fez com que os alunos aprendessem os elementos básicos de um currículo padrão. O que agrava isso é que o saber foi substituído pelo fazer e trabalho pelo brincar, levando a uma autonomia do mundo da criança. Os problemas

decorrentes são evidentes: sob o argumento de se respeitar à autonomia das crianças elas são separadas do mundo dos adultos; Ficam num mundo artificial, excluídas da relação natural entre crianças e adultos, que seria, entre outras, de ensino/aprendizagem. Eclipsa-se a condição da criança como ser em processo, em preparação, desenvolvimento para a vida adulta. Dessa forma, para Arendt:

A atual crise, na América, resulta do reconhecimento do caráter destrutivo desses pressupostos básicos e de uma desesperada tentativa de reformar todo o sistema educacional, ou seja, de transformá-lo inteiramente. (2003, p.233)

De um modo geral o que se busca é uma restauração do sistema: a retomada do ensino com autoridade, a separação entre trabalho sério e o brincar, a valorização do currículo, uma melhor formação dos professores.

Hannah Arendt não pretende se aprofundar na discussão dessas reformas em curso (na época), mas sim refletir sobre a dupla questão:

1) “Quais foram os aspectos do mundo moderno e de sua crise que efetivamente se revelaram na crise educacional [...]?” (2003, p.234). Por que durante décadas se agiu em flagrante contradição com o bom senso?

2) “[...] o que podemos aprender dessa crise acerca da essência da educação [...]” (2003, p.234), ou seja, sobre qual o verdadeiro papel da educação em relação à civilização, sobre o fato de nascerem crianças e quais obrigações isso acarreta para as sociedades humanas?

Começando pela segunda questão, pode-se afirmar que a educação se dirige especialmente à criança, que é seu objeto, e esta se apresenta ao educador numa dupla característica: a) “[...] é nova num mundo que lhe é estranho e se encontra em processo de formação [...]” e b) “[...] é um novo ser humano e é um ser humano em formação [...]” (ARENDR, 2003, p. 235). Este duplo aspecto é característico dos seres humanos e não se aplica a outros seres vivos. Também não é evidente por si só. Envolve um relacionamento também duplo: com o mundo e com a vida. Os pais por meio da concepção geram um novo ser humano e o introduzem num mundo já existente. A criança é nova em relação a este mundo e está em processo de formação. Os pais ao conceberem, assumem, ou deveriam assumir, a responsabilidade pela preservação da vida e devir da criança e pela continuidade do mundo. (Cf. 2003, p.235) A criança precisa ser protegida dos elementos destrutivos do mundo

e o mundo, por sua vez, precisa ser protegido para não ser derrubado pelas novas gerações.

A criança precisa ser preservada do mundo para crescer e se desenvolver, por isso, seu lugar é no aconchego do lar, no seio da família. Na vida familiar privada, em convivência com os adultos, preservada da vida pública, encontra o lugar seguro para desenvolver-se.

Tudo o que vive, e não apenas a vida vegetativa, emerge das trevas, e, por mais forte que seja sua tendência natural a orientar-se para a luz, mesmo assim precisa da segurança da escuridão para poder crescer. (ARENDDT, 2003, p.236)

Para Arendt, o problema da educação moderna é que ela buscou servir à criança estabelecendo um mundo de crianças, mas errou ao minar justamente aquilo que era condição de possibilidade para o desenvolvimento delas. “...a educação moderna, na medida em que procura estabelecer um mundo de crianças, destrói as condições necessárias ao desenvolvimento e crescimento vitais.” (2003, p.236) A autora questiona: como isso pode acontecer? Se a educação passada foi criticada por ver a criança como um adulto em miniatura, como pode a educação moderna expor as crianças ao aspecto público do mundo, que é o que mais caracteriza o mundo adulto?

Essas condições básicas para o crescimento vital que foram violadas não o foram intencionalmente, já que o objetivo era o bem estar da criança, mesmo que os resultados não tenham sido os esperados. Dessa forma, Arendt questiona: qual o papel da escola e qual sua relação com a família e com o mundo? A escola é uma espécie de espaço intermediário entre o espaço do lar e o espaço do mundo. Nas suas palavras:

[...] a escola não é de modo algum o mundo e não deve fingir sê-lo; ela é, em vez disso, a instituição que interposmos entre o domínio privado do lar e o mundo com o fito de fazer com que seja possível a transição, de alguma forma, da família para o mundo. (2003, p.238)

Uma vez que as crianças chegam à escola, os professores devem assumir a responsabilidade por elas. Não tanto a responsabilidade pelo crescimento vital, mas sim pelo desenvolvimento da sua singularidade. O educador diante da criança e do jovem deve assumir a responsabilidade de representante do mundo, deve possibilitar o acesso ao o que o mundo é. Segundo Arendt, essa responsabilidade é fundamental e está implícita na tarefa educativa. “Qualquer pessoa que se recuse a assumir a responsabilidade pelo coletivo pelo mundo não deveria ter crianças, e é preciso proibi-la de tomar parte em sua educação” (2003, p.239).

Arendt esclarece que autoridade e qualificação do educador não são sinônimas:

Embora certa qualificação seja indispensável para a autoridade, a qualificação, por maior que seja, nunca engendra por si só autoridade. A qualificação do professor consiste em conhecer o mundo e ser capaz de instruir os outros acerca deste, porém sua autoridade se assenta na responsabilidade que assume por este mundo. (2003, p.239)

Assim, a qualificação, entendida como conhecimento do mundo e competência em relação aos conteúdos ministrados, não conduz automaticamente a autoridade, uma vez que esta só se configura à medida que o professor assume responsabilidade, ou seja, que responde por seus atos em relação ao papel que assume enquanto representante do mundo. “A autoridade foi recusada pelos adultos, e isso somente pode significar uma coisa: que os adultos se recusam a assumir a responsabilidade pelo mundo ao qual trouxeram as crianças” (2003, p.240). Para Arendt, autoridade não deve ser confundida com o autoritarismo dos países totalitários. A autoridade legítima implica em assumir responsabilidade pelo devir das coisas o que não vem ocorrendo na vida pública e política.

Para Arendt, é necessário um caráter conservador para a educação, mas não para a política. Na política, pressupõe-se, por um lado, uma igualdade entre pessoas que já foram educadas e, por outro lado, que a conservação levaria a estagnação e destruição de algo que deve permanecer em devir. Em relação à educação, Arendt entende que a conservação é inerente à atividade educacional uma vez que sua “[...] tarefa é sempre abrigar e proteger alguma coisa – a criança contra o mundo, o mundo contra a criança, o novo contra o velho, o velho contra o novo” (2003, p.242). E por que a educação deve ser conservadora? Arendt explica o caráter dialético de tal situação:

Exatamente em benefício daquilo que é novo e revolucionário em cada criança é que a educação precisa ser conservadora; ela deve preservar essa novidade e introduzi-la como algo novo em um mundo velho, que, por mais revolucionário que possa ser em suas ações, é sempre, do ponto de vista da geração seguinte, obsoleto e rente à destruição. (2003, p.243)

A dificuldade da educação moderna encontra-se na dificuldade de preservar um mínimo de conservação necessária para a existência da própria educação. Segundo Arendt, há uma íntima conexão entre a crise da tradição e a crise da autoridade na educação. O professor é um ser que representa o passado, que faz a ligação entre o passado e o presente, entre o

velho e o novo, e isso não é tarefa fácil. Tal situação não se colocava para os antigos, que tinham o passado como modelo de excelência cuja autoridade do professor encontrava apoio nesse passado.

O problema da educação moderna é uma crise em relação à autoridade e à tradição, mas a situação agora é outra e não adianta querer retomar o passado. Nas palavras de Arendt:

O problema da educação no mundo moderno está no fato de, por sua natureza, não poder abrir mão nem da autoridade, nem da tradição, e ser obrigada, apesar disso, a caminhar em um mundo que não é estruturado nem pela autoridade nem tampouco mantido coeso pela tradição. (2003, p.246)

Assim, Arendt propõe que não só educadores e professores, mas adultos de um modo geral, devam ter uma relação apropriada com crianças e jovens, relação esta que faça uso da autoridade e da tradição específica para eles. Nas suas palavras:

[...] devemos ter em relação a eles uma atitude radicalmente diversa da que guardamos um para com o outro. Cumpre divorciarmos decisivamente o âmbito da educação dos demais, e acima de tudo do âmbito da vida pública e política, para aplicar exclusivamente a ele um conceito de autoridade e uma atitude face ao passado que lhe são apropriados mas não possuem validade geral, não devendo reclamar uma aplicação generalizada no mundo dos adultos. (2003, p.246)

Para ela, a primeira consequência prática dessa atitude “[...] seria uma compreensão bem clara de que a função da escola é ensinar as crianças como o mundo é, e não instruí-las na arte de viver” (2003, p.246).

Segundo Arendt, a relação entre adultos e crianças em geral não deve ser um problema exclusivo da pedagogia. Cabe a todos nós essa questão, já que habitamos um mundo comum que é renovado pelo nascimento:

A educação é o ponto em que decidimos se amamos o mundo o bastante para assumirmos a responsabilidade por ele e, com tal gesto, salvá-lo da ruína que seria inevitável não fosse a renovação e a vinda dos novos e dos jovens. A educação é, também, onde decidimos se amamos nossas crianças o bastante para não expulsá-las do nosso mundo e abandoná-las a seus próprios recursos, e tampouco arrancar de suas mãos a oportunidade de empreender alguma coisa nova e imprevista para nós, preparando-as em vez disso com antecedência para a tarefa de renovar um mundo comum. (2003, p.247)

Com base nos parágrafos anteriores pode-se resumir, esquematicamente, as principais teses defendidas por Hannah Arendt, no seu texto “A crise na educação”, que interessam a problemática privilegiada da relação conservação-transformação:

- 1) O problema da educação é lidar com o fato que crianças nascem no mundo.
- 2) As crianças chegam ao mundo pelo nascimento e necessitam, a princípio, serem protegidas da esfera pública para poderem crescer e viver seu processo de devir.
- 3) A escola tem o papel de fazer a transição entre a esfera privada do lar e a esfera pública do mundo.
- 4) Os educadores são os representantes do mundo e devem estar aptos a prepará-las para o mesmo.
- 5) É a favor da autoridade do professor, mas não do autoritarismo. A autoridade legítima implica em assumir responsabilidade pelo devir das coisas.
- 6) Defende uma posição conservadora na educação, mas isso não significa a simples manutenção da ordem, mas sim possibilitar a emergência do que é novo nas crianças.
- 7) Educadores e adultos em geral devem assumir a responsabilidade pela preparação das novas gerações para que possam renovar o mundo.

A questão da relação conservação/trans formação, como já foi visto, é inerente à educação. Toda educação conseqüente deve refletir sobre como lidar com essa relação. O desafio encontra-se em considerar as duas perspectivas formativas: por um lado que o educando domine os elementos que permitem sua integração na sociedade, por outro lado, com o desenvolvimento das suas potencialidades latentes, participe das transformações necessárias no social. O movimento dialético entre o *novo* e o *velho* parece apontar para uma permanente crise na educação.

No âmbito específico dos valores, a relação conservação/trans formação ocorre paralelamente com a relação moral/ética. Todas as sociedades criam códigos de conduta para organizar a vida coletiva. Embora tais códigos variem bastante, possuem em sua base o ato de valorar sobre justiça, amizade, certo, errado etc. Dessa forma, sendo a moral uma criação cultural pode-se ter o mesmo número de códigos morais quanto os de sociedades. Marina chama a atenção para a fala de Geertz: “[...] por derivar de uma mesma natureza os problemas são comuns, por proceder de distintas culturas as soluções são diferentes” (2000, p.231).

Dessa forma, toda sociedade produz uma moral, uma vez que criam regras de comportamento segundo valores do certo e errado e do bem e do mal. Já a ética, entendida como uma reflexão filosófica sobre os fundamentos da moral, é um fruto tardio, não existente em todas as sociedades. Enquanto a moral tem origem nos fatos – hábitos e costumes – que se tornam normas e se cristalizam em valores, a ética segue o caminho inverso: ela parte de princípios *a priori*, princípios não observados na realidade, visando a que estes se tornem normas e se convertam em fatos. São dois movimentos em sentido contrário.

A moral possui um caráter conservador, uma vez que está submetida ao respeito à tradição, aos hábitos e costumes incorporados como corretos. Muitas vezes, a moral vigente é transmitida de forma inconsciente pela sociedade e até pela própria educação. Daí a importância da ética em refletir sobre a moral vigente analisando quais valores estão a serviço do bem comum e quais devem ser transformados.

Isso posto, será abordada a seguir a educação na perspectiva da Filosofia das Formas Simbólicas de Cassirer extraindo propostas condizentes com sua filosofia e reconsiderando a problemática da conservação/transformação na educação.

4.7.3. Educação, formas simbólicas e valores

Qual a relação entre formas simbólicas e educação? Ou qual o papel da educação no sistema de Cassirer? Embora Cassirer não tenha escrito textos dedicados diretamente a essas questões é possível extrair dos seus escritos algumas indicações de respostas.

Foi visto que para Cassirer o homem é um *animal symbolicum*, um ser que produz sentido para o mundo e se autoconstrói por meio do simbólico. O sistema simbólico é a intermediação necessária entre o homem e o mundo, é o que possibilita a construção de diferentes totalidades ordenadas, diferentes formas simbólicas. Assim, uma forma simbólica pressupõe a espontaneidade do sujeito, mas se caracteriza como tal, por construir uma visão de mundo que é coletiva a um determinado grupo ou sociedade de forma totalizante. Daí que está implícito nessa concepção um processo educacional subjacente. Ou seja, as formas simbólicas se realizam com base num processo educacional informal ou formal. Cada forma simbólica cria uma cultura simbólica que é transmitida e preservada por meio da educação. Daí o importante papel da educação na preservação, transmissão e transformação dos ideais culturais.

Na perspectiva da filosofia das formas simbólicas de Cassirer, a educação deve ter os seguintes pressupostos:

- 1) Há diferentes construções simbólicas da realidade: mito, religião, arte, ciência etc.
- 2) Todas formas simbólicas têm o mesmo valor enquanto produto da espontaneidade humana na atribuição de sentido ao mundo.
- 3) O fato de existir uma pluralidade epistemológica e valorativa dificulta um consenso universal.
- 4) Como não se atinge uma pura organização racional é preciso lidar com o fato de que a convivência entre as diferentes visões de mundo é uma constante.

Dessa forma, como a educação deve lidar com essas questões?

Na sua *Filosofia das formas simbólicas*, Cassirer afirma que a Filosofia não é uma forma simbólica, e deve justamente atuar como uma espécie de filosofia da cultura, buscando a compreensão das diferentes visões de mundo do ponto de vista interno as mesmas visões. A Filosofia deve propiciar uma visão de conjunto e explicitar o caráter relativo e válido de cada uma das formas simbólicas e, dessa forma, buscar justificar o não domínio de uma forma sobre outra(s).

Na esfera da educação, a Filosofia deve assumir também essa tarefa. Deve ser a mediadora das diferentes formas de conhecer e valorar existentes. A Filosofia deve realizar o que será chamado de *reconstrução simbólica*, ou seja, a possibilidade de entendimento dessas diferentes formas simbólicas na perspectiva interna a elas, de forma descentrada.

Sabe-se que o conhecimento escolar não é desinteressado, ou seja, neutro. A educação escolar formal é o espaço que privilegia a visão de mundo das ciências, uma vez que, nas sociedades capitalistas, os conhecimentos mais valorizados são aqueles que se revertem em conseqüências práticas aplicáveis ao mercado. Daí que, na educação formal, de um modo geral, a ciência é concebida como sinônimo de conhecimento e é também mais valorizada do que outras formas de conhecimento. Sabe-se que tal fato se deve à não neutralidade da escola, uma vez que ela sofre influências do contexto econômico, político e social no qual está inserida. Por outro lado, a escola também não é necessariamente reprodutora passiva do sistema. Ela pode e deve refletir sobre os conteúdos e valores a serem preservados ou transformados. Daí que a disciplina de Filosofia pode e deve assumir o papel de mediadora entre as várias formas de conhecimento e às diferentes construções morais,

explorando o caráter da diferença e não de inferioridade ou superioridade entre as diferentes construções.

A educação formal é uma educação intencional que, para se realizar, busca ter claro: a) *O que ensinar?*; b) *Como ensinar?*; c) *Para quem ensinar?*; d) *Para que ensinar?*; e) *Por que ensinar?* Na análise que está sendo realizada, não se pretende propor uma teoria pedagógica para educação, nem responder todas as questões supra-referidas. Busca-se privilegiar o caráter filosófico mais geral da educação (questões “d” e “e”) e não o caráter metodológico e dos conteúdos em sentido estrito. Dessa forma, a questão que se coloca é: quais são os valores explícitos ou implícitos que podem ser extraídos da filosofia das formas simbólicas de Cassirer e aplicados a educação? A seguir se propõem alguns valores⁴⁰ norteadores para educação, coerentes com perspectiva filosófica de Cassirer:

Cidadania
 Pessoalidade
 Tolerância
 Integridade
 Reflexão crítica
 Equilíbrio dialético

4.7.3.1 Cidadania

A formação para a cidadania é fundamental para a consolidação de uma sociedade democrática e plural. Mas qual o significado dessa cidadania?

Na Grécia antiga, cidadãos eram os políticos, aqueles que cuidavam das coisas da cidade, da polis grega, ou seja, do bem comum. Segundo Jean Pierre Vernant, em *As origens do pensamento grego*, após a queda do poder micênico pela invasão das tribos dóricas, irá se estruturar paulatinamente, na Grécia antiga, um novo tipo de organização social e política. A cidade deixa de ser organizada em torno de um palácio real e se volta para Ágora, para o espaço público onde se debatem problemas de interesses comuns. “Esse quadro urbano define efetivamente um espaço mental; descobre um novo horizonte espiritual. Desde que se centraliza na praça pública, a cidade já é, no sentido pleno do termo, uma *polis*” (VERNANT,

⁴⁰ Os valores propostos foram inspirados no texto: “Educação: Seis valores para todos os projetos” in: MACHADO, Nilson José. *Educação: projetos e valores*. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.

1998, p.40).

O palco principal da cidade grega era a *Ágora*, a praça pública, o lugar em que se faz a autonomia da palavra. A palavra era tão valorizada que os gregos a transformaram numa divindade, *Peithó*, que representa a força, a capacidade da persuasão. Não mais a palavra de ordem do rei divino, mas a palavra humana buscando por meio do conflito, da discussão, um sentido e o convencimento pela persuasão. A palavra não é mais uma forma justa a priori, mas está exposta a contestação. A polêmica, a discussão, a argumentação são as regras do jogo intelectual e político que é praticado à luz do sol, na *Ágora*, e têm como juiz o público, os cidadãos. Os conhecimentos, os conteúdos da cultura, não ficam mais restritos ao palácio, são agora expostos em praça pública à apreciações de todos, possuem um caráter de publicidade e passam a ser objeto de análise e de interpretação. Os cidadãos possuíam isonomia, ou seja, igualdade em participar do poder de decisão, embora apenas uma minoria fosse considerada como tal. Eram considerados cidadãos os nascidos em Atenas do sexo masculino e que tivessem cumprido o serviço militar, ou seja, cerca de 10% da população, aproximadamente 50 mil homens.⁴¹ Aqueles que não eram cidadãos, portanto, não tinham que se preocupar com o bem comum, eram os idiotas, conforme esclarece Machado:

Na Grécia quem não era *político*, era chamado de *idiotas*, de onde se originam palavras como *idiotas*, *idiotismo* ou *idiosincrasia*. Aos *idiotas* cabia apenas preocupar-se consigo mesmo, com a manutenção de sua vida; somente muito tardiamente a palavra passou a designar alguém desligado da realidade, ou mesmo uma patologia. O futuro da pólis era assunto para os políticos. (2000, p.19)

Atualmente, nas democracias modernas, pelo menos em tese, todos os seus membros são considerados cidadãos. Embora as democracias modernas não sejam mais diretas, mas representativas, os cidadãos são aqueles dotados de direitos e deveres, que devem cuidar do bem público. Pelo menos em tese, a cidadania não se encontra restrita a uma classe social com direitos e privilégios que outras classes não possuem. Não há base legal para isso, uma vez que as constituições dos diversos países incorporaram os direitos básicos do ser humano. A questão central é que existem certos direitos fundamentais que não podem ser desrespeitados nem mesmo pelas autoridades legais de um país, uma vez que estão assegurados por um documento mais abrangente que é a Declaração Universal dos Direitos do Homem (DUDH).

⁴¹ De uma população de cerca de meio milhão de habitantes, excluía-se: 50% de escravos, 25% de estrangeiros, 15% de mulheres e crianças, restavam 10% de cidadãos atenienses, aproximadamente 50 mil homens.

A partir de 10 de dezembro de 1948 a Assembléia Geral das Nações Unidas aprova e proclama, em âmbito internacional, um conjunto de direitos fundamentais que até então apareciam de forma difusa e não uniforme nas várias constituições nacionais.

Como foi afirmado antes,⁴² há ainda uma distância muito grande entre o plano ideal e real, mas a existência de tal declaração deve mobilizar o constante aperfeiçoamento e a efetiva implementação da mesma, objetivos esses que passam pela construção da cidadania por meio da educação.

A idéia de cidadania não deve ser associada apenas à idéia de ter direitos, para não se estreitar demais, como esclarece Machado:

[...] restringir a idéia de cidadania à de ter direitos pode significar uma limitação da formação do cidadão à vigilância sobre o cumprimento das deliberações da DUDH, ou de outros documentos similares, internacionais ou nacionais. Isso não significaria uma tarefa pequena do ponto de vista prático mas restringiria demasiadamente o significado político/filosófico de tal noção. (2000, p.40)

Foi visto que Marina (2000)⁴³ chama a atenção para esse fato de ocorrer um apartamento entre os direitos e os deveres e que ambos estão intrinsecamente relacionados, uma vez que um só existe junto ao outro. Ele concebe a DUDH como um grande projeto a ser realizado o que implica necessariamente deveres para sua consecução. Tal propósito não deve ser desprezado pela educação.

Kant, no seu texto *Sobre a pedagogia*, já propunha, no século XVIII, de forma inovadora, uma educação para os direitos humanos. “Deve-se inculcar desde cedo nas crianças o respeito e atenção aos direitos humanos e procurar assiduamente que os ponha em prática” (2004, p. 91), afirma o filósofo de Königsberg. Em outra passagem, reitera:

Falta quase totalmente em nossas escolas uma coisa que, entretanto, seria muito útil para educar as crianças na honestidade, isto é, falta um catecismo do direito. Este deveria conter em versão popular de casos referentes à conduta que se há de manter na vida cotidiana, e que implicariam naturalmente sempre a pergunta: isso é justo ou injusto? (2004, p. 91).

Trata-se de uma proposta dialógica - investigativa que poderia ser aproveitada pela educação contemporânea em relação a DUDH. A problematização dialogada pode resultar

⁴² Capítulo 4 item 4.4.

⁴³ Capítulo 4 item 4.4

profícua para a popularização dos princípios defendidos e de sua necessidade. Dessa forma, pode-se explorar também a relação intrínseca entre direito e dever como chama a atenção Marina (2000) nos fundamentos da ética que defende:

2) Nossa cultura sofre um esquecimento genealógico. Não tem em conta que os direitos são uma construção precária, que não se sustentam por si só.

3) Seria conveniente elaborar uma pedagogia dos direitos, que eliminaria esse esquecimento e que, ao mesmo tempo, voltaria a situar os deveres em nosso horizonte vital (2000, p.233).

A idéia de uma educação para a cidadania se coaduna com a visão pluralista de filosofia das formas simbólicas de Cassirer, uma vez que implica a preservação e valorização de um núcleo duro comum dos direitos humanos independentemente das particularidades culturais ou pessoais. Ainda que diferentes como pessoas, todos *valem* a mesma coisa pelo simples fato de pertencerem à espécie humana. E todos são iguais enquanto cidadãos, uma vez que todos são dotados de direitos e deveres. Aqui se encontra o plano simétrico da igualdade: igualdade no valor enquanto pessoa e igualdade enquanto cidadãos, uma vez que não é necessária nenhuma formação técnica especial para ser cidadão⁴⁴ ou para ter os direitos humanos. Mas há, paralelamente a essa simetria, o âmbito assimétrico das diferenças culturais e pessoais, como será abordado a seguir.

4.7.3.2. Pessoalidade

Como foi visto anteriormente, a cidadania ou a construção da igualdade, é um valor para a educação e este se encontra no plano simétrico das suas prerrogativas. Mas existe um outro valor proposto para a educação, que enfatiza a assimetria, as diferenças entre as pessoas. Trata-se da assimetria intrínseca à pessoalidade de cada um.

Dessa forma, ao defender-se que a educação deve ter como prioridade a formação plena do ser humano, tal objetivo implica também em possibilitar o desenvolvimento da pessoalidade de cada um. O sentido *educere* da educação deve propiciar o aflorar, o conduzir

⁴⁴ Para ser cidadão é necessário apenas pertencer juridicamente ao país, por nascimento ou naturalização. Há também uma diferença entre a cidadania ativa, ou seja, aquele que exerce seus direitos políticos, e a cidadania simples, daqueles que ainda não estão habilitados legalmente para exercer esses direitos, como por exemplo, no caso das crianças. Mas de um modo geral todos são cidadãos.

para fora aquilo que é próprio de cada um, a sua pessoalidade, construindo sua personalidade.⁴⁵ Para Ortega y Gasset (1983) há um *fundo insubornável* em cada pessoa que é justamente aquele núcleo profundo que caracteriza a personalidade de cada um, algo como o *eu profundo* de Bérghson, segundo o próprio Ortega. Por outro lado, determinadas influências externas podem eclipsar esse núcleo. “Geralmente esse núcleo último e individualíssimo da personalidade está soterrado sob o acúmulo de juízos e maneiras sentimentais que de fora caíram sobre nós” (ORTEGA Y GASSET, 1987, p. 84). Daí que, enquanto se pode afirmar que todo ser humano é também uma pessoa, não se pode afirmar que toda pessoa desenvolva plenamente esse *eu mais profundo*, sua pessoalidade, uma vez que esta pode ficar apagada pela influência da cultura, da ideologia, ou das condições econômicas e sociais.⁴⁶

Segundo Samuel Ramos em seu livro *Hacia um nuevo humanismo*,

“Pessoa, disse Klages, em latim foi formado de *personare*, ressonar através, e significava em sua origem a máscara através da qual o ator antigo declamava, logo o papel que interpretava e, ao fim, o ‘caráter’, ‘a personalidade’. [...] o sentido primitivo de pessoa compreendia, com efeito, duas coisas: uma máscara inerte por si mesma e uma voz que no drama primitivo significava ‘a voz de deus’.” Com efeito, a personalidade é como um papel que representamos e só aparece em nossas relações sociais, na atuação pública. Mas a diferença com o ator dramático, esse papel é criação nossa, somos ao mesmo tempo o autor e o ator. (1997, p.85)

É necessário ser ator e, principalmente, autor da peça que representamos em nossa existência. Trata-se da realização da sentença de Píndaro: “torna-te o que és”. Esse é o imperativo fundamental em Cassirer, que deve ser estendido para a educação: que cada um possa manter e desenvolver sua própria personalidade. Mas sabe-se que isso não ocorre automaticamente, pois o ser humano, embora ao nascer pertença à espécie humana, não se torna um ser humano pleno por esse motivo. A observação de Kant de que o homem é o único ser que necessita ser educado (Cf. 2004, p. 11) implica que o homem não se torna um ser humano por si só, sem seus pares, sem educação. Daí que o imperativo de Píndaro “torna-te o que és”, ou seja, faça de si um ser humano pleno, pressupõe educação. Goergen (2005), sobre essa sentença de Píndaro, chama a atenção para o fato que “Píndaro diz ‘torna-te’, e não

⁴⁵ Ainda que existam distinções entre os dois termos, pessoalidade e personalidade, ambos da raiz latina *personalitas, atis*, serão considerados aqui de modo indiferenciado, no sentido de caracterizar a identidade pessoal de cada um.

⁴⁶ Por exemplo, nas comunidades míticas a pessoalidade encontra-se obscurecida pelo peso do coletivo e da tradição. No caso da ideologia, no sentido utilizado por Marx, ela pode levar a pessoa a pensar, a sentir e a agir do modo que interessa uma determinada classe dominante. Em relação as questões econômicas e sociais serão abordadas mais a frente.

‘permita que façam de você’ um ser humano” (2005, p.61). Tal imperativo implica num duplo processo de socialização e individualização. Pela educação a pessoa é socializada ao meio ao qual pertence e, por outro lado, essa pessoa também deve construir sua própria personalidade, sua própria singularidade. Daí a importância do sentido *educere* da educação em possibilitar que cada um se autoconstrua enquanto ser humano pleno e livre. Para isso é necessário que o ser humano seja tratado como um fim em si mesmo e nunca como meio. Segundo Machado,

[...] todas as ações educacionais, todas as iniciativas devem visar ao desenvolvimento das personalidades individuais, dos projetos pessoais de existência. Toda a organização do trabalho escolar deveria estar a esse serviço. (2000, p. 61)

O desenvolvimento da personalidade não implica apenas o desenvolvimento das características que definem o ser individual e o distingue dos demais, trata-se mais especificamente do sentido de “[...] pessoa moral e especialmente pessoa que realiza com elevado grau as qualidades superiores pelas quais a pessoa se distingue do simples indivíduo biológico” (LALANDE, 1996, p.808). Dessa forma, a dimensão individual de pessoa moral está inter-relacionada com a dimensão social, uma vez que o desenvolvimento da personalidade implica em assumir responsabilidade pelo social. Ou seja, responsabilidade pressupõe liberdade, implica escolher entre alternativas e assumir as conseqüências da escolha. Como explica Ramos,

A personalidade desperta a idéia de senhorio e controle do indivíduo sobre os atos de sua vida; pertence ao homem que não se deixa arrastar por suas inclinações ou pelas circunstâncias que o envolvem, senão que se sobrepõe a tudo e dita a sua atividade uma direção e um selo próprios. (1997, p.86)

Ao falar do desenvolvimento da personalidade ou da pessoalidade é necessário enfatizar que cada pessoa é um ser corporal que ocupa um espaço e possui necessidades básicas a serem satisfeitas, as quais, por sua vez, dependem seu desenvolvimento. Assim, é prejudicado aquele que carece da satisfação dessas necessidades para desenvolver suas potencialidades.⁴⁷ Dessa forma, se a educação tem como um dos valores fundamentais o

⁴⁷ “Segundo as Nações Unidas, em seu *Relatório sobre o desenvolvimento humano*, O 1% mais rico do mundo auferia tanta renda quanto os 57% mais pobres. A proporção, no que se refere aos rendimentos, entre os 20% mais ricos e os 20% mais pobres no mundo aumentou de 30 para 1 em 1960, para 60 para 1 em 1990 e para 74 para 1 em 1999, e estima-se que atinja os 100 para 1 em 2015. Em 1999-2000, 2,8 bilhões de pessoas viviam com menos de dois dólares por dia, 840 milhões

desenvolvimento de ser humano, deve ter também aquilo que é pressuposto para tal, ou seja, as condições materiais e espirituais dignas para esse desenvolvimento. Segundo o Nobel em economia Amartya Sen (2000), em *Desenvolvimento como liberdade*, os avanços tecnológicos e científicos, resultantes do constante progresso, são os instrumentos que devem estar a serviço do ser humano: devem ter como finalidade o desenvolvimento da liberdade de escolha das pessoas. “O que as pessoas conseguem positivamente realizar”, afirma este economista indiano, “é influenciado por oportunidades econômicas, liberdades políticas, poderes sociais e por condições habilitadoras como boa saúde, educação básica e incentivo e aperfeiçoamento de iniciativas” (2000, p. 19). Amartya Sen recorre a Aristóteles para lembrar que a riqueza é só um meio, um instrumento que só faz sentido quando utilizada para outro fim. Daí que, para ele, a riqueza socialmente produzida deve ser um meio para produzir mais bem estar e não um fim limitado a si mesmo. Nas suas palavras: “[...] o crescimento econômico não pode sensatamente ser considerado um fim em si mesmo. O desenvolvimento tem de estar relacionado sobretudo com a melhora da vida que levamos e das liberdades que desfrutamos” (2000, p. 29). Daí que a elevação do Índice de Desenvolvimento Humano (IDH) nas sociedades, se coloca como condição essencial pressuposta para o desenvolvimento humano.

Essa relação entre o contexto sócio-econômico e a tarefa da educação foi explorada por Ricoeur (1995) no seu texto “Tarefas do educador político”, escrito em 1965. Para ele,

O educador, sobretudo nas sociedades industriais desenvolvidas, não será mais simplesmente um contestador, como o foi e como ainda deve ser, diante da injustiça e da desigualdade, diante das antigas formas de pobreza e diante das novas formas criadas pelas economias industrializadas; ele deverá também preparar os homens para essa responsabilidade da decisão coletiva (1995, p. 154).

Ricoeur, assim, chama a atenção para a necessidade que o educador deve ter além de denunciar as injustiças sócio-econômicas, de preparar as pessoas para participarem das decisões coletivas que afetam todos os integrantes de uma dada sociedade ou mesmo do mundo. Daí, que para ele, o educador deve assumir uma dupla tarefa: “[...] primeiro, tornar visível a significação ética de toda escolha de aparência puramente econômica; em seguida, lutar pela construção de uma democracia econômica” (1995, p. 155).

estavam subnutridos, 2,4 bilhões não tinham acesso a nenhuma forma aprimorada de serviço de saneamento, e uma em cada seis crianças em idade de freqüentar a escola primária não estava na escola. Estima-se que cerca de 50% da força de trabalho não-agrícola esteja desempregada ou subempregada” (Minqui Li, apud, Mészáros, 2005, p. 74).

Dessa forma, a educação ao defender o desenvolvimento da personalidade de cada um, intrinsecamente faz a defesa das condições pressupostas para tal. Assim, para que todos possam desenvolver sua singularidade, suas próprias escolhas de forma mais conseqüente, é necessária uma base de igualdade promovida pelo âmbito econômico a serviço do desenvolvimento humano. A satisfação desse pressuposto favorece para que a educação cumpra essa sua tarefa fundamental: propiciar o desenvolvimento da personalidade de cada ser humano para que se façam as melhores escolhas,⁴⁸ tanto na esfera pessoal, quanto na esfera social.

4.7.3.3. Tolerância

Assim como a educação deve propiciar o desenvolvimento da personalidade e o exercício da cidadania, deve também propiciar a prática da tolerância. Mas qual o significado do termo tolerância? Encontramos em Lalande (1996) a seguinte explicação para a origem da palavra: “A palavra tolerância nasceu no século XVI das guerras religiosas entre católicos e protestantes: os católicos acabaram por tolerar os protestantes, e reciprocamente” (1996, p.1140). Nessa perspectiva, a tolerância surge como a aceitação de algo que não se pode evitar pela força. Ricoeur (1995) chama a atenção para outro fato envolvendo a tolerância e a relação de força. Ele aponta que entre a instituição eclesiástica e a instituição política havia uma relação de troca cruzada: “O político pede ao religioso, representado pela sua hierarquia, a *unção*, isto é, o sinal da sua sacralidade; em troca, a instituição eclesiástica pede ao político a *sanção* do braço secular para aquilo que ela considera cisma ou heresia” (1995, p.176). Nessa troca, o político recebe o aval do sagrado para seu governo e o religioso recebe o braço armado para combater as crenças contrárias. Quando o Estado se torna laico e a igreja perde o seu braço armado se vê obrigada a tolerar, no sentido de se abster, a manifestação de outras crenças. Dessa forma, a tolerância surge e se manifesta como uma espécie de “fechar os olhos”, de não concordar, mas aceitar diante da impossibilidade de eliminar o ponto de vista contrário. É claro que não é esse o tipo de tolerância que se pensa para a educação.

Segundo Machado, há uma idéia comum que a tolerância “[...] funda-se no reconhecimento da existência do outro, que, como eu, ocupa um espaço, tem direitos e deveres, mas é essencialmente diferente de mim” (2000, p.49). Ele alerta que tal definição pode levar a armadilhas e confusões em relação aos termos “reconhecimento” e “diferente”.

⁴⁸ Essa questão será retomada no item 4.7.3.6

Reconhecer o outro não significa apenas vê-lo como um *não-eu* “diferente” em uma relação sujeito-objeto. “Além de tomar conhecimento”, diz Machado, “é necessário buscar compreender o outro [...]” (2000, p.50). Compreender o outro implica em ver o mundo pela perspectiva dele – o outro – se colocar em seu lugar e buscar entender como se configuram seus horizontes. Daí que é necessário dar mais um passo, isto é, além de compreender, respeitar essa diferença de singularidades. Para Machado, “[...] trata-se de respeitar o outro como diferente de mim, sem procurar dissolvê-lo em minhas análises, situá-lo em meu cenário, traduzi-lo em minha linguagem” (2000, p.51).

Em relação ao termo “diferente” é necessário enfatizar que o outro não é apenas um *não-eu*, na verdade é um *outro-eu* diferente na personalidade, mas de mesmo valor enquanto pessoa. A diferença é manifestação da pluralidade e não significa desigualdade.

Dessa forma, a tolerância vista apenas como indiferença, como “fechar os olhos”, como aceitação contrariada do inevitável, não basta. É necessário estimular o que Ricoeur chama de tolerância ativa, que implica no caráter positivo de respeitar o outro enquanto um ser dotado de liberdade para escolher convicções diferentes das minhas. Aqui temos o âmbito da simetria, já que os outros são iguais enquanto pessoas e, por isso mesmo, possuem liberdade para escolhas próprias.

Por outro lado, a tolerância às diferentes manifestações pessoais ou culturais não pode levar a riscos? Na perspectiva da filosofia de Cassirer o problema é colocado da seguinte forma: há diferentes manifestações culturais e todas são válidas enquanto produtos da espontaneidade humana e enquanto produção de sentido ao mundo, mas como assegurar que visões diferentes não levem ao domínio e/ou destruição de uma por outras e vice versa?

Nem tudo deve ser tolerado. Há o que Ricoeur chama de intolerável. E qual o critério para definir o intolerável? Segundo Ricoeur:

Não pode haver senão um: é o que não merece respeito, se o respeito é a virtude da tolerância no plano cultural. O que não merece respeito, porque fundado precisamente sobre o irrespeitável, a saber, a recusa de presumir a liberdade de adesão na crença adversa. (1995, p.185)

Tudo que não merece respeito e, portanto, não deve ser aceito, é intolerável, por exemplo, antisemitismo, racismo, trabalho escravo, exploração sexual. Uma educação, na perspectiva das formas simbólicas de Cassirer, deve ter como foco a formação do ser humano e isso pressupõe que ela deve ter como meta constante a defesa explícita do ser humano como

um fim em si mesmo e nunca como meio para outros fins, tal como reza o segundo imperativo kantiano. E mais: considerar intolerável tudo aquilo que viole esse princípio.

Dessa forma, a educação deve estimular, por um lado, o desenvolvimento da tolerância ativa e, por outro lado, a discussão sobre o intolerável, sobre aquilo que contraria a dignidade humana e não deve ser admitido.

Pode-se dizer que Cassirer, em *O mito do Estado* (1976), buscou analisar por que as atitudes do regime nazista, que eram intoleráveis, foram não apenas toleradas, mas apoiadas por ampla maioria do povo alemão? O que possibilitou esse tipo de atitude diante do intolerável?

Adorno (1995), posteriormente, refletindo sobre o mesmo fato intolerável faz uma exigência para a educação, que ainda permanece válida e com a qual Cassirer concordaria:

A exigência que Auschwitz não se repita é a primeira de todas para a educação. [...] Fala-se da ameaça de regressão à barbárie. Mas não se trata de uma ameaça, pois Auschwitz *foi* a regressão; a barbárie continuará existindo enquanto persistirem no que têm de fundamental as condições que geraram esta regressão. (1995, p.119)

Os riscos de o intolerável se tornar tolerável ou apoiado, ainda permanecem e, dessa forma, esta deve ser uma das tarefas da filosofia e da educação: possibilitar a reflexão crítica e conseqüente sobre o tolerável e o intolerável. Ter como bandeira que novos Auschwitz não se repitam e que o ser humano sempre seja considerado como um fim em si mesmo.

4.7.3.4. Integridade

A integridade enfocada aqui se refere, especialmente, àquela que é produto da relação discurso-ação, conforme será explicitado no que se segue. Mas antes, um pequeno preâmbulo: ao abordar o tema dos valores e dos princípios éticos e propor alguns como prioritários, alguém ou até mesmo muitos, poderiam questionar: Qual a eficácia em defender valores solidários se a sociedade neoliberal pauta-se em valores “solitários”? De que adianta defender o *homo eticus* se é o *homo oeconomicus* que cada vez ganha mais espaço? Até que ponto é válido propor valores que visam ao bem comum, se na lógica do mercado o que importa é cada um para si? Alguém ainda poderia lembrar da advertência de Maquiavel, em *O príncipe*, ao referir-se ao critério que utilizou para escrever sua obra:

[...] como é meu intento escrever coisa útil para os que se interessarem, pareceu-me mais conveniente procurar a verdade pelo efeito das coisas, do que pelo que delas se possa imaginar. E muita gente imaginou repúblicas e principados que nunca se viram nem jamais foram reconhecidos como verdadeiros. Vai tanta diferença entre o como se vive e o modo por que se deveria viver, que quem se preocupar com o que se deveria fazer em vez do que se faz aprende antes a ruína própria, do que o modo de se preservar; e um homem que quiser fazer profissão de bondade é natural que se arruíne entre tantos que são maus. (1979, p. 63)

Maquiavel chama a atenção para a discrepância entre o *deveria ser* e o como de fato *as coisas são*, ou como os homens *deveriam viver* e como *de fato vivem*. E para seus objetivos se pautou nesta última constatação. Daí que, em nossa perspectiva, não se trata de desconsiderar a realidade, mas justamente por considerá-la não satisfatória se reflete sobre alternativas a ela. A questão fundamental encontra-se em compreender o ser humano como um *animal symbolicum*, histórico e construtor do seu próprio mundo e, dessa forma, vislumbra-se a possibilidade de uma sociedade melhor. De uma certa forma, é esse o papel das utopias “das repúblicas que nunca se viram”, mobilizar para um mundo melhor. Nesse sentido é muito lúcida e válida a advertência feita por Kant em seus escritos sobre educação:

[...] não se deve educar as crianças segundo o presente estado da espécie humana, mas segundo um estado melhor, possível no futuro, isto é, segundo a idéia de humanidade e da sua inteira destinação. Esse princípio é da máxima importância. De modo geral, os pais educam seus filhos para o mundo presente, ainda que seja corrupto. Ao contrário, deveriam dar-lhes uma educação melhor, para que possa acontecer um estado melhor no futuro. (2004, p. 22)

Ou seja, a educação deve ter como meta a produção de um mundo melhor. Com isso, não se quer dizer que a educação por si só irá transformar a sociedade, mas que ela pode colaborar nesse sentido. Para isso, é importante que haja uma integração entre o discurso e a prática em relação aos valores defendidos. Machado, em *Educação: projetos e valores*, adverte que

Discursos eloqüentes sobre valores, desvinculados de uma prática consentânea, conduzem irremediavelmente ao descrédito, a sensação de desamparo, ou ao desenvolvimento de atitudes cínicas, que eivam perigosamente o discurso educacional. (2000, p. 54)

Daí a necessidade de sincronia entre o discurso e a ação para produção da integridade. A proposta de valores para a educação e para a sociedade não pode ser remetida sempre para o futuro, é necessário que haja já no ambiente escolar essa sintonia, por todos os envolvidos no processo, como condição *sine quan non* para a construção da autonomia moral.

Machado (2000), entende que essa integridade compreende três níveis de exigências. O primeiro deles, compreende a necessidade “[...] que se disponha de uma arquitetura de valores para instrumentar as ações, permitindo um discernimento autônomo do que se considera certo e do que se julga errado” (2000, p. 55). Ou seja, é necessário ter uma escala de valores norteadores que sirvam de parâmetro para a ação. Tal exigência, embora imprescindível, não é suficiente para especificar a integridade, faz-se necessário complementá-la como outra: “Um segundo nível de exigência, diz respeito precisamente à necessidade de uma consonância entre as ações e o discurso [...]” (2000, p. 55). Ou seja, é fundamental que o discurso se converta em conseqüências práticas, mesmo que gere desprazer entre os envolvidos. No âmbito educacional, a falta de sincronia entre essas duas esferas produz efeitos nefastos para a formação dos educandos, quando, por exemplo, se faz “[...] um discurso elaborado sobre a tolerância e uma prática opressiva nos processos escolares de avaliação”. Ou ainda, quando se defende “[...] que tal ou qual lei é injusta, mas, uma vez que ela nos favorece, procuramos tirar proveito dela” (MACHADO, 2000, p. 55). Resultam ambos em exemplos de falta de integridade. Daí que a integridade de uma pessoa pressupõe essa sintonia entre o discurso e a ação. Mas ainda é necessário completar esses dois níveis de exigência com um terceiro nível que

[...] diz respeito precisamente à disponibilidade dos atores, agentes individuais ou grupos sociais, para defender publicamente a razoabilidade de seus valores e de suas ações, argumentando de maneira lógica e assumindo as responsabilidades inerentes. (2000, p.56)

Dessa forma, há três aspectos a serem destacados neste terceiro nível de exigência: a) defesa pública dos valores, b) responsabilidade e c) abertura para o diálogo. a) É necessário que se defendam publicamente os valores julgados válidos, de forma argumentativa, para que se possa explicitar os pressupostos que os fundamenta. b) A responsabilidade deve ser assumida pelas conseqüências daquilo que se defende e pelo desencadeamento da relação discurso-ação. Aqui, como se refere Machado (2000), entra-se no terreno da ética da responsabilidade de Weber (2004), terreno este, em que não se pode “lavar as mãos” em

relação às conseqüências desencadeadas pelos próprios atos, alegando quaisquer vicissitudes ou contingências. c) Outro aspecto é a abertura para o diálogo, tanto para defesa do próprio ponto de vista, como para o entendimento de outros. Esta abertura para o diálogo favorece a solidariedade, uma vez que quebra o isolamento e possibilita a integração com outras visões de mundo. Mas isso, não implica em abrir mão gratuitamente em relação aos valores que acredita e defende, mas ser capaz de se colocar disponível para compreensão de outros pontos de vista e até mesmo, se for convencido do contrário, mudar de posicionamento.

No item anterior, abordou-se que a tolerância implica em uma relação de simetria, uma vez que pressupõe respeitar a igualdade das pessoas em escolher suas próprias convicções. Aqui, o enfoque é a assimetria da integridade, uma vez que essa implica na defesa que cada um faz das suas escolhas. Ou seja, lá o enfoque era a igualdade em escolher, aqui é a diferença dos motivos e defesa da escolha. Por outro lado, é também importante, com salientou Machado anteriormente, a abertura para o diálogo na perspectiva de compreender as outras visões, outras escolhas e de ser solidário com os diferentes. Mas isso não significa uma tolerância ilimitada, muito pelo contrário, tudo aquilo que viole a integridade pessoal é simultaneamente intolerável, sem concessão. Não se pode tolerar o intolerável, é necessário refletir sobre o alerta de Adorno:

[...] se as pessoas não fossem profundamente indiferentes em relação ao que acontece com todas as outras, excetuando o punhado com que mantêm vínculos estreitos e possivelmente por intermédio de alguns interesses concretos, então Auschwitz não teria sido possível, as pessoas não o teriam aceito. (1995, p.134)

Embora a integridade seja um valor fundamental para todas as pessoas, no caso do educador torna-se imprescindível, uma vez que sem isso, dificilmente poderíamos denominá-lo enquanto tal, no sentido lato do termo. Para o educador Reboul (2000), todos professores, de todas as disciplinas, mesmo que ignorem, são professores de moral, uma vez que implícita ou explicitamente exemplificam na prática os valores a serem seguidos. Ou seja, as ações produzem mais efeitos que os discursos sobre a moral. Daí retorno ao alerta de Machado:

Nenhum valor floresce, no entanto, sem uma vivência efetiva, onde o discurso continuamente se alimenta e qualifica as ações, alimentando-se delas, simbioticamente. A condição de possibilidade de uma tal simbiose é, com todas as letras, a integridade do professor. (2000, p. 55)

Dessa forma, a integridade do professor deve ser o exemplo ativo para fomentar a

integridade dos alunos, sem descuidar da abertura para o diálogo sobre o tolerável e intolerável. Para essa última prescrição, entre outras, se faz necessário utilizar a reflexão crítica, como será visto a seguir.

4.7.3.5. Reflexão crítica

A educação deve possibilitar que o discente desenvolva o pensar, um pensar que seja crítico e reflexivo diante das questões do dia-a-dia e da existência humana. Arendt chama a atenção para o fato que:

Uma vida sem pensamento é totalmente possível, mas ela fracassa em fazer desabrochar sua própria essência – ela não é apenas sem sentido; ela não é totalmente viva. Homens que não pensam são como sonâmbulos. (1995, p. 143)

O pensar ativo que busca o entendimento e produz significado, mesmo sendo fundamental para a existência humana, pode não ocorrer. Quando não ocorre vive-se como sonâmbulo ou no espírito de “manada”. Como foi visto, Cassirer, em *O mito do Estado*, chama a atenção para o fato que durante o regime nazista, muitos alemães abriram mão do pensar crítico e aceitaram as prerrogativas de uma ideologia racista. Para ele, tal fato foi pior do que aconteceu com os guerreiros que estavam com Ulisses na ilha de Circe. Nesse caso eles foram transformados em animais de maneira involuntária, mas na Alemanha nazista, muitos renunciaram ao seu caráter mais humano de pensar de forma autônoma. Se é verdade que toda ação pressupõe pensamento é também verdade que nem todo pensamento é produto de reflexão. Dessa forma, o que se propõe é que a educação possibilite ao aluno o pensamento crítico, o filosofar.

Pode-se começar questionando o que leva o ser humano a filosofar?

Platão afirmou que a origem do filosofar encontra-se no *assombro*. Já Aristóteles coloca na *admiração* o impulso que leva o homem a filosofar. Mas assombro e admiração em relação a quê? Assombro e admiração face um mundo carregado de interrogações, cujas explicações por vezes não satisfazem ou que não se possui as respostas. Aí então, diante de interrogações que se configuram como problemas, inicialmente sem solução, experimenta-se um misto de assombro e admiração. Assombro diante do próprio espetáculo da natureza, da multiplicidade de coisas existentes, de fatos surpreendentes, das diferentes formas de vida, dos astros que brilham e que deslizam na abobada celeste e também admiração, por suscitar

um sentimento de estranhamento por algo que se apresenta como não óbvio, não comum, que oculta alguma possível conexão lógica.⁴⁹

Para Saviani (2000), o que leva o ser humano a filosofar são os problemas que ele se defronta no decorrer da sua vida. “Eis pois, o objeto da filosofia, aquilo de que trata a filosofia, aquilo que leva o homem a filosofar: são os problemas que o homem enfrenta no transcurso da sua existência” (2000, p. 10). Dessa forma, se podemos dizer que são problemas que levam o homem a filosofar o que devemos entender, então, por “problemas”? Segundo Saviani, em geral toma-se problema como sendo sinônimo de questão, mas isso não é suficiente para caracterizar um problema. Por um lado, as questões lidam com respostas já conhecidas e, por outro lado, mesmo que as respostas sejam desconhecidas, esse fato, por si só não é suficiente para caracterizar um problema. As pessoas podem desconhecer muitas coisas e mesmo assim isso pode não constituir um problema, como por exemplo: Quantas vezes uma pulga precisa saltar o comprimento de suas próprias pernas para atravessar a muralha da China?⁵⁰ A questão pode despertar alguma curiosidade, mas que mesmo não se sabendo a resposta não se configura como problemática para a filosofia. Segundo Saviani é necessário resgatar a “problematicidade do problema”, isto é, resgatar a essência que revela sua verdadeira concreticidade. Segundo ele, a essência do problema encontra-se na necessidade. O ser humano ao produzir continuamente sua própria existência enfrenta o ineludível: problemas, configurados como necessidades “[...] de cuja satisfação depende a continuidade mesma da existência [...]” (2000, p.14). Dessa forma, um problema,

[...] apesar do desgaste determinado pelo uso excessivo do termo, possui um sentido profundamente vital e altamente dramático para a existência humana, pois indica uma situação de impasse. Trata-se de uma necessidade que se impõe objetivamente e é assumida subjetivamente. O afrontamento, pelo homem, dos problemas que a realidade apresenta, eis aí, o que é a filosofia. Isto significa, então,

⁴⁹ Pode-se ampliar e ao mesmo tempo retroceder esse assombro e admiração como impulso para filosofia, como também impulso para o mito (É verdade que se trata de graus diferentes, já que a admiração e espanto da filosofia podem ser movidos por uma explicação mítica e o contrário não ocorre). O homem primitivo diante de um mundo desconhecido, cheio de mistérios como o nascimento, a morte, a sucessão alternada entre dias e noites, as mudanças climáticas etc, tinha necessidade de entender esse mundo. Essa necessidade é própria da condição humana já que o ser humano, diante do medo, da admiração e do desconforto produzido pelo desconhecido precisa dar-lhe sentido. O caos necessita ser ordenado pela cosmogonia mítica para o ser humano encontrar o seu lugar.

⁵⁰ Essa questão foi inspirada em outra semelhante utilizada por Aristófanes, na comédia *As nuvens*. Sócrates é ridicularizado e retratado como um sofista que vive no “pensatório” e num dado momento encontra-se ocupado investigando sobre quantas vezes uma pulga pode saltar o tamanho dos próprios pés.

que a filosofia não se caracteriza por um conteúdo específico, mas ela é, fundamentalmente, uma atitude; uma atitude que o homem toma perante a realidade. Ao desafio da realidade, representado pelo problema, o homem responde com a reflexão. (SAVIANI, 2000, p.16)

Daí a importância da reflexão para a educação. Possibilitar que as pessoas diante dos problemas respondam com a reflexão e não com idéias prontas. A palavra reflexão “[...] vem do verbo latino ‘reflectere’ que significa ‘voltar atrás’. É pois, um repensar, ou seja, um pensamento em segundo grau” (SAVIANI, 2000, p.16). A reflexão é uma análise consciente daquilo que se apresenta como problema. Assim, se pensar é uma atividade que se coloca em prática espontaneamente, o mesmo não se pode dizer do refletir, porque “[...] se toda reflexão é pensamento, nem todo pensamento é reflexão” (SAVIANI, 2000, p.16). A reflexão implica em uma atitude consciente de examinar detidamente as questões vitais da existência humana. O próprio patrono da filosofia e quicá da pedagogia, Sócrates, considerava que uma vida sem exame não era digna de ser vivida.

Dessa forma, se se defende a reflexão enquanto um valor fundamental para a educação é necessário que essa reflexão possa ser também adjetivada de filosófica. Para isso, segundo Saviani, é necessário que ela atenda algumas exigências que ele resume “[...] em apenas três requisitos: a radicalidade, o rigor e a globalidade. Quero dizer, em suma, que a reflexão filosófica, para ser tal, deve ser radical, rigorosa e de conjunto” (2000, p.17). *Radical*, porque a reflexão filosófica precisa ir até a raiz do problema, investigar seus fundamentos. *Rigorosa*, porque a reflexão filosófica implica em sistematização apoiada no rigor de um método próprio e *De conjunto*, porque ao mesmo tempo em que o problema é visto em profundidade deve ser também visto em uma perspectiva mais ampla, de conjunto, em relação a outros elementos do contexto.

Assim, a educação deve propiciar que o discente possa responder com o filosofar diante de seus problemas e, especialmente, diante dos problemas contemporâneos que envolvem o conjunto dos seres humanos. É bem conhecida a advertência de Kant que diz não ser possível ensinar filosofia e que o necessário é ensinar a filosofar. Com isso ele chama a atenção para o fato de que a filosofia não deve se limitar a transmissão do conjunto de respostas elaboradas pela história da filosofia, mas sim propiciar o próprio exercício do filosofar.⁵¹

⁵¹ Não é objetivo desse trabalho explorar qual metodologia é mais adequada para cumprir com essa finalidade.

É importante salientar que a educação deve propiciar que o educando adquira autonomia por meio do exercício filosófico. Cassirer, em *O mito do Estado* (1976), e em várias conferências que realizou, criticou a própria filosofia por não haver atentado para os problemas de sua época ou por ter adotado uma postura passiva diante dos mesmos. Na conferência que realizou, “Philosophy and politics” em 1944, na Faculdade de Connecticut em New London, Cassirer afirma:

Assim que a filosofia já não confie em seu próprio poder, assim que adote uma atitude meramente passiva, já não pode cumprir sua tarefa educacional mais importante. Não pode ensinar para o homem como desenvolver suas faculdades ativas para formar sua vida social e individual. (1979, p. 141)

Essa atitude passiva da filosofia não deve se repetir. Na introdução de seu *Ensaio sobre o homem* (1994), Cassirer chama a atenção para o fato de que os problemas fundamentais da existência interessam a todos, porque são problemas que afetam todos os seres humanos e, dessa forma, pode-se acrescentar: devem ser também refletidos por todos ou pelo maior número de pessoas, principalmente no espaço educacional. Se a educação visa a promoção do ser humano, tal promoção passa necessariamente pelo desenvolvimento daquilo que possibilita o ser humano pensar por si mesmo e fazer escolhas conscientes, passa pelo filosofar.

O filosofar garante a simetria da igualdade argumentativa, ou seja, possibilita que todos sejam capazes de: a) expor suas idéias, b) defendê-las argumentativamente, c) escutar e entender outros pontos de vista, d) contra-argumentar para refutar questionamentos, e) ser convencido e aceitar questionamentos. Enfim, o filosofar é fundamental para educação e para o exercício democrático.

4.7.3.6. Equilíbrio dialético

A idéia de equilíbrio pode ser associada à força resultante que dois pesos exercem sobre os pratos de uma balança fazendo com que os mesmos permaneçam em repouso, equilibrados. Alguém ainda poderia associar o equilíbrio como sendo o ponto médio entre os dois extremos de um segmento. Já o equilíbrio, enquanto um valor, que se defende aqui, não é nem estático, nem um ponto médio. Trata-se do equilíbrio que considera a historicidade dos valores, as influências do contexto econômico-político-social, a heterogeneidade das visões de mundo e, por isso, busca um equilíbrio dialético entre o *ser*, *não-ser* e o *vir a ser*, ou seja,

entre o que está dado e o que se busca alcançar no âmbito da “permanente crise” da educação. Anteriormente, foram relacionados alguns valores considerados importantes para educação, na perspectiva deste trabalho. Pode-se afirmar que o equilíbrio, enquanto um valor, já estava implicitamente presente nos valores abordados, como será visto no decorrer deste item.

Uma frase reveladora da “permanente crise” dos valores em relação a educação, foi encontrada em uma tumba egípcia, gravada há cerca de 5.000 anos, nela encontra-se a queixa que “a juventude está se desagregando”. Como foi abordada anteriormente, a relação conservação/transformação é intrínseca à própria educação, já que a mesma deve constantemente lidar com o problema sobre o que deve buscar conservar e o que deve buscar transformar, principalmente na esfera da educação formal que faz isso de modo sistematizado.

A essa relação, inerente a própria educação, tem se associado também a idéia de projeto. Machado esclarece que a etimologia da palavra *projeto* “[...] deriva do latim *projectus*, particípio passado de *projicere*, significando algo como um jato lançado para frente” (2000, p.2). Daí que projeto está relacionado ao futuro, a algo que se visa alcançar: “Trata-se da antecipação de metas livremente escolhidas,” esclarece Machado, e

[...] de ações a serem empreendidas e cujo atingimento depende da ação do sujeito. Em outras palavras, se não há futuro, não há projetos; se o futuro está totalmente determinado, também não se tem sentido fazer projetos; e se a realização das metas antecipadas não depende da ação do sujeito, em sentido próprio, não há projeto. (2000, p.58)

Projetar implica em considerar duas perspectivas: *o que* se pretende realizar e *como* fazer para alcançar tal meta. A educação é o lugar propício para execução de projetos e, mais do que isso, ela não pode se realizar de modo conseqüente sem projeto. É necessário que ela responda *o que* pretende, *como* pretende, *para que* pretende etc. Dessa forma há uma relação intrínseca entre projetos e valores, uma vez que as metas são escolhidas porque são julgadas importantes, porque são consideradas válidas. Daí que os projetos são definidos a partir de valores e, dessa forma, há uma relação interdependente entre projetos e valores no plano educacional. Machado esclarece, que de um modo geral,

O par projetos/valores encontra-se diretamente relacionado com o par transformação/conservação: na mesma medida em que as transformações são ações empreendidas tendo em vista a realização de projetos, os valores representam o necessário lastro conservativo, sem o qual os projetos podem corromper-se em divagações erráticas ou tiros no escuro. (2000, p.59)

Assim a educação é, em certa medida simultaneamente conservadora e transformadora. A idéia de conservação está associada em geral a um caráter negativo, já que o termo costuma ser identificado com o caráter reprodutivista da educação, ou seja, que a educação limita-se apenas à reprodução das desigualdades sociais, viés defendido por alguns pensadores,⁵² denominados por Saviani (1994) como representantes das teorias crítico-reprodutivistas. Já o termo “transformação”, em geral está associado a um caráter positivo, uma vez que pode estar pressuposto que a educação tem um poder ilimitado sob a sociedade e irá salvá-la de todas as suas mazelas. Segundo Machado:

De modo geral, há um fascínio muito grande pela transformação e certa conotação negativa na idéia de conservação. Não dá para separar essas dimensões. Transformação é partir em busca do novo, segundo algum projeto. Por outro lado, não há projeto que eleja metas novas sem conservação, uma vez que eleger uma meta é escolher algo que se considera de valor. Ao associar projetos com valores, o novo e o velho resultam indissolivelmente articulados. (2004, p.127)

É importante enfatizar que a educação está inserida em um contexto predeterminado e sofre influências desse contexto. Por outro lado, o educador ou o corpo docente, deve refletir sobre as influências que recebe e ter discernimento para eleger, por meio de um projeto, o que pode e deve ser transformado e o que deve ser conservado. Esse é o equilíbrio dialético defendido entre a conservação e a transformação. Ou seja, é necessário que por meio de um projeto se elejam metas a serem alcançadas e os caminhos necessários para tal empreendimento. Tais objetivos têm como pressuposto a visão de mundo e de ser humano que se possui, decorrendo daí a eleição do que se julga importante para educação.

Na perspectiva deste trabalho, no âmbito epistemológico, foi enfatizado⁵³ que a educação privilegia o conhecimento científico a ponto de conhecimento ser associado apenas com a ciência. É necessário considerar o equilíbrio dialético proposto por Cassirer a partir da sua tese: há diversas formas de conhecimento, o que ele chama de formas simbólicas, e todas têm o mesmo grau de validade, enquanto produtoras de totalidades ordenadas. A imagem metafórica que se pode usar para pensar o equilíbrio na perspectiva da filosofia de Cassirer é de uma balança com múltiplos pratos equidistantes e com as hastes atravessando um centro comum. Esse centro comum revela a própria atividade plural criativa: se os sentidos das

⁵² Pierre Bourdieu e Jean Passeron, na obra *A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino*. (1975), assim como Louis Althusser, na obra *Ideologia e os aparelhos ideológicos do Estado* (s/d), são exemplos de autores que exploram essa vertente.

⁵³ Capítulo 4, item 4.7.3.

diversas produções culturais são diferentes, o ato de produzir sentido é universal. Daí que a educação deve considerar outros pontos de vista, além do científico, a partir da própria lógica interna das diversas representações. Na perspectiva axiológica deve considerar também que há outras construções valorativas válidas. Tal exercício estimula a tolerância e amplia os horizontes. Se a educação deve propiciar a formação do ser humano e essa formação implica em preparar para a vida e, se a vida é diversificada e plural a educação, por sua vez, não deve desconsiderar a diversidade epistemológica e axiológica. A educação para formação do ser humano deve propiciar aquilo que estou denominando como *reconstrução simbólica*, ou seja, compreender as diversas abordagens do real do ponto de vista interno a elas, assim, se pode compreender o ser humano em toda sua riqueza e diversidade.

Dessa forma, o projeto defendido para a educação coerente com a filosofia das formas simbólicas e com a problemática conservação/transformação, deve considerar os valores propostos anteriormente. Na verdade, os valores supra-referidos já contém de forma subjacente o equilíbrio dialético reivindicado, como veremos a seguir.

A idéia de cidadania pressupõe uma igualdade, uma vez que todos são iguais enquanto cidadãos. Há um núcleo duro comum no qual todos os cidadãos possuem os mesmos direitos, deveres e poderes para atuar. Por outro lado, se o outro possui o mesmo valor e direito, implica que ele pode fazer escolhas próprias, diferentes das minhas. Assim, há uma igualdade enquanto cidadão e uma diferença enquanto pessoa. Cada cidadão é uma pessoa diferente, possui sua própria personalidade que se revela nas formas pelas quais explora suas potencialidades de criar, pensar, agir etc. Daí, como resolver os interesses coletivos no âmbito da cidadania? O caminho seguido na democracia é o da decisão da maioria, o que pressupõe a participação e o voto. Quando o que está em questão envolve a esfera pessoal como crença, estética, sexualidade etc. cabe a cada um decidir por si mesmo, trata-se de uma prerrogativa pessoal e não coletiva.⁵⁴ Dessa forma, na cidadania encontra-se o âmbito político, social e jurídico comum e na esfera pessoal o âmbito dos projetos pessoais de cada um. Daí a importância do equilíbrio entre os projetos pessoais e sociais, uma vez que há uma inter-relação entre ambos. Segundo Marina,

Há projetos pessoais que só podem empreender-se e alcançar-se mancomunadamente integrados em projetos compartilhados. Para conseguir a

⁵⁴ Se bem que não se pode negar aquilo Durkheim conceitua como *coerção social*, ou seja, a pressão que os fatos sociais exercem sobre o comportamento das pessoas. Quando se age em desacordo com a maioria o comportamento recebe sanções na forma de desaprovação social.

felicidade pessoal cada ser humano necessita introduzir seu individual projeto dentro de um marco mais amplo, abrigando em um projeto de felicidade conjugal, familiar, social [...] (2000, p.226)

Desprende-se daí o seguinte paradoxo: “A autonomia pessoal só pode construir-se dentro de um projeto social” (2000, p.227). Ser livre implica em viver em sociedade e, ao mesmo tempo, implica estabelecer relações que limitem nossa liberdade. É fundamental que se compreenda essa interdependente relação entre indivíduo e sociedade. Dessa forma se faz necessário pensar que educação para cidadania deve conciliar os interesses pessoais com os sociais. “*Educar para cidadania*”, segundo Machado,

[...] significa prover os indivíduos de instrumentos para a plena realização desta participação motivada e competente, desta simbiose entre interesses pessoais e sociais, desta disposição para sentir em si as dores do mundo (2000, p.43).

É necessário considerar a diversidade cultural e dentro de uma mesma cultura, a diversidade pessoal e, ainda mais: que não existem raças, apenas a raça humana do *animal symbolicum* que constrói diferentes interpretações simbólicas para o mundo. Daí a necessidade da tolerância. Tolerar que a criatividade do ser simbólico que é o homem leva a uma diversidade de respostas diante do existente e do não existente, ou melhor, do não empírico, do metafísico. Dito de outro modo, os seres humanos, diante do existente, produzem diferentes interpretações, escolhem diferentes perspectivas, dessa forma a diversidade do produzir atesta a igualdade na capacidade humana de produção. Dessa forma, tolerar implica em reconhecer o outro como um outro-eu, como um *animal symbolicum* e buscar entender sua perspectiva, mas isso não significa, como foi salientado anteriormente, tolerar tudo. É preciso não tolerar o intolerável, não tolerar tudo aquilo que fere a integridade humana, representada em cada ser humano. Uma pessoa que, diante de uma lei ou norma, sente sua integridade violada pode apelar para aquilo que Henry Thoreau chama de “desobediência civil”, ou seja, a não aceitação de tal imposição. Tal desobediência implica em proclamar o motivo do desacordo e buscar meios legais para mudança, mesmo correndo o risco da punição da justiça. A história é rica em exemplos que nem toda regra legal é legítima, uma vez que as mesmas podem ferir a integridade de minorias ou mesmo de majorias.

Todos têm o direito de fazer suas próprias escolhas e ser íntegro em relação a elas, em relação a esse *fundo insubornável*, que caracteriza a singularidade de cada um, segundo a expressão de Ortega y Gasset. O equilíbrio está em tolerar a integridade de cada um e não

tolerar tudo o que fere essa integridade, tudo que é intolerável. Daí a necessidade de se recorrer à razão.

É necessário refletir sobre essas questões, colocar a razão a serviço da humanidade, a serviço de um mundo melhor. Mas alguém poderia lembrar que a razão já frustrou muitas expectativas, uma vez que as promessas do iluminismo não se cumpriram. Adorno e Horkheimer, em *Dialética do Esclarecimento* (1985), buscam explicar porque não vingaram as propostas iluministas, ou seja, porque o processo de esclarecimento apoiado na razão, que a humanidade trilhou ao longo de sua história não produziu um mundo de fato esclarecido, mais sensível à tolerância e à intolerância. O principal fato, segundo os filósofos frankfurtianos, é que a razão iluminista transforma-se em razão instrumental.

Segundo Adorno e Horkheimer, a história do *logos* é a constante superação de tudo o que é transcendente, de tudo que não pode ser provado, só restando aquilo que pode ser explicado pela razão técnica. Mas a técnica é um saber que não se preocupa com o sentido, apenas com a eficiência prática. Não se pergunta mais pela felicidade, nem pelas causas e essências, mas sim como são as regras e qual o seu funcionamento. Tudo aquilo que foge ao campo da utilidade e do cálculo foge também aos interesses do esclarecimento. O esclarecimento torna-se uma dominação cega que não se preocupa mais com a essência, apenas com a eficiência. Tudo se transforma em mercadoria, em objeto quantificável que deve gerar lucro, inclusive o ser humano. O conhecimento torna-se sinônimo de poder. O importante não é a verdade, não é saber *o que é*, mas sim *como é*, qual a operação eficaz. O controle rígido ao qual o esclarecimento submete a natureza acaba por converter a desmitologização numa nova mitologia. O esclarecimento passa a pensar o mundo a partir do princípio de identidade, que exclui tudo o que é contraditório e, por isso mesmo, perde seu caráter dialético. O pensar se fecha em si mesmo e perde a perspectiva da multiplicidade, passa a ser apenas um instrumento de dominação. Segundo Adorno e Horkheimer,

[...] o pensar reifica-se num processo automático e autônomo, emulando a máquina que ele próprio produz para que ela possa finalmente substituí-lo. O esclarecimento pôs de lado a exigência clássica de pensar o pensamento [...]. (1985, p.37)

Isso posto, deve-se pensar em uma razão não instrumental, em uma razão não limitada aos fins do mercado e esquecida dos fins humanos. É necessária uma razão que coloque o ser humano como um fim em si mesmo, que atenda às exigências da razão vital de Ortega y Gasset. É necessário pensar no *logos* dirigido à vida possibilitando o entendimento

da heterogeneidade de visões de mundo e possibilitando escolher melhor. Dessa forma, o exercício do filosofar, que leve em conta as advertências supra-referidas, deve ser uma meta para educação.

Se não há uma filosofia conseqüente, o canto das sereias das ideologias racistas, das crenças destrutivas ou mesmo da razão instrumentalizada facilmente continuará seduzindo aqueles que delegam a tarefa de pensar para outros. Continuarão se elegendo “bodes expiatórios” em minorias étnicas ou grupos estigmatizados, para explicar problemas sócio-econômicos. Ricoeur (1995), coloca a questão da seguinte forma: “[...] como fazer com que a escolha coletiva seja verdadeiramente a escolha de cada um, a escolha de todos?” (1995, p. 156). Como evitar que a escolha coletiva seja a escolha que interessa apenas a uma minoria, ou apenas aos interesses de grupos econômicos? O filosofar, na educação, deve propiciar o exercício da reflexão crítica, para que não se aceite as respostas prontas. André Comte-Sponville (2002) discutindo as idéias de Montaigne, chama a atenção que para este, a filosofia só tem sentido se for para viver melhor, caso contrário não serve para nada... “A única filosofia que vale reflete a vida para vivê-la melhor, para viver de maneira mais verdadeira, mais profunda, mais livre, mais intensa” (2002, p. 49). Na perspectiva defendida neste trabalho, o “viver melhor” implica na filosofia cumprir a sua tarefa. Ou seja, ela deve refletir os problemas ineludíveis que os seres humanos enfrentam na produção de sua existência, que são também problemas de todos e, dessa forma, buscar caminhos para o viver bem coletivo.

No âmbito pessoal, a filosofia propicia que se pense melhor, que se pense de forma reflexiva,⁵⁵ de modo radical, rigoroso e global para que se possa ter idéias mais claras sobre a realidade e fazer melhores escolhas. O pensar conseqüente é pressuposto para o agir conseqüente, mas nem todo pensar conseqüente leva, necessariamente ao agir conseqüente. Há o risco de que o pensar não produza escolhas que fique entretido nas polifonias da razão e não chegue a termo. Daí a importância de educar para reflexão, mas também para decisão, para que se possa escolher melhor. Na perspectiva de Tomás de Aquino (2005) essa questão se colocaria da seguinte forma: Como tomar a melhor decisão? Agindo com prudência. Mas qual o significado disso? Para ele a prudência é a virtude da decisão, é *recta ratio agibilium*, ou seja,

Se hoje a palavra *prudência* tornou-se aquela egoísta cautela da indecisão (em cima do muro), em Tomás, ao contrário *prudencia* expressa exatamente o oposto: e a arte

⁵⁵ Cf. capítulo 4. item: 4.7.3.5

de decidir corretamente, isto é, com base não em interesses oportunistas, não em sentimentos piegas, não em impulsos, não em temores, não em preconceitos etc., mas unicamente com base na *realidade*, em virtude do límpido conhecimento do ser. É esse conhecimento do ser que é significado pela palavra *ratio* na definição de *prudencia: recta ratio agibilium*, “reta razão aplicada ao agir”, como repete, uma e outra vez, Tomás (LAUAND, 2005, p. XI e X).

Dessa forma, para agir com reta razão é necessário, em primeiro lugar, “ver a realidade”. Esse “ver a realidade” deve ser feito com lucidez, o que implica não ser afetado por uma série de outros interesses: particulares, corporativos, partidários ou por preconceitos, inveja etc. Satisfeita essa primeira necessidade (A), decorre outra, ainda mais difícil. Ao se conseguir ver a realidade de forma lúcida, deve-se agir de acordo com o que foi visto, tomando a melhor decisão (B). Outra vez, é necessário que não se deixe outros interesses interferir na ação. Alcançadas essas duas condições se configura a prudência, que é para Tomás de Aquino, “[...] ver a realidade e, com base nela, tomar a decisão certa” (LAUAND, 2005, p. X). Isso implica em ser capaz de agir, de ter coragem de decidir e não ceder à imprudente tentação de transferir a decisão para outros, quando cabe a você decidir. Mas isso não significa uma postura autoritária ou ausência de diálogo. Significa, na perspectiva de Tomás, que há certos “aqui e agora” que cabem a cada um decidir e que não há um “manual de moral” com respostas para o que fazer em cada situação concreta da vida. (Cf. LAUAND, 2005.) Daí a necessidade de ver lucidamente a realidade para tomar a melhor decisão, não prolongando indefinidamente o “*to be or not to be*” hamletiano.⁵⁶

Agora, pensando as condições supra-referidas para a prudência, na perspectiva deste trabalho, temos: Do ponto de vista da pessoa, trata-se de por meio do filosofar atingir uma autonomia que possibilite o pensar e decidir conseqüente, ou seja, com prudência. Do ponto de vista mais amplo da cultura humana, como ficariam essas necessidades? A primeira necessidade, exigida por Tomás é “ver a realidade” (A). Acrescenta-se que a realidade, na perspectiva das formas simbólicas de Cassirer, possui múltiplas construções. Daí a necessidade de buscar ver as diferentes perspectivas considerando a lógica interna de cada uma delas, do ponto de vista axiológico e epistemológico. Dessa forma, a segunda necessidade, que é correlata a primeira, “agir conforme o que se viu” (B), acrescenta-se buscar o equilíbrio entre essas diferentes visões. Ou seja, é agir considerando a pluralidade das formas axiológicas e epistemológicas e agir assumindo a responsabilidade pela ação. Já que não há uma regra fixa para todas as ações, faz-se necessário recorrer aos valores

⁵⁶ Quando se tratam de questões decidíveis e não de problemas aporéticos insolúveis.

norteadores, conforme os supracitados, e entre eles o equilíbrio que é uma espécie de intervalo, uma vez que perpassa pelos outros, participando dos demais, conforme foi apontado. É necessário enfatizar que continua válido, como regra geral, o segundo imperativo kantiano que ordena tratar cada pessoa e a humanidade como um todo, sempre como um fim em si mesmo e nunca como meio para outros fins.

Dessa forma, a educação deve propiciar que a realidade seja vista nas suas múltiplas construções epistemológicas e axiológicas, que se responda aos problemas com reflexão para que se chegue nas melhores soluções e que se tenha coragem de agir com base no que foi decidido. Isso feito, é necessário ainda que se assuma responsabilidade pela ação, ou seja, que se responda pela ação escolhida e seus desencadeamentos.

Do ponto de vista do corpo docente, esse deve assumir a responsabilidade pelo processo educativo, uma vez que a autoria do projeto educativo implica em responder por ele, não abrindo mão da autoridade dessa tarefa. A autoridade do educador, que não significa autoritarismo, deve ser produto tanto da competência na disciplina que ministra, daí a importância do seu constante se reeducar, quanto do compromisso que assume na tarefa educativa.⁵⁷

A vida social é uma construção coletiva das gerações do passado e do presente e não algo simplesmente “dado” ou realizado por alguns grandes nomes da história, como pode crer o senso comum. É necessário enfatizar o caráter social da construção da história. A postura narcisista, individualista contemporânea resulta em despolitização, em descompromisso em relação aos problemas sociais mais profundos. Cada vez mais se faz necessário assumir responsabilidade pela construção da vida social, uma vez que é do interesse de todos, já que suas prerrogativas afetam a todos. Daí que o processo educacional deve atuar neste sentido, propiciando a reflexão dialógica investigativa dos problemas enfrentados pelos seres humanos, fomentando a ação responsável no âmbito pessoal e social e buscando caminhos para colocar em prática um viver melhor coletivo.

⁵⁷ Cf. Hannah Arendt, capítulo 4, item 4.7.2.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O percurso desenvolvido nesse trabalho teve como ponto de partida e fio condutor a filosofia de Ernst Cassirer. Esse filósofo define o ser humano como *animal symbolicum* e tal definição pressupõe que a atividade simbólica é a mais primária e é a condição de possibilidade para o desenvolvimento de outras potencialidades humanas, como raciocinar, transformar e produzir cultura.

O *animal symbolicum* não tem uma relação imediata com o mundo, mas sim mediata por meio das várias construções simbólicas, como linguagem, mito, religião, ciência. Cada forma simbólica é uma forma do homem objetivar a realidade, que por meio de signos e símbolos constrói uma interpretação ordenadora e totalizante do mundo. Para Cassirer, apesar da diversidade na produção simbólica, há também um ponto comum. Esse ponto comum é o próprio ato de produção de significado por meio do simbólico. Seja por assombro, admiração, necessidade de conhecer o mundo que o cerca, o fato é que o ser humano não fica indiferente diante do existente. Foi abordado que o pensamento mítico realiza essa tarefa, mesmo não sendo consciente de seu próprio ato produtivo. Essas diferentes construções simbólicas elaboram obras duradouras, ou seja, um conjunto de conhecimento e valores que passam a ser preservados e transmitidos. Foi visto também que cada forma simbólica tem sua lógica interna; portanto, não existe diferença de valor entre elas, isto é, todas têm o mesmo grau de validade e de objetividade, existindo apenas uma diferença quanto à relação entre o signo e o significado.⁵⁸ Não há para Cassirer, portanto, qualquer espécie de progresso linear da objetividade, em que se partiria de uma fase da cultura menos objetiva como o mito e se alcançaria uma fase mais objetiva como a ciência. Se cada forma simbólica “constrói” sua realidade, então cada uma terá uma objetividade diferente, que não pode ser julgada pelas outras, embora cada uma delas postule a si mesmo o caráter totalizante. Cada uma das formas simbólicas não se julga apenas como uma forma de construção da realidade em meio a outras, mas sim cada qual se julga dotada de validade universal. Esse fato leva as antinomias da cultura: cada qual ao se afirmar como verdadeira o faz criticando e combatendo as demais. Daí que, para Cassirer, não há qualquer possibilidade de se julgar as formas simbólicas de forma externa a elas e, até mesmo para a Filosofia, só é possível julgá-las do ponto de vista interno a elas. Esse é o papel que a filosofia deve assumir, segundo sua *Filosofia das formas simbólicas*.

⁵⁸ Cf. Capítulo 1, item 1.6.

Para Cassirer, objetividade é construção da realidade, diferentemente de Kant, em que objetividade é possibilidade de intersubjetividade universal.⁵⁹ Assim, o conceito de objetividade de Cassirer coloca todas as formas simbólicas no mesmo patamar: todas são construtoras da sua realidade, são portanto iguais em validade. Mas essa validade é relativa, enquanto forma de se construir a realidade. Se Cassirer não diferencia as formas simbólicas enquanto construtoras da realidade, por outro lado, ele identifica um avanço em relação à liberdade humana. O homem se torna cada vez mais consciente de que é um construtor do seu mundo e essa consciência é originariamente despertada pela técnica.⁶⁰ É o uso das ferramentas, que a princípio está também associado a poderes mágicos, que irá paulatinamente proporcionar a consciência ao homem de que existe uma esfera objetiva ao lado de outra subjetiva. O homem irá tornar-se cada vez mais consciente de que determinados objetivos dependem de sua ação e não de poderes mágicos ou divinos. Tal fato é que também possibilita uma organização social baseada na responsabilidade individual, em leis e regras e não somente numa responsabilidade coletiva de caráter mítico.

Daí colocam-se os seguintes problemas: 1) apesar da heterogeneidade epistemológica e axiológica é possível pensar em uma ética universal? 2) Qual o papel que a filosofia e a educação devem ter diante dessa situação, na perspectiva de Cassirer?

No âmbito epistemológico, Cassirer autodenominou que realizou uma espécie de “ampliação” da inversão kantiana. Na verdade, tanto a epistemologia de Kant como a de Cassirer fazem uma reflexão sobre a ciência de suas respectivas épocas e como a situação da ciência não é a mesma para cada um deles, suas respostas também são distintas. Tal fato é a base pela qual Cassirer critica a limitação da objetividade kantiana na esfera da ciência. Ou seja, para Cassirer a ciência passa a ser concebida como construção simbólica e, como tal, não é a única já que há outras formas de se construir simbolicamente a realidade. Daí, se Kant ao discutir o problema teórico buscava fundamentar o problema prático, e se Cassirer faz uma “ampliação” da “inversão kantiana” na esfera do problema teórico quais as conseqüências disso para a questão prática? Ou seja, dito de outra forma: a concepção epistemológica de Kant busca fundamentar uma ética. Se Cassirer “amplia” a concepção epistemológica de Kant quais as conseqüências que isso acarreta para ética?

Para Kant, tanto a sua epistemologia quanto a sua ética buscam fundamentar a possibilidade de conhecimento universal e necessário. Enquanto a ética kantiana apóia-se em

⁵⁹ Cf Capítulo 1, item 1.1.

⁶⁰ Cf. Capítulo 2, item 2.4.

uma epistemologia monista, a ética cassireriana apóia-se em uma epistemologia pluralista, embora ambas defendam de modo semelhante a universalidade da ética. Todavia, há especificidades, uma vez que o problema é abordado por perspectivas diferentes. Para Cassirer o pluralismo leva a antinomias quase aporéticas. Kant não desconsidera a questão da pluralidade cultural, mas ela não é abordada como um problema para ética. A ética kantiana, como foi visto, é uma ética do dever, que implica em seguir os mandamentos da razão. O dever kantiano não resulta da experiência, mas sim de uma ordem *a priori* da razão. Daí, se conhecimento *a priori* é conhecimento universal e necessário e se a razão ordena de forma *a priori*, isso significa que os princípios que produz são universais e necessários, ou seja, os princípios produzidos pela razão são válidos para todos seres humanos. E se todos seres humanos são dotados da mesma estrutura racional, logo, ao fazerem uso da razão chegarão aos mesmos princípios racionais. Observa-se que a ética kantiana não está preocupada com os conteúdos, mas sim com a forma. Os princípios éticos devem ser obedecidos não por ser vinculados a determinados conteúdos, mas sim por ser conformes à razão. Dessa forma, esses princípios enquanto universais são válidos para todos seres racionais independentemente do tempo e da cultura.

Foi visto também que Habermas através de sua ética discursiva busca atualizar e superar a ética kantiana, uma vez que não concorda com o critério de universalização kantiano. Para Habermas, o monólogo de foro íntimo do qual resultam as máximas universalizáveis não é um critério seguro. Daí sua proposta de que o imperativo deve ser reconstruído em termos discursivos, ou seja, a validação das normas a partir de consensos. Dessa forma, as normas para serem válidas devem encontrar aceitação de todos os participantes do discurso. Habermas não desconsidera a diversidade cultural e a conexão entre o pluralismo epistêmico e a produção de diferentes valores, contudo, para ele, tal diversidade não impede o diálogo entre as diferentes formas simbólicas, antes, o justificam. Na perspectiva de Cassirer, há dificuldades em se pensar nesse prisma. Como fica a posição do mito e da religião diante do princípio de universalização defendido pelo discurso racional de Habermas ou pelo dever kantiano?

Para Cassirer essas teses são problemáticas porque determinadas culturas são tradicionais ao extremo e seus valores tendem a uma estabilidade duradoura. O que predomina é a coexistência de diferentes visões de mundo juntamente com diferentes concepções valorativas. Cairíamos então nas antinomias da cultura, segundo Cassirer. Por outro lado, é tarefa da Filosofia examinar cada forma simbólica, não de uma perspectiva

externa, mas sim interna, buscando entender seu funcionamento para poder interagir. A existência das diferentes formas simbólicas é um fato. A não possibilidade de alcançar uma pura organização racional também, ou seja, as diferentes formas simbólicas continuaram coexistindo. A questão é como lidar com essa diversidade? Como manter o respeito pela diversidade e ao mesmo tempo assegurar que não haja o domínio de uma sobre a outra? Como garantir uma coexistência harmoniosa? Como foi visto, Cassirer defende os direitos naturais e os direitos humanos como o núcleo duro que deve dar garantias comuns as diferentes construções culturais. Habermas também é um defensor dos direitos humanos, mas possui pressupostos diferentes de Cassirer. O discurso racional intersubjetivo, defendido por Habermas, privilegia a razão, assim como a ética kantiana também privilegia o sujeito racional. Embora seja desejável que todos se pautem pela razão, esse fato não é uma realidade. É claro que a sociedade e suas instituições devem se empenhar para que as pessoas se guiem por uma razão humanista, mas na perspectiva de Cassirer sempre haverá uma convivência com diferentes visões de mundo. Daí a necessidade de se pensar uma razão que dê conta de lidar com a diversidade epistemológica e axiológica.

É esse o papel que deve assumir a Filosofia na visão de Cassirer. A Filosofia deve ser a mediadora das diferentes formas de conhecer e valorar existentes. A Filosofia deve realizar o que foi chamado por mim de *reconstrução simbólica*, ou seja, possibilitar o entendimento dessas diferentes formas simbólicas na perspectiva interna as mesmas de forma descentrada.

E na esfera da educação? Como lidar com essa diversidade? Na perspectiva da Filosofia de Cassirer, é necessário trazer para o espaço educacional a contemplação das diferentes abordagens do real, ou seja, o espaço escolar não deve se restringir apenas a visão de mundo das ciências. Mas essa abordagem não pode ser feita de um ponto de vista externo, que constata a existência ao mesmo tempo em que julga como formas “menores” de conhecimento. Deve-se abordar as produções humanas, expressas por meio das produções míticas, religiosas, artísticas, das diferentes concepções morais e produções culturais do ponto de vista interno a elas. Daí a proposta de que a filosofia assuma a tarefa de ser uma Filosofia da cultura, como preconizava Cassirer, agora no espaço educacional, com uma tarefa pedagógica. Abordar as diferentes produções simbólicas pela perspectiva do *animal symbolicum* criativo que segue diferentes caminhos na produção de sentido para o existente. Mas isso não significa uma posição relativista em que tudo vale e deve ser tolerado somente por ser produto da espontaneidade criativa humana. Conforme foi visto, a tolerância implica em não tolerar o intolerável, não tolerar tudo o que não merece respeito, tudo o que viola a

integridade humana.

Também foi abordado, na perspectiva de Cassirer, que embora o pensamento mítico e o pensamento religioso tenham se ocupado antes mesmo da filosofia em relação a questão moral é somente com a filosofia que esse problema passa ser abordado de uma forma mais objetiva, buscando por princípios válidos independentes das normas dadas pela tradição ou dos mandamentos revelados pelo criador divino. A filosofia busca pensar uma ética que transcenda os costumes e seja válida para todos os seres humanos. Dessa forma, o espaço educacional é *locus*, privilegiado para essa abordagem, sistematizada através da reflexão filosófica. Assim, foram propostos alguns valores norteadores para educação (cidadania, pessoalidade, tolerância, integridade e reflexão crítica) coerentes com a perspectiva de Cassirer e com a tarefa mediadora que essa Filosofia da cultura deve assumir. A Filosofia deve propiciar o entendimento da diversidade produtiva do *animal symbolicum*, entender a origem e o caminho dos diferentes *fios* que tecem a realidade social e mais, a Filosofia não deve ter um papel passivo ou fatalista, como teve na época de Cassirer e que foi por ele criticada. É necessário que a Filosofia compreenda os problemas da cultura humana, que são do interesse de todos, para que possa refletir sobre caminhos e participar da dialética conservação/transformação. Compreender, nessa perspectiva, significa considerar a pluralidade epistemológica e valorativa pelo viés da lógica interna das diferentes manifestações culturais. Daí refletir quais são as melhores soluções do ponto de vista do conjunto dos seres humanos, considerando cada ser humano *como um fim em si mesmo*, como reza o segundo imperativo kantiano. Enfim, a Filosofia na educação deve propiciar o exercício filosófico, a compreensão e discussão dos problemas fundamentais com que se deparam os seres humanos, a busca de caminhos para um viver melhor coletivo.

Não existem problemas de fácil solução no âmbito da cultura humana e da ética e a forma como Cassirer termina seus dois últimos livros – *Ensaio sobre o homem* e *O mito do Estado* – são reveladoras das dificuldades em apontar soluções para os problemas analisados. Em *Ensaio sobre o homem*, nas suas últimas linhas, conforme abordado anteriormente, o autor recorre à metáfora de Heráclito para explicar a dinâmica múltipla da cultura humana:

O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não são mutuamente exclusivos, mas interdependentes: “harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira”. (1994, p.372)

Já em *O mito do Estado*, foi visto que o autor termina com o mito babilônico de

Marduk para ilustrar sua concepção do processo cultural. O deus Marduk, para criar o mundo, teve antes que lutar e vencer os dragões das trevas e a serpente Tiamat:

Matou Tiamat e prendeu os dragões. Dos membros do monstro Tiamat formou o mundo e deu-lhe a sua forma e a sua ordem. Fez céu e a Terra, as constelações e os planetas e fixou os seus movimentos. O seu trabalho final foi à criação do homem. Assim nasceu a ordem cósmica do caos primitivo, e pelos séculos sem fim se conservará. (1976, p.315)

Platão também recorria a metáforas e alegorias como recurso didático ou diante das dificuldades de explorar seus temas de forma mais objetiva. Neste trabalho buscou-se explicitar o que estava implícito no pensamento de Ernst Cassirer e também agregar reflexões a partir da sua Filosofia com o objetivo de contribuir para o debate sobre alguns problemas fundamentais da cultura humana. Não se defende com otimismo ingênuo, na expressão de Saviani, que a educação ou uma Filosofia da cultura irão salvar o mundo, mas acredita-se que o papel da educação orientado por uma Filosofia da cultura é fundamental para reflexão dos problemas humanos e busca de soluções e os meios de implantação.

Assim, a educação não deve se limitar a educar para a própria cultura, porque existe uma cultura humana que abrange os diversos sentidos da produção humana. A Filosofia de modo específico e a educação de um modo geral devem possibilitar o diálogo com as diferentes produções culturais. A educação filosófica deve possibilitar escutar a “harmonia oculta”, como diz Cassirer, do conjunto da cultura humana produto da contrariedade do “arco e da lira”. Isso implica na tolerância em relação às diversas visões de mundo, mas também na lucidez para não aceitar o intolerável.

Dessa forma, recoloca-se o problema: o que deve ser conservado e o que deve ser transformado? Deve ser conservado tudo o que possibilita ao homem tornar-se um ser humano pleno, o que leva a desenvolver suas potencialidades e personalidade, o que viabiliza a participação consciente e conseqüente na construção da vida social. Deve ser transformado tudo que obstaculiza ou contraria essas tarefas. Se não há um “diploma de humanidade”, como salienta Reboul, que atesta o término da educação, por outro lado, pode-se eleger essa meta para educação. Ou seja, a educação deve ter como meta geral a formação para humanidade, mesmo que nunca entregue esse diploma. Uma vez que a educação só finda com a própria vida, sua estrela guia deve ser esta: formar para humanidade que é, pela sua própria natureza, simbólica e plural.

BIBLIOGRAFIA

- ABBAGNANO, N. & VISALBERGHI, A. **Historia de la pedagogia**. México-Buenos Aires: Fondo de cultura económica, 1999.
- ADORNO, T.W. & HORHEIMER, Max. **Dialética do Esclarecimento**. Trad. Guido Antonio de Almeida. Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 1985.
- ADORNO, Theodor W. **Educação e emancipação**. Trad. Wolfgang Leo Maar. Rio de Janeiro: Paz e terra, 1995.
- ALTHUSSER, Louis. **Aparelhos ideológicos do Estado**. Lisboa: Editorial Presença, s/d.
- ARBIB, Michael. & HESSE Mary B. **The construction of reality**. New York: Cambridge University Press, 1986.
- ARENDT, Hannah. **Entre o passado e o futuro**. 5ª ed. São Paulo: Editora Perspectiva, 2003.
- _____. **A vida do espírito: o pensar, o querer, o julgar**. 3ª ed. Rio de Janeiro: Relume-Dumará, 1995.
- BENJAMIN, W.; Horkheimer, M.; Adorno, T.W.; Habermas, J. Textos Escolhidos. São Paulo: Abril Cultural, 1975. (Coleção Os Pensadores - Volume XLVIII).
- BODEN, Margaret. **As idéias de Piaget**. Trad. Álvaro Cabral. São Paulo: Cultrix: Ed. Da Universidade de São Paulo, 1983.
- BOLOGNINI, Bruno. **Crítica della cultura e crítica del significare in Ernst Cassirer**. Firenze: E. Ariani e L'arte della Stampa, 1980.
- BOURDIEU, P. & PASSERON, J. **A reprodução: elementos para uma teoria do sistema de ensino**. Rio de Janeiro: Francisco Alves, 1975.
- BRANDÃO, Carlos Rodrigues. **O que é educação**. 15ª ed. São Paulo: Brasiliense, 1994.
- CAMBI, Franco. **História da pedagogia**. Trad. Álvaro Lorencini. São Paulo: UNESP, 1999.
- CASSIRER, Ernst. **Kant, vida y doctrina**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. Capítulo III. (1ª ed.1918)
- _____. **Filosofia de las Formas Simbólicas I: el lenguaje**. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998a. (1ª ed.1923)
- _____. **Filosofia de las Formas Simbólicas II: el pensamiento mítico**. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998b. (1ª ed.1925)
- _____. **Linguagem, mito e religião**. Trad. Rui Reininho. Porto-Portugal: Rés-Editora Lt, s/d. (1ª ed.1925)
- _____. **Filosofia de las Formas Simbólicas III: Fenomenología del reconocimiento**. Trad. Armando Morones. México: Fondo de Cultura Económica, 1998c. (1ª ed.1929a)
- _____. “Disputación de Davos entre Ernst Cassirer y Martin Heidegger”. In: HEIDEGGER, Martin. **Kant y el problema de la metafísica**. México: Fondo de Cultura Económica, 1996. p. 211 a 226. (realização do debate:1929b)
- _____. **La Filosofia de la ilustração**. Trad. Eugénio Imaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1997. Cap. VI. (1ª ed.1932)
- _____. **Axel Hägerström: eine studie zur schwedischen philosophie der gegenwart**. Göteborg: Wettergren & Kerbers Förlag, 1939.
- _____. **Las ciencias de la cultura**. Trad. Wenceslao Roces. México: Fondo de Cultura Económica, 1993. (1ª ed.1942)
- _____. **An Essay on Man: An introduction to a philosophy of human culture**. New Haven and London: Yale University Press, 1992. (1ª ed.1944)
- _____. **Ensaio sobre o Homem: introdução a uma filosofia da cultura humana**. Trad. Tomas Rosa Bueno. São Paulo: Martins Fontes, 1994. (1ª ed.1944)
- _____. **The Myth of the State**. New Haven London: Yale University Press, 1973. (1ª ed.1946)

- _____. **O Mito do Estado.** Trad. Álvaro Cabral. Rio de Janeiro: Zahar, 1976. (1ª ed.1946)
- _____. **Esencia y efecto del concepto de símbolo.** México: Fondo de Cultura Económica, 1989. (1ª ed.1956)
- _____. **Symbol, Myth and Culture: Essays and lectures of Ernst Cassirer 1935 - 1945.** Ed. VERENE, Donald Phillip. New Haven London: Yale University Press, 1979.
- _____. **The philosophy of symbolic forms IV: the metaphysics of symbolic forms.** Trad. John M. Krois. Ed. By John M. Krois e Donald P. Verene. New Haven And London: Yale Univ. Press, 1996.
- COMPARATO, Fabio Konder. **Ética: direito, moral e religião no mundo moderno.** São Paulo: Companhia das Letras, 2006.
- COMTE-SPONVILLE, André. **O alegre desespero.** Trad. Maria Leonor F. R. Loureiro. São Paulo: Editora UNESP; Belém, PA: Editora da Universidade Estadual do Pará, 2002.
- CORTELLA, M. Sergio. **A escola e o conhecimento: fundamentos epistemológicos e políticos.** 6ª ed. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2002. (Coleção prospectiva; 5)
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia.** São Paulo: Ática, 1997.
- CHAUI, Marilena. **O que é ideologia.** São Paulo, Brasiliense, 1994.
- CRISTAUD, Wayne. Heidegger and Cassirer: being, Knowing and politics. In: **Kant-Studien.** 1992.
- DAMASIO, António R. **O erro de Descartes: emoção, razão e o cérebro humano.** Trad. Dora Vicente e Georgina Segurado. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.
- DEBESSE, Maurice & MIALARET, Gaston. **Tratado das ciências pedagógicas.** São Paulo: Nacional/EPU, 1987.
- DESCARTES, René. Textos Seleccionados. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1983. (Coleção Pensadores)
- DEWEY, John. **Como pensamos.** São Paulo: Nacional, 1979.
- DURKHEIM, Émile. **Educação e sociedade.** 11ª ed. São Paulo: Melhoramentos; Rio de Janeiro: Fundação do Material Escolar, 1978.
- FERNANDES, Vladimir. **Ernst Cassirer: O mito político como técnica do poder no nazismo.** Dissertação de mestrado em Filosofia. Pontifícia Universidade Católica. São Paulo, 2000.
- _____. Mito e religião na filosofia de Cassirer e a moral religiosa. In: **Revista Notandum No 11.** Universidade do Porto – Faculdade de Direito – Instituto Jurídico Interdisciplinar. Portugal, Porto, 2004. Versão on-line: <http://www.hottopos.com/>
- FREIRE, Paulo. **Educação como prática da liberdade.** Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1975.
- FREUD, Sigmund. **O mal estar na civilização.** Trad. José Octávio A. Abreu. Rio de Janeiro, Imago, 1974.
- GADAMER, Hans-Georg. **Verdade e método.** Trad. Flávio Paulo Meurer. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- GAUBERT, Jöel. **La Science Politique D'Ernst Cassirer.** Paris: Editions Kimé, 1996.
- GADOTTI, Moacir. **História das idéias pedagógicas.** 5ª ed. São Paulo: Atica, 1997.
- GOERGEN, Pedro. **Pós-modernidade, ética e educação.** Campinas, SP: Autores Associados, 2001.
- GOERGEN, Pedro & LOMBARDI, José Claudinei. (orgs.) **Ética e educação: reflexões filosóficas e históricas.** Campinas, SP: Autores Associados: Histedbr, 2005.
- GHIRALDELLI, J. Paulo. **História da educação.** São Paulo: Cortez, 1991.

- GONZÁLEZ PORTA, Mario Ariel. **A filosofia a partir dos seus problemas**. São Paulo: Edições Loyola, 2002.
- _____. De Newton a Maxwell: Una comparacion del tratamiento del tema de la objetividad en la filosofia de la ciencia kantiana y neokantiana com referencia particular al proyecto cassireriano de una filosofia de las formas simbolicas. 1996, p 1-19 (Mimeografado). (Trad. para o espanhol do próprio autor de Von Newton bis Maxwell. Objektivität in der Kantischen und Neukantianischen Wissenschaftstheorie mit besonderer Berücksichtigung von Cassirers Projekt einer “Philosophie der symbolischen Formen”.) In: ENGSTLER, Achim e DIETER KLEIN, Hans (Eds.). **Perspektiven und Probleme systematischer Philosophie**. Bern, Peter Lang, 1996. p. 77-94.
- GRAMSCI, Antonio. **Os intelectuais e a organização da cultura**. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1985.
- HABERMAS, Jürgen. **Consciência moral e agir comunicativo**. Trad. Guido A. Almeida. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1989.
- _____. **Teoria de la acción comunicativa: complementos y estudios previos**. Trad. Manuel J. Redondo. Madrid: ediciones Cátedra, S. A., 1997.
- _____. **A ética da discussão e a questão da verdade**. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- HAYDT, Regina Célia Cazaux. **Curso de didática geral**. 7ª ed. São Paulo: Editora Ática, 2001.
- HERMANN, Nadja. **Pluralidade e ética em educação**. Rio de Janeiro: DP&A, 2001. (Coleção o que você precisa saber sobre...)
- HOBSBAWM, Eric. **A era dos extremos - o breve século XX: 1914-1991**. Trad. Marcos Santarrita. São Paulo: Companhia das Letras, 1995.
- HOFFE, Otfried. **A democracia no mundo de hoje**. Trad. Tito Lívio Cruz Romão. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- HORKHEIMER, M. **Eclipse da razão**. São Paulo: Cortez, 1980.
- _____. *Teoria Crítica I*. São Paulo: Perspectiva/Edusp, 1990.
- HUME, David. & BERKELEY, George. **Textos Seleccionados**. 3ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Pensadores)
- ITZKOFF, Seymour W. **Cultural pluralism and American education**. USA – Pennsylvania. International Textbook Company, 1969.
- _____. **Ernst Cassirer: scientific knowledge and the concept of man**. London: Univ. of Notre Dame Press, 1971.
- _____. **Ernst Cassirer: philosopher of culture**. USA: Tawayne Publishers, 1997.
- JAEGER, Werner. **Paideia: los ideales de la cultura griega**. Trad. Joaquín Xiral (libros I y II) e Wenceslao Roces (libros III y IV). México: Fondo de Cultura Económica, 2001.
- JONAS, Hans. **O princípio vida: fundamentos para uma biologia filosófica**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 2004.
- KANT, Emmanuel. **Crítica da razão pura**. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa – Portugal: Fundação Calouste Gulbenkian, 1994. Prefácio e Introdução. (1ª ed. 1787)
- _____. **Textos Seleccionados**. São Paulo: Abril Cultural, 1980. (Coleção Pensadores)
- _____. **Qué es la ilustracion?** In: **Filosofia de la historia**. Trad. Eugenio Ímaz. México: Fondo de Cultura Económica, 1987.
- _____. **Sobre a pedagogia**. Trad. Francisco Cock Fontanella. 4ª ed. Piracicaba: Editora UNIMEP, 2004.
- _____. **Prolegómenos a toda a metafísica futura**. Portugal, Lisboa: Edições 70, 1988.

- KIERKEGAARD, Sören Aabye. **Textos Seleccionados**. 2ª ed. São Paulo: Abril Cultural, 1984. (Coleção Pensadores)
- KROIS, J. M. **Symbolic forms and history**. New Haven and London: Yale Univ. Press, 1987.
- _____. Cassirer, neo-kantianism and metaphysics. **Revue de metaphysique et de morale**. Paris: 96 année/n. 4 octobre-décembre. 1992. p. 435-453.
- _____. **Review of Lipton's Dilemma of a liberal intellectual** – G 14. *Journal of the history of philosophy*, 20. 1982. p.209-13.
- KUNG, Hans. **Uma ética global patra a política e a economia mundiais**. Trad. Carlos Almeida Pereira. Petrópolis, RJ: Vozes, 1999.
- LALANDE, André. **Vocabulário técnico e crítico da filosofia**. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1996.
- LAUAND, Luiz Jean. **Ética e antropologia: estudos e traduções**. São Paulo: Editora Mandruvá, 1997.
- LIBÂNIO, José Carlos. **Pedagogia e pedagogos, para quê?** 4ª ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- LIPOVETSKY, Gilles. **O crepúsculo do dever: A ética indolor dos novos tempos democráticos**. Trad. Fátima Gaspar e Carlos Gaspar. Lisboa: Publicações Dom Quixote, 1994.
- LIPTON, D.R. **Ernst Cassirer: The dilemma of a liberal intellectual in Germany. 1914-1933**. Toronto: Univ. of Toronto Press, 1978.
- LUGARINI, Leo. **Crítica della ragione e universo della cultura: gli orizzonti cassireriani della filosofia trascendentale**. Roma: Edizioni dell'Ateneo, 1983.
- _____. Ernst Cassirers "The myth of the State" und die "Dialektik der Aufklärung" von Max Horkheimer und Theodor W. Adorno. In: **Die Realität der symbolischen formen: die kulturphilosophie Ernst Cassirers im kontext**. Darmstadt: Wiss. Buchges, 1994. p. 111-145.
- _____. **Ernst Cassirer - von Marburg nach New York: eine philosophische Biographie**. Darmstadt: Wiss Buchges, 1995. p. 127-147.
- MACHADO, Nílson José. **Matemática e língua materna: análise de uma impregnação mútua**. 4ª ed. São Paulo: Cortez, 1998.
- _____. **Epistemologia e didática: as concepções de conhecimento e inteligência e a prática docente**. 5ª ed. São Paulo: Cortez, 2002.
- _____. **Educação: projetos e valores**. São Paulo: Escrituras Editora, 2000.
- _____. **Conhecimento e Valor**. São Paulo: Moderna, 2004. (Coleção educação em pauta: teorias e tendências).
- MACHADO, N. J. & CUNHA, Marisa O. (org.). **Linguagem, conhecimento, ação: ensaios de epistemologia e didática**. São Paulo: Escrituras Editora, 2003. (Coleção ensaios transversais; 23)
- MANACORDA, M. Alighiero. **História da Educação**. São Paulo: Cortez, 1989.
- MAQUIAVEL, Nicolau. **O príncipe; Escritos políticos**. Trad. Lívio Xavier. São Paulo: Abril Cultural, 1979. (Coleção Pensadores)
- MARINA, Antonio José. **Crônicas de la ultramodernidad**. Barcelona: Editorial anagrama, 2000.
- MARCUSE, Herbert. **Razão e Revolução: Hegel e o advento da teoria social**. Trad. Marília Barroso. Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.
- MARX, Karl & ENGELS, Friedrich. **A ideologia alemã**. Trad. José Carlos Bruni e Marco Aurélio Nogueira. 6ª ed. São Paulo: Editora Hucitec, 1987.
- MÉSZÁROS, Istvan. **A educação para além do capital**. Trad. Isa Tavares. São Paulo: Boitempo, 2005.

- McLAREN, Peter. **Multiculturalismo crítico**. Trad. Bebel Orofino Schefer. 3^a ed. São Paulo: Cortez: Instituto Paulo Freire, 2000. (Coleção prospectiva; 3)
- MARTON, Scarlett. **Nietzsche: a transvaloração dos valores**. São Paulo, Moderna, 1993
- MEDINA, C. & GRECO, M. (org.) **Caminhos do saber plural; dez anos de trajetória**. São Paulo: ECA / USP, 1999.
- MITHEN, Steven. **A pré-história da mente: Uma busca das origens da arte, da religião e da ciência**. Trad. Laura Cardellini Barbosa de Oliveira; revisão técnica Max Blum Ratis e Silva. São Paulo: Editora UNESP, 2002.
- NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. **A genealogia da moral**. Trad. Carlos José de Meneses. 6. ed., Lisboa, Guimarães Editores, 1992.
- NOVAES, Adalberto. (org.). **Civilização e barbárie**. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.
- ORTEGA Y GASSET, José. **Obras completas – Tomo II**. Madrid: Alianza Editorial, 1987.
- _____. **História como sistema. Mirabeau ou o político**. Trad. Juan A. Gili Sobrinho e Elizabeth Hanna Côrtes Costas. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 1982.
- RICOEUR, Paul. **Leituras 1: Em torno ao político**. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.
- RIOS, Terezinha Azerêdo. **Ética e competência**. 10^a ed. São Paulo: Cortez, 2001.
- ROUANET, Sergio Paulo. **Mal-estar na modernidade: ensaios**. São Paulo: Companhia das Letras, 1993.
- PLATÃO. **A República**. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.
- SAVIANI, Dermeval. **Escola e democracia**. 30^a ed. Campinas, SP: Autores Associados, 1994.
- _____. **Educação: do senso comum a consciência filosófica**. 13^a ed. Campinas, SP: Autores Associados, 2000.
- SEN, Amartya Kumar. **Desenvolvimento como liberdade**. Trad. Laura Teixeira Motta. São Paulo: Companhia das Letras, 2000.
- SEIDENGART, Jean (Org.). **Ernst Cassirer: De Marbourg à New York – L'itinéraire philosophique**. Paris: Les Editions du Cerf, 1990.
- SÓFOCLES, **Antígona**. Trad. Donaldo Schüler. Porto Alegre: L&PM, 2006.
- STEFANI, Piero. Pensar e crer depois de Auschwitz: Panorama. In: PENSO, Giorgio e GIBELLINI, Rosino (orgs.). **Deus na filosofia do século XX**. Trad. Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Edições Loyola, 1998. p 617-630.
- TAYLOR, Charles. **Multiculturalismo**. Trad. Marta Machado. Portugal – Lisboa: Instituto Piaget, 1994. (Coleção epistemologia e sociedade)
- TOMÁS DE AQUINO. **A prudência: a virtude da decisão certa**. Tradução, introdução e notas Jean Lauand. São Paulo: Martins Fontes, 2005.
- WEBER, Max. **Ciência e política: duas vocações**. São Paulo: Cutrix, 2004.
- _____. **Conceitos básicos de sociologia**. São Paulo: Centauro, 2005.