



SIMBÓLICA

Revista de Filosofia da Cultura e Estudos Interdisciplinares

ARTIGOS TRADUÇÃO



Comparando Neokantianos: Ernst Cassirer e Georg Simmel

VANDENBERGHE, Frédéric. Comparing neo-Kantians: Ernst Cassirer and Georg Simmel. *Occasional Papers in Sociology*, n.49, Department of Sociology, University of Manchester, Manchester, 1996.

Frédéric Vandenberghe (UERJ)

<https://orcid.org/0000-0003-0614-8420> - fredericvdbrio@gmail.com

(Autor e tradutor)

Resumo: No presente artigo, o autor faz quatro coisas: (i) apresentando o neokantismo como uma forma de neokantismo pós-hegeliano, pergunta-se se ele tem quaisquer implicações para a sociologia; (ii) compara a concepção relacionista do conhecimento de Simmel com a análise proto-estruturalista do conceito de Cassirer; (iii) compara a teoria vitalista da cultura de Simmel com a filosofia das formas simbólicas de Cassirer e, finalmente (iv) tenta colocar a sociologia de volta nas trilhas kantianas da filosofia prática.

Palavras-chave: Neokantismo; Sociologia; Georg Simmel; Ernst Cassirer.

1 Neokantismo e Sociologia

Em uma entrevista, Michel Foucault declarou uma vez: “*Nous sommes tous néokantiens*”.¹ Somos todos neokantianos – ou não somos? Essa é a questão. Para descobrir, precisamos, é claro, primeiro perguntar o que é neokantismo.²

¹ Foucault, M. citado em Tenbruck, F. “Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus”, *Philosophische Rundschau*, 1988, 35, p. 4. Se Foucault tinha conhecimento adequado do neokantianismo é, no entanto, outra questão.

² Para uma introdução ao neokantianismo, ver Köhnke, K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus. Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*, Frankfurt/Main, 1986. No estilo neo-historicista, Köhnke finge ter escrito a verdadeira história do

O neokantismo (ou *neocriticismo*, como é frequentemente chamado) é melhor caracterizado, penso eu, não como uma filosofia, mas como uma certa maneira de filosofar pós-hegeliana e pós-metafísica que toma sua deixa de Kant³ – recorrer a Kant obviamente não é o mesmo e não tem as mesmas implicações que, digamos, recorrer a Spinoza ou Hegel. Qualquer enciclopédia razoavelmente boa de filosofia lhe dirá que o neokantismo tem que ser definido no plural. Refere-se a um grupo de movimentos professorais, puramente acadêmicos – ou “sistemas professorais”, para tomar emprestada a caracterização depreciativa de Lukács (1955, p. 255) – que prevaleceram na Alemanha em algum lugar entre 1850 e 1920. Eles tinham pouco em comum além de uma reação forte, quase visceral, contra os idealismos especulativos de Fichte, Schelling e Hegel, e uma convicção de que a filosofia poderia e deveria ser uma ciência rigorosa. Isso só pode ser o caso, argumenta-se, se a filosofia retornar ao espírito e método de Kant, conforme estabelecido no prefácio da *Crítica da razão pura* e nos *Prolegômenos a toda metafísica futura que possa apresentar-se como ciência*. As duas características mais distintivas do renascimento kantiano do final do século XIX são, portanto: a rejeição dos sistemas metafísicos do idealismo absoluto e a orientação em torno do fato da ciência e da cultura em uma tentativa de descobrir as suas condições de possibilidade.

Trendelenburg, Prantl, Fisher, Helmholtz, Meyer, Haym, Ueberweg, Lange, Cohen, Natorp, Windelband, Rickert, Cassirer, Lask – esses nomes de neokantianos outrora famosos provavelmente não soam mais como sinos, exceto os últimos, talvez. Até onde se pode dizer que um movimento intelectual tem um começo e um fim em um momento específico do tempo, o neokantismo começou com a publicação, em Stuttgart em 1865, de *Kant und die Epigonen* por Otto Liebmann, um filósofo menor, cujo lema – “De volta a Kant!” (“Also muß auf Kant zurückgegangen werden!”) –, que fechava cada capítulo do livro, tornou-se famoso. Morreu em Davos em 1929 com a disputa sinistra que opôs a interpretação epistemológica de Kant por Ernst Cassirer à ontológica de Heidegger.⁴ Opondo-se à interpretação neokantiana de Cassirer da doutrina

neokantismo, mas, curiosamente, seu livro termina onde o neokantismo geralmente começa, ou seja, com a predominância intelectual das escolas de Baden e Marburgo. O livro de Thomas Willey, *Back to Kant. The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914*, Detroit, 1978 oferece uma boa visão geral, mas seu foco é bastante estreito, pois se restringe principalmente a um esboço das posições políticas e éticas do neokantismo. Dadas as restrições de ambos os livros, acho que o livreto *Der Neukantianismus*, Stuttgart, 1979, de Hans-Lüdwig Öllig, representa o melhor negócio.

³ Sobre o pensamento pós-metafísico, cf. Habermas, J. *Nachmetaphysisches Denken. Philosophische Aufsätze*, Frankfurt/Main, 1988, ch. 1.

⁴ Os protocolos do encontro, escritos por Bollnow e Ritter, foram publicados na quarta edição de Heidegger, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*, Frankfurt/Main, 1973, p. 246-268. O declínio do neokantismo está ligado, no nível intelectual, à ascensão do existencialismo e da

kantiana como uma teoria geral do conhecimento, mais particularmente como uma tentativa de dar uma fundação transcendental ao conhecimento científico, Heidegger reinterpreto Kant, primária e basicamente, como uma tentativa de fundar a metafísica a partir de uma análise existencial da finitude do *Dasein*. Kant ou Nietzsche? – essa questão incômoda, que antes opunha Cassirer e Heidegger, e que hoje opõe modernistas e pós-modernistas, foi resolvida em favor de Nietzsche. Conseqüentemente, a questão do Ser (*Seinsfrage*) ganhou ascendência enquanto a questão do conhecimento (*Erkenntnisfrage*) recuou.

Enquanto Hegel, Schelling, Fichte e outros usaram as palavras de Kant enquanto eram estranhos ao seu espírito, os neokantianos eram, no geral, fieis ao espírito enquanto eram revisionistas com relação à letra. Hermann Cohen, por exemplo, apresentou uma interpretação de Kant que era tão idealista que simplesmente tendia a se fundir em uma forma de neoplatonismo; Friedrich Paulsen, por outro lado, interpretou Kant de tal forma que ele parecia um aluno de Hume, e ele levou a cumplicidade de Kant com o positivismo a tal ponto que, eventualmente, Comte quase pareceu seu aluno. Dos acadêmicos que vamos considerar, nem Georg Simmel nem Ernst Cassirer aceitaram as reinterpretações positivistas de Kant. Por causa da complexidade e das tensões internas à filosofia de Kant, particularmente aquelas entre a vertente empirista-positivista e a apriorista-racionalista, nem todos os neokantianos trouxeram para casa a mesma mensagem do Sábio de Königsberg, e a diversidade de seus ensinamentos era tão grande quanto suas brigas eram notórias. Usando metáforas militares, Marck diz que “as diferentes colunas do neokantismo estavam unidas em seus ataques e marchavam separadamente” (Marck, 1987 p. 20). Em todo caso, quando se tratava da crítica do idealismo absoluto, que eventualmente entrou em colapso após a morte de Hegel em 1831 (“*Zusammenbruch des Idealismus*”), os neokantianos marcharam em linha para reabilitar a filosofia na forma de uma análise crítica das condições de possibilidade do conhecimento e, mais amplamente, da cultura.

Por “idealismo absoluto” quero dizer as filosofias sistemáticas pós-kantianas de Fichte, Schelling e Hegel (Schnädelbach, 1991, p. 17-21). Elas podem ser definidas por três teses, liberalmente extraídas de Hegel. O idealismo absoluto defende: 1) a unidade do ser e do pensamento, 2) a unidade do verdadeiro, do bom e do belo, e 3) o sistema filosófico como ciência do absoluto.

Ad 1) *Unidade do ser e do pensar*: O idealismo absoluto não se opõe à ideia do senso comum de que o conhecimento e o ser são diferentes, mas compreende sua interação como uma unidade dialética, ou, como disse Hegel

fenomenologia e, no nível histórico, ao exílio forçado e à perseguição de seus representantes judeus.

em sua *Wissenschaft der Logik*, como “a identidade da identidade e da não-identidade”, que reconhecidamente só pode ser explicitada em termos do Absoluto. De acordo com Hegel, o absoluto é a Ideia, e a Ideia só pode ser entendida como Razão (*Vernunft*), ou seja, como a identidade do sujeito e do objeto, do ideal e do real, do pensamento e do ser, ou, para dizer o mesmo em termos mais conhecidos, do racional e do real.⁵ Contra essa redução da ontologia à lógica, que deduz o Ser do pensamento, os neokantianos acreditam firmemente, com Kant, que “somente o caminho crítico permanece aberto” (Kant, KrV B 884). A filosofia precisa dar uma guinada epistemológica. Concretamente, isso significa que, em vez de fazer afirmações dogmáticas sobre a natureza do Ser, das “coisas em si”, a filosofia precisa se perguntar o que significam as afirmações sobre o Ser, sobre os objetos de conhecimento em geral e como o conhecimento dos objetos de experiência é possível. Essa virada epistemológica é precisamente o que está implícito na chamada “revolução copernicana” de Kant: em vez de começar com os objetos do conhecimento, em vez de começar com uma ontologia, a filosofia deve realmente começar com uma análise da gênese e da estrutura da constituição subjetiva dos objetos do conhecimento. Kant expressou muito bem essa ideia da seguinte forma:

O nome orgulhoso de uma ontologia que presunçosamente alega fornecer, em forma doutrinária sistemática, conhecimento sintético *a priori* das coisas em geral... tem que dar lugar, modestamente, a uma mera analítica do entendimento (Kant, KrV, B 303).

Esse motivo kantiano da substituição da ontologia por uma análise do entendimento aparece repetidas vezes nas críticas filosóficas à sociologia. A acusação é sempre a mesma: hipóstase do conceito. Basta testemunhar a série seguinte dessa mesma reprovação da sub-repção ontológica: Marx ataca Hegel, Simmel e Weber amaldiçoam Marx, Parsons critica Weber, Habermas culpa Parsons e, da mesma forma que todos os outros criticaram seus ilustres predecessores, Honneth reclamou que Habermas sub-repticiamente substituiu seus conceitos analíticos pela realidade. Essa série de críticas intermináveis pode ser explicada (entre outras coisas) pelas duas razões a seguir:

Em primeiro lugar, no que diz respeito à colisão de discursos ontológicos, deve-se observar, como Cassirer, que “as condições da produção científica

⁵ O locus classicus onde Hegel expressa de forma mais direta a identidade do real e do racional é o Prefácio à sua *Filosofia do Direito* (*Grundlinien der Philosophie des Rechts*, in *Werke*, Band 7, Frankfurt/Main, 1970, p. 24): “Was vernünftig ist, das ist wirklich, and was wirklich ist, vernünftig” – “O que é racional é real, e o que é real é racional”.

diferem daquelas da reflexão crítica” (Cassirer, 1977 p. 244). De fato, uma vez que não podemos usar nossas funções intelectuais para construir a realidade da experiência e, ao mesmo tempo, submetê-las a uma investigação crítica, existe uma incomensurabilidade entre a ontologia operacional do sociólogo em atividade e a ontologia que está implícita na crítica filosófica dos conceitos sociológicos. Sempre que os sociólogos estão pesquisando ou desenvolvendo uma teoria, eles necessariamente fazem, queiram ou não, afirmações ontológicas – de uma forma vagamente hegeliana, eles falam sobre “estratificação”, “revoluções”, “sistemas políticos” e assim por diante, presumindo que essas abstrações correspondem a algo real lá fora. Os filósofos ou, dado que os filósofos não parecem realmente se importar com a sociologia, os sociólogos filosoficamente inclinados, quando discutem e analisam criticamente as teorias de outros, adotam uma postura kantiana para desmascará-las: eles frequentemente acusam os sociólogos de confundir categorias de pensamento com as próprias coisas, cometendo assim a “falácia da sub-repção transcendental” (Kant, KrV, A 643). A esse respeito, duas vertentes opostas podem ser distinguidas na sociologia alemã clássica: a vertente neo-hegeliana, representada pelos neomarxistas e para-marxistas, do próprio Marx a Lukács e à Escola de Frankfurt; e a vertente neokantiana (ou neonietzschiana), representada por sociólogos burgueses como Simmel e Weber – a segunda vertente acusando a primeira de hipostasiar o pensamento; a primeira atacando a segunda vertente por sua incapacidade de mediar os fatos de forma dialética.

Em segundo lugar, passando da colisão de discursos ontológicos para a ausência de qualquer consenso em relação aos referentes empíricos dos discursos, só se pode notar a confusão babilônica que reina entre os sociólogos. Assim, enquanto os individualistas declaram de forma verdadeiramente *thatcheriana* que apenas os indivíduos (e as famílias) são reais e que a sociedade não existe (em termos escolásticos: a sociedade como *ens rationis*), os coletivistas respondem que a sociedade existe, e mais ainda, que, dado que é a sociedade que constitui os indivíduos, ela é mais real do que os indivíduos (a sociedade como *ens realis* ou mesmo *ens realissimum*). No meio do caminho entre os individualistas e os coletivistas, os interacionistas sustentam, por sua vez, que nem a sociedade nem os indivíduos são reais, exceto por sua implicação mútua. Como as controvérsias ontológicas não podem ser resolvidas de forma consensual por meio de discussões teóricas, não se deve esperar que elas cheguem a um fim. Quando vemos, por exemplo, que estudiosos realistas como Harré e Bhaskar, que compartilham, afinal, uma plataforma filosófica comum, não conseguem nem mesmo concordar sobre o

status ontológico das entidades coletivas, só podemos prever que os ataques em termos de hipóstase de conceitos não desaparecerão.⁶

Ad 2) *Unidade do verdadeiro, do bom e do belo*: Como uma filosofia da Ideia absoluta, o idealismo absoluto de Hegel interpreta a unidade do pensamento e do Ser, do racional e do real, do sujeito e do objeto como a unidade do verdadeiro, do bom e do belo. Assim, o idealismo absoluto reabilita o princípio escolástico segundo o qual *ens et verum et bonum convertuntur* (“o ser, o verdadeiro e o bom são convertíveis”). A diferença entre “ser” e “dever ser”, “*Sein*” e “*Sollen*” não é mais aceita como a última palavra da filosofia. A metafísica, a ética e a estética, a filosofia teórica e a prática estão integradas em um sistema abrangente que pretende ser a verdade absoluta. De uma perspectiva neokantiana, que é um tanto infundida por uma dose de nietzscheanismo, a unidade cosmológica, que uma vez caracterizou a sociedade medieval cristã, desapareceu para sempre. Como resultado da transição de uma sociedade simples para uma complexa (que pode ser racionalizada de forma simples ou reflexiva) (Beck et al., 1994), da solidariedade “mecânica” para a “orgânica”, a diferenciação das “esferas de valor” tornou-se um fato social. A autonomização da ciência, da religião, da ética, da estética, da política e da economia não pode ser revertida. Temos apenas que aceitar, como disse Weber citando Baudelaire, que “algo pode ser verdadeiro, embora não seja belo, nem sagrado, nem bom” (Weber, 1992 p. 100). Da mesma forma que Kant, em suas três *Críticas*, investigou as condições de possibilidade da ciência, da ética e da estética, a filosofia precisa agora ampliar seu alcance e submeter todas as esferas de valor a uma crítica. É tarefa da filosofia desenvolver uma crítica da razão em toda a sua extensão – desde uma crítica da razão pura (Kant) até uma crítica da razão histórica (Dilthey) e uma crítica da cultura como tal (Cassirer).

Essa afirmação neokantiana da autonomia relativa e da irreducibilidade das diferentes esferas axiológicas tem implicações importantes para a sociologia, pois basta traduzir a noção heidelberguiana de “esferas de valor” para a noção mais sistêmica de “subsistemas sociais” para ver que muitas sociologias atuais podem reivindicar um *pedigree* neokantiano. Entretanto, esse não é apenas o caso das análises neofuncionalistas de subsistemas, sejam elas apresentados como “campos” (Bourdieu) ou como “sistemas autopoieticos” (Luhmann). Até mesmo a análise wittgensteiniana dos jogos de linguagem de Lyotard, a teoria das esferas da justiça de Walzer ou a apresentação de Boltanski e Thévenot de diferentes “cidades” axiológicas podem ser vistas como instanciações

⁶ Compare, por exemplo, Harré, R. *Social Being*, Oxford, 1979, p. 37-43 e 139-160, onde ele afirma que referências a macrocoletividades só podem ter um status retórico, com Bhaskar, R. *Dialectics. The Pulse of Freedom*, p. 38-204, onde ele tenta desenvolver a ideia de que os vazios existem e que eles têm poderes causais.

sociológicas de uma intuição kantiana.⁷ Além disso, com essa problemática da diferenciação funcional da sociedade, também vemos ressurgir o velho problema marxiano das “determinações em última instância” e outras “sobredeterminações”. As sociologias que aceitam o fato moderno da complexidade irreversível e sua principal implicação, ou seja, que a sociedade não pode mais ser conceituada em termos da “unidade moral” do sujeito e do objeto, e que, conseqüentemente, se recusam a participar de políticas que defendem a eliminação do estado ou do mercado, também podem ser vistas como sucessoras legítimas de Kant. De modo mais geral, toda sociologia que aceita a diferenciação de esferas de valor e a autonomia relativa dos subsistemas – sejam eles autopoieticos ou não – e que recusa o reducionismo eliminativo das “últimas instâncias” pode reivindicar um *pedigree* neokantiano.

Ad 3) *Filosofia sistemática como ciência do Absoluto*: A filosofia, que assume o ponto de vista divino da união do pensamento e do Ser, do sujeito e do objeto, do verdadeiro, do bom e do belo, só pode expor seu conhecimento em uma totalidade absoluta e abrangente, ou seja: em um sistema. Para ser científico (no sentido hegeliano da palavra), esse sistema precisa ser abrangente. Ele não pode aceitar nada que esteja fora de seu alcance e, portanto, assim que detecta um elemento que escapa de suas garras, precisa espiritualizá-lo e incorporá-lo ao seu sistema, quase da mesma forma, segundo Adorno, que um animal selvagem devora sua presa.⁸ Kant rejeitou firmemente a ideia de um sistema científico abrangente como uma ficção mística. A incorporação do conhecimento em um sistema idealista enciclopédico, autodesenvolvido, emanativo e totalizante não pode ser o objetivo da filosofia. Além disso, para os neokantianos, a existência de uma pluralidade de sistemas filosóficos concorrentes mostra que as alegações do idealismo absoluto são absurdas. Em vez de espiritualizar o sensível, a filosofia precisa respeitá-lo em seu conteúdo. Nesse aspecto, os sistemas são como conceitos (Kant, KrV, B 75): sem experiência, eles permanecem vazios. O período de construção de sistemas idealistas acabou. A filosofia só pode pretender ser científica como uma disciplina fundamental, ou seja, como uma teoria crítica do conhecimento.

Embora hoje em dia ninguém mais leve a sério a pretensão do sistema científico de Hegel, a crítica da identidade-metafísica tem implicações potencialmente amplas para a sociologia. Por definição, a sociologia é uma disciplina empírica, mas essa declaração de definição não diz nada sobre o grau de “empiricidade” como tal. O ódio ao conceitual que encontramos, por

⁷ Cf. Lyotard, J.-F. *Le différend*, Paris, 1983; Walzer, M. *Spheres of Justice*, Oxford, 1983; e Boltanski, L. e Thévenot, L. *De la justification. Les économies de la grandeur*, Paris, 1991.

⁸ “The system is the stomach which has become spirit” – Cf. Adorno, T.W. *Negative Dialektik*, in *Gesammelte Schriften*, Band 6, 1973, Frankfurt/Main, p. 33.

exemplo, no interacionismo simbólico de um Herbert Blumer ou o hiperempirismo característico da versão mais recente da etnometodologia de Harold Garfinkel pode, até certo ponto, ser visto como versões sociológicas da rejeição da metafísica de Kant. Entretanto, a rejeição da metafísica é uma coisa, tentar compreender empiricamente as “coisas em si” é outra. Entre o conceito e seu conteúdo empírico, há sempre um *hiatus irrationalis*, e ele não pode ser rompido, nem mesmo por meio de uma nova especificação.⁹ Há sempre um remanescente empírico que necessariamente escapa ao conceito. Sob essa perspectiva, a tentativa etnometodológica de se livrar do conceito e identificar empiricamente o restante não idêntico aparece paradoxalmente como um avatar empirista da metafísica da identidade.

Para concluir: O neokantianismo pode ser melhor caracterizado, penso eu, em termos de sua crítica ao idealismo absoluto. Em resumo, proponho, portanto, defini-lo como uma forma de filosofar pós-hegeliana ou pós-metafísica, que se distingue pelos três momentos interdependentes a seguir: primeiro, a rejeição da metafísica da identidade hegeliana; segundo, a primazia da epistemologia como forma metodológica desse filosofar científico; e, terceiro, a primazia da cultura em geral e da ciência em particular como conteúdo da crítica filosófica. Na medida em que todos nós, sociólogos filosoficamente inclinados e um tanto céticos, rejeitamos a metafísica da identidade e queremos estabelecer a sociologia em bases epistemológicas sólidas, podemos de fato concordar com Foucault e afirmar que somos todos neokantianos.

2 Da substância às relações e funções

As duas principais escolas do movimento neokantiano são a escola logicista ou de Marburgoo, liderada por Cohen e Natorp, e a escola axiológica ou do sudoeste (Baden), liderada por Windelband e Rickert. Elas se dividem quanto ao fato de o espírito da filosofia kantiana ser mais bem desenvolvido por meio de pesquisas sobre lógica e os fundamentos das ciências naturais ou por meio de pesquisas sobre a teoria do valor e os fundamentos das ciências culturais. Ernst Cassirer pertencia à Escola de Marburgoo, mas em sua filosofia das formas simbólicas, ele fez contribuições significativas para os fundamentos das ciências da cultura. Em 1943, ele escreveu um tributo ao seu mentor judeu Hermann Cohen, cujas obras foram proibidas e queimadas pelos fascistas. Nesse artigo, Cassirer nos conta que, quando era um jovem estudante, não conseguiu penetrar na *Crítica da razão pura* de Kant. Nem Paulsen nem

⁹ Cf. Garfinkel, H. “Evidence for locally produced, naturally accountable phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the essential quiddity of immortal ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies”, *Sociological Theory*, 1988, 6, p. 103-106.

Simmel, cujas palestras ele assistiu em Berlim, puderam ajudá-lo ainda mais. Mas Simmel o colocou na trilha da interpretação de Cohen sobre Kant. Aqui está o testemunho de Cassirer. Diz ele:

Fiz uma segunda tentativa de encontrar uma pista no labirinto da *Crítica da razão pura*, assistindo às palestras de Georg Simmel. E aqui eu tive sorte desde o início. Simmel era um pensador muito original e penetrante. Ele trabalhou em quase todos os campos da filosofia moderna e, mais tarde, tornou-se um dos primeiros fundadores da sociologia filosófica. Naquela época, entretanto, ele ainda era um jovem *Privatdozent* que dava suas aulas para um público pequeno, mas muito interessado e atento. Em uma das primeiras horas, ele apresentou uma breve bibliografia da literatura sobre Kant. E foi nessa ocasião que ouvi pela primeira vez o nome de Hermann Cohen. Simmel enfatizou o quanto ele próprio devia ao estudo dos livros de Cohen, mas imediatamente acrescentou que esses livros, apesar de sua real sagacidade e profundidade, sofriam de um defeito muito grave. Eles foram escritos, disse ele, em um estilo tão obscuro que, até o momento, provavelmente ninguém havia conseguido decifrá-los. Esse era, naturalmente, um grande paradoxo que não poderia deixar de impressionar a mente de um jovem (Cassirer, 1943, p. 222).

Prontamente agindo como convém a um rapaz de 19 anos, Cassirer comprou o livro de Cohen, *Kants Theorie der Erfahrung*, e começou a estudá-lo. Mais tarde, ele se mudou para Marburgo e rapidamente se estabeleceu como o principal aluno de Cohen. Em contraste com a Escola Neokantiana do Sudoeste, representada por Windelband, Rickert e Lask, que se preocupavam principalmente com a reformulação da filosofia como axiologia, a Escola de Marburgo de Cohen e Natorp se orientou para as ciências naturais com o objetivo de desenvolver uma teoria dos princípios da ciência e, de modo mais geral, de toda a cultura. A tese principal da filosofia transcendental panlogicística de Cohen é que os objetos, inclusive os objetos da experiência, não são dados, mas que são gerados (*erzeugt*) por uma subjetividade anterior. O pensamento não aceita nada como dado. Eventualmente, até mesmo as coisas *noumenais* de Kant têm de desaparecer como um entulho metafísico. Em cada dado, o pensamento descobre uma geração (*Erzeugung*). O pensamento gera conteúdo e também forma e, de acordo com Cohen, o conteúdo do pensamento autocontido é a própria realidade como objeto de conhecimento. Tomando como base o seu estudo da história do cálculo diferencial, Cohen acaba afirmando que todo fato é gerado pelo pensamento e determinado por sua posição em um esquema logicamente necessário. Essa ideia da determinação funcional dos fatos pelo campo conceitual no qual eles

são gerados será desenvolvida por Cassirer em seus primeiros escritos. Entretanto, antes de expor a teoria protoestruturalista do conceito de Cassirer, quero considerar a teoria relativista do conhecimento de Simmel.

Na medida em que Georg Simmel aparece nas tipologias do neokantismo, ele é geralmente classificado como o fundador solitário da escola do neokantismo relativista ou sociológico. Entre os neokantianos, Simmel é, sem dúvida, o menos sistemático. Como tema unificador de seu pensamento, diferentes noções e motivos foram propostos – desde a metáfora da porta e da ponte (Freund) até o conceito de lei individual (Dähme e Rammstedt) e a oposição entre vida e formas (Jankélevitch, Naegele, Kantorowicz). Acho, no entanto, que a essência de seu pensamento é melhor capturada pelo metaconceito de dualismo ou da dualidade na interação.¹⁰ O *a priori* constitutivo que gera, por assim dizer, o pensamento de Simmel é que a coexistência de polaridades, que se supõem logicamente em sua oposição mútua, é constitutiva da própria vida. “É a essência da vida humana, diz ele no final de sua *Soziologie*, que o condicionamento vital de seus momentos particulares é a existência de seu oposto” (Simmel, 1992 p. 685). Em seu trabalho, o *princípio da estruturação dualista* se manifesta de três maneiras diferentes:

1) Em sua sociologia formal, o princípio dualista funciona como um princípio sintético das formas de associação. As formas de associação sempre aparecem como uma síntese mais ou menos frágil de tendências opostas. A moda, por exemplo, é apresentada como uma forma de associação que alia a tendência de imitar o grupo e a tendência de se distinguir dele; a subordinação aparece como uma forma que reúne submissão e resistência; o conflito como uma união da tendência à oposição intergrupar e à integração intragrupal, e assim por diante. Em todo caso, na sociologia de Simmel, as formas sociais são sinteticamente determinadas por uma aliança de forças polarizadoras.

2) Em sua epistemologia relacionista, o princípio dualista funciona como um princípio heurístico ou regulador. A teoria do conhecimento de Simmel é claramente devedora de Kant. Em acordo com Kant, Simmel “extermina” os conceitos ontológicos da metafísica, ou melhor, ele os transforma em conceitos reguladores que cumprem uma função heurística útil, direcionando e organizando a exposição conceitual e a pesquisa empírica de forma sistemática. De acordo com Simmel, o mundo é muito complicado para ser compreendido de um único ponto de vista ou para ser deduzido de um único princípio. Portanto, ele rejeita toda forma de *prima philosophia*, ou seja, toda

¹⁰ Trabalhei isso em meu Ph.D. Cf. Vandenberghe, F. La réification. Histoire critique de la sociologie allemande. Vol. 1: De Marx à Lukács, Paris, cap. 3. Uma tradução em inglês deve aparecer também na University of Minnesota Press.

forma de idealismo absoluto que deduz a *totalidade ôntica* de um *princípio ontológico*, como o sujeito ou o objeto, por exemplo, ou o ser e o devir. De acordo com Simmel, nenhum primeiro princípio pode servir de base para o pensamento. “O relativismo, diz ele em seu livro sobre Schopenhauer e Nietzsche, nega que a relatividade do ser tenha que ser carregada por um absoluto” (Simmel, 1990, p. 70). Nenhum sistema filosófico pode incorporar a totalidade do Ser. No limite, todo primeiro princípio encontra seu complemento e seu fundamento em seu princípio oposto. Em última análise, o sujeito depende do objeto e *vice-versa*, o que faz com que o fechamento do pensamento seja rejeitado *ad infinitum*. A oposição dos termos opostos não pode ser resolvida em uma síntese dialética. “O momento unitário A, diz ele, é decomposto em a e b. ... a só pode encontrar seu fundamento em b e, por sua vez, b só pode encontrar seu fundamento em a” (Simmel, 1993, p. 108). Cada um dos termos entra, portanto, em uma relação de substituição recíproca e, como resultado, a oposição é dissolvida em interação. Para fins heurísticos, Simmel nos aconselha a conceber o mundo alternativamente a partir das premissas do idealismo e do materialismo, do racionalismo e do empirismo, do holismo e do individualismo. Em todo caso, o mundo é concebível a partir de uma multiplicidade de perspectivas unilaterais, cada uma das quais projeta a unidade no infinito de um foco imaginado, nenhuma das quais, entretanto, atinge o ponto da *adequatio rei et intellectus*. Assim, nenhuma delas pode pretender a hegemonia cognitiva.

Simmel não é apenas um neokantiano, ele também é influenciado pela filosofia da vida (*Lebensphilosophie*) de Nietzsche e Bergson. Dessa forma, ele se opõe a qualquer sistema formal de pensamento que, em vez de seguir o fluxo da vida, congela-a conceitualmente. Além disso, ele também rejeita qualquer forma de substancialismo conceitual que hipostasie o pensamento e substitua suas abstrações objetivantes pela realidade, tomando assim como real o que é apenas uma imposição de conceitos mumificados sobre a realidade. Na cultura moderna, Simmel percebe, entretanto, uma evolução em direção à dissolução de coisas e substâncias em relações. A ciência moderna, por exemplo, cada vez menos apreende os fenômenos como substâncias particulares e cada vez mais como movimentos cujos portadores não têm mais qualidades. A certa altura de sua *Filosofia do dinheiro*, diz Simmel:

A ciência tenta expressar as propriedades inerentes às coisas como muitas determinações quantitativas e, portanto, como determinações relativas; em vez da estabilidade absoluta das formações orgânicas, psíquicas, morais e sociais, a ciência nos ensina uma evolução contínua na qual cada elemento ocupa um lugar bem limitado, que só pode ser determinado por uma

relação com um antes e um depois; ela renuncia ao ser em si das coisas e se limita a estabelecer as relações que as unem à nossa mente, como elas são vistas do ponto de vista do espírito (Simmel, 1987, p. 86).

Mais tarde, ele vincula essa dissolução relativista de coisas e substâncias à crescente abstração e espiritualização que caracteriza a modernidade. Não temos mais a ver com as *coisas em si*, mas com símbolos secundários, com abstrações que, em termos de conteúdo, não têm mais relação direta com o que representam. Da mesma forma que o dinheiro simbólico sem valor intrínseco representa numericamente o valor das coisas, as determinações quantitativas da ciência representam as qualitativas e, no final, parece que o ideal do conhecimento é reduzir todas as determinações qualitativas da realidade às determinações quantitativas da ciência. Assim, vemos não apenas nas ciências, mas também na economia, uma tendência à “simbolização” – o acesso à realidade é mediado por símbolos, e esses símbolos tomam o lugar de objetos e valores que se enquadram nos sentidos. Como veremos em breve, isso será sistematicamente trabalhado por Cassirer.

3) Em terceiro e último lugar, em sua metafísica da vida, o princípio dualista se manifesta de maneira trágica na forma de uma oposição quase cósmica entre *vida* e *formas*. A tragédia da cultura e da sociedade, o fato de que as criações socioculturais do espírito humano se tornam autônomas e se voltam contra seus criadores, é apenas uma instância particular da tragédia universal da vida, do fato de que a vida, para se expressar, tem de passar por formas que matam a vida. Voltarei à filosofia vitalista da cultura de Simmel na próxima seção.

Mas, antes, quero voltar a Cassirer e mostrar como, em seus primeiros escritos sobre os fundamentos conceituais das ciências naturais, ele desenvolveu as intuições um tanto vagas de Simmel sobre a dissolução científica de substâncias em relações e a simbolização das coisas em uma teoria completa e sistemática do conceito. Começando com a ideia de que a análise de Kant sobre as condições de possibilidade do conhecimento precisa ser atualizada, Cassirer analisa, nos dois primeiros volumes de *Das Erkenntnisproblem*, a história da filosofia e da ciência, de Nicolau de Cusa a Leibniz e Kant e de Giordano Bruno a Newton. A dissolução progressiva do conceito aristotélico de substância e sua substituição concomitante por uma teoria funcional do conceito, claramente inspirada por uma leitura kantiana de Leibniz¹¹, forma o fio condutor de sua reconstrução sistemática do pensamento

¹¹ Antes de *Das Erkenntnisproblem*, Cassirer havia publicado uma obra sobre Leibniz. Ele também produziu uma edição em três volumes dos escritos filosóficos de Leibniz e uma edição

moderno. Por fim, Cassirer apresentará sistematicamente os resultados de seu estudo histórico em *Substanzbegriff und Funktionsbegriff (O conceito de substância e função)*, com o subtítulo significativo *Untersuchungen über die Grundfragen der Erkenntniskritik (Investigações sobre as questões fundamentais da crítica do conhecimento)*.

Nesse livro seminal, que considero seu melhor livro, Cassirer apresenta uma crítica sólida à teoria aristotélica tradicional do conceito. Essa teoria, que é parte integrante da teoria do silogismo de Aristóteles, parte do pressuposto de que a função do conceito consiste em descobrir, por meio de um processo de abstração, a forma substancial das coisas. A realidade se apresenta à mente observadora como uma multidão discreta de coisas existentes. A atividade da mente consiste exclusivamente em determinar e isolar os elementos qualitativos que são comuns à variedade de coisas existentes, unindo-os em classes e repetindo esse procedimento pelo maior tempo possível. De acordo com Aristóteles, o objetivo final desse processo de classificação é chegar ao conceito mais abrangente e abstrato de tal forma que os particulares possam ser incluídos nele. Essa teoria do conceito, que reinou por quase dois milênios, pressupõe que a ontologia precede a lógica; mais precisamente, pressupõe uma ontologia de formas substanciais.

De acordo com Cassirer, a teoria substancialista do conceito é fatalmente falha. Sua falha é dupla: por um lado, as características comuns que são isoladas pela abstração devem corresponder aos universais *in re*, mas em nenhum lugar entre as características de uma coisa encontramos essa semelhança abstrata. Não formamos, como Lötze observou certa vez, “uma classe de coisas comestíveis avermelhadas e suculentas, sob as quais cerejas e carne poderiam ser incluídas” (Lotze *apud* Kaufmann, 1949, p. 189). Por outro lado, é evidente que a extensão crescente do conceito é acompanhada por uma redução progressiva de seu conteúdo, o que faz com que, no final das contas, os conceitos mais gerais se tornem puramente analíticos e quase absolutamente vazios. Esse problema, que já foi claramente detectado por Nietzsche e que se tornará o problema central de Lask e talvez também de Adorno, é apelidado por Simmel como a “tragédia da conceitualização humana” (Simmel, 1987, p. 259).

Contra essa teoria tradicional de classes, Cassirer avança a lógica funcional de gerar relações, que ele encontrou em ação não apenas na matemática moderna, mas também nas ciências naturais. A lógica das relações dissolve a junção entre as ciências e a ontologia das formas substanciais. Os conceitos básicos são obtidos, não por meio de um processo de abstração,

em dez volumes da obra de Kant. Esses dois filósofos foram extremamente influentes para Cassirer – a ponto de podermos descrevê-lo como um neoleibniziano e um neokantiano.

mas por meio de um ato integrativo ou sintético da mente que, ao oferecer um esquema construtivo de conceitos inter-relacionados, constitui uma objetividade determinada. A função do conceito não é levar o pensamento a um nível cada vez maior de generalidade, mas levá-lo ao mais alto grau de determinação. O que une os elementos da percepção não é uma propriedade comum, mas uma função, ou seja, uma lei geral de arranjo por meio da qual uma *regra de sucessão* é estabelecida. Diz Cassirer:

De fato, pode parecer como se o trabalho do pensamento se limitasse a selecionar de uma série de percepções $a\alpha$, $a\beta$, $a\gamma$... o elemento comum a No entanto, aquilo que une a série de elementos da série a, b, c ... não é um elemento novo, que é de fato infundido neles, mas é a regra de progressão, que permanece a mesma, não importa em qual membro seja representada. A função $F(a, b)$, $F(b, c)$... determina o tipo de dependência entre os membros sucessivos (Cassirer, 1977 p. 28).

A análise de Cassirer do conceito de função é direcionada para a elaboração de uma lógica transcendental na qual o objeto não é mais pressuposto pela lógica, mas é, por assim dizer, gerado por ela. Os conceitos científicos não estão desvinculados uns dos outros, mas são organizados em “campos” ou “figurações” conceituais ou, para usar a expressão preferida de Cassirer, em uma série legal de progressão que revela e constitui uma região da realidade.¹² O objeto particular não está mais subordinado ao geral. Entre o particular e o universal, há agora, como na teoria de Hegel do “universal concreto”, uma inter-relação funcional. O particular é reduzido a uma instância do possível, aparecendo na encruzilhada como a síntese de um conjunto de relações. O real é, portanto, de fato relacional, como diz Bourdieu com uma piscadela irônica para Hegel (Bourdieu, 1994 p. 17)¹³. Nessa perspectiva racionalista-

¹² Essa visão funcional de conceitos inter-relacionados (ou mesmo internamente relacionados) tem implicações importantes para a pesquisa científica. A visão humeana padrão de causalidade como conjunção constante de eventos, por exemplo, precisa ser abandonada, pois é baseada na suposição tácita subjacente tanto à concepção quanto ao estabelecimento de uma lei de que os fenômenos não mudam suas propriedades irreversivelmente se forem cortados de outras conexões ou uns dos outros. Mas eles mudam, e assim que a fórmula oculta *ceteris paribus* é descoberta, a ligação de variáveis independentes e dependentes é revelada como sendo simplesmente contingente.

¹³ Mais do que qualquer outro sociólogo, Bourdieu, que publicou a maior parte da obra de Cassirer na coleção que dirigiu para a Editions de Minuit, é influenciado por Cassirer – de uma maneira dupla: em primeiro lugar, a influência da concepção relacionista do conhecimento, que mais tarde será desenvolvida em uma teoria completa das propriedades do campo, já se manifesta em um de seus primeiros artigos. Bourdieu, P. “Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge”, *Social Research*, 1968, 35, 4, p. 681-706. Em segundo lugar, a influência da filosofia das formas simbólicas de Cassirer é abertamente reconhecida em sua principal declaração sobre a gênese intelectual de sua noção de poder simbólico. Cf. Bourdieu,

relacionista, na qual a teoria sobredetermina os fatos, as funções e as relações têm clara prioridade sobre os objetos e as coisas. De fato, a passagem de uma lógica formal para uma lógica transcendental transforma a unidade substancial da coisa em uma unidade relacional: “De agora em diante, diz Cassirer, o real é dissolvido em diferentes estruturas relacionais que estão mutuamente interligadas por todo um sistema de leis que se condicionam mutuamente” (Cassirer, 1977 p. 288).

Ao enfatizar o caráter construtivo e sintético da ciência, Cassirer se une não apenas ao transcendentalismo de Kant e Cohen, mas também ao racionalismo de Duhem e Bachelard. Em todo caso, a função da ciência não consiste em propor uma cópia ou um reflexo da realidade sensível (saída da *Abbildtheory*):

Todo o nosso conhecimento, por mais completo que seja em si mesmo, nunca nos entrega os próprios objetos, mas apenas sinais desses objetos e de suas inter-relações mútuas. ... O pensamento, em vez de se voltar imediatamente para a realidade, constrói um sistema de signos e aprende a usar esses signos como representantes dos objetos. ... Os conceitos científicos não aparecem mais como imitações de existências semelhantes a coisas, mas como símbolos que representam ordens e vínculos funcionais dentro da realidade. ... A realidade dos objetos se dissolveu em um mundo de relações ideais, especificamente em relações matemáticas. (Cassirer 1977 p. 342; 1954, p. 53; 1971, p. 3).

Assim, passamos, citando Bachelard, “da substância para o substituto” (Bachelard, 1940, p. 59). O conhecimento científico substitui o mundo do sensível, as impressões sempre mutáveis e confusas dos empiristas, por um sistema simbólico de conceitos, leis e relações que não reflete a realidade, mas a forma ou gera conceitualmente. Assim, ao se afastar das impressões dos sentidos, ao introduzir uma “ruptura epistemológica” com o realismo ingênuo, a ciência constroi um mundo espiritual ou simbólico desmaterializado. E o que o mundo perde em termos de substâncias, ele ganha em relações. No entanto, o empírico como tal não desaparece, mas reaparece como um efeito teórico de um campo conceitual e, portanto, como um símbolo científico. De fato, para Cassirer, o símbolo nada mais é do que um conteúdo empírico que é sobredeterminado por uma forma cultural. Aqui, onde Cassirer enfatizou a influência formativa do espírito, já sentimos que a sua teoria da

P. “Sur le pouvoir symbolique”, 1977, p. 405-411. Seria interessante explorar mais a dívida de Bourdieu com Cassirer (e Panofsky, seu colega no Instituto Warburg em Hamburgo), mas, é claro, isso não pode ser feito aqui.

conceitualização científica está inscrita na estrutura mais ampla de uma teoria geral dos símbolos. De fato, na medida em que a *Filosofia das Formas Simbólicas* não se preocupa apenas com a ciência, mas também com o mito, a religião, a arte e a linguagem, na medida em que passa de uma “crítica da razão” para uma “crítica da cultura” mais geral, ela pode ser vista melhor, penso eu, como uma espécie de “epistemologia comparativa”. Voltarei a esse assunto mais tarde, mas primeiro quero falar sobre a teoria da cultura de Simmel.

3 Vida, formas e dialética

Simmel é bastante conhecido em alguns setores da sociologia como sociólogo da cultura moderna, se não pós-moderna. No entanto, os fundamentos filosóficos de sua sociologia da cultura e da modernidade, como estão mais claramente expostos em seu *Lebensanschauung*, o testamento filosófico que ele escreveu em seu leito de morte, são muito menos conhecidos.¹⁴ No segundo capítulo desse livro, que leva o título platonista de “Da vida à ideia”, Simmel desenvolveu uma versão vitalista da teoria neokantiana da diferenciação e autonomização das esferas de valor. Essa teoria da cultura é kantiana na medida em que se baseia na distinção um tanto vaga entre forma e conteúdo, e é vitalista na medida em que opõe a fluidez da vida à fixidez alienante das formas.

A ideia subjacente da sua teoria das formas culturais é que o substrato da vida consiste em uma multiplicidade infinita de conteúdos que, como as “coisas em si” de Kant, existem fora do tempo e do espaço. Simmel chama a totalidade dos conteúdos que flutuam livremente de “material do mundo” (*Weltstoff*). Como uma multiplicidade de conteúdos, o material do mundo é amorfo. Ele só pode ser sintetizado em uma unidade por meio da intervenção de formas. As formas podem ser vistas como princípios que são trazidos para o conteúdo e por meio dos quais o conteúdo é selecionado e reunido em um todo. A forma, que conecta sistematicamente os conteúdos por meio de uma rede de relações, é, portanto, o princípio de unificação da multiplicidade amorfa. Simmel distingue diferentes tipos de formas, como conhecimento, arte, filosofia, religião, ética e assim por diante, e na medida em que cada forma pode organizar o conteúdo à sua própria maneira, ele nega a existência de um critério único de unificação. Quando a totalidade dos conteúdos é apreendida e sistematicamente

¹⁴ A excelente sistematização de Weingartner da filosofia da cultura de Simmel ainda é insuperável. Cf. Weingartner, R. “Form and Content in Simmel's Philosophy of Life”, em Wolff, K. (ed.): Georg Simmel, 1858-1918, Colombus, 1959, p. 33-60 e Experience and Culture. The Philosophy of Georg Simmel, Middletown, 1960, p. 15-84.

sintetizada por uma forma específica, como a religião ou a arte, por exemplo, formam o que Simmel chama de “mundo” ou “forma-mundo”:

Um mundo, no sentido pleno do termo, diz ele, é, portanto, uma coleção de conteúdos na qual, na perspectiva do espírito, cada peça é liberada de seu isolamento e reunida em um sistema unificado, em uma forma que é, em princípio, capaz de conter o conhecido e o desconhecido (Simmel, 1922, p. 27-28).

Os mundos de Simmel podem ser considerados como linguagens ou jogos de linguagem, cada um dos quais é adequado para se referir a todos os conteúdos. Assim como o falecido Goffman, Simmel acredita que os conteúdos já formados podem estar sujeitos a uma formação adicional (ou “chaveamento”) por outro princípio (Goffman, 1974). Assim, por exemplo, o conteúdo de uma obra de arte pode, por sua vez, ser reformulado, digamos, por uma forma religiosa. E, assim como Schütz, Simmel acredita que o mundo real, o mundo prático da vida cotidiana, que a maioria das pessoas considera como o mundo supremo, não é o único mundo, mas apenas um mundo entre outros (Schütz, 1962). A principal tese de Simmel é que os mundos autorreferenciais surgem quando as formas se emancipam de seus fins pragmáticos. Originalmente, as formas que estruturam o mundo são simplesmente meios para satisfazer as necessidades vitais. Enraizadas nas necessidades da vida prática, elas servem à autoconservação do homem. Então, quando os homens e as mulheres sentem a necessidade de cultivar as formas como tais e se aplicam a elaborá-las sistematicamente, as formas se desprendem de seus fins primários para se tornarem fins em si mesmas: “Primeiro, diz Simmel, os homens sabem para viver; mas depois há homens que vivem para saber [...] Em geral, vemos para viver. O artista, entretanto, vive para ver” (Simmel, 1922, p. 55 e 63).¹⁵ Seguindo Platão, Simmel descreve essa passagem de protoformas para formas culturais totalmente desenvolvidas como “a grande virada em direção à ideia” (Idem, p. 37). Em todas as esferas da vida, na arte e na religião, no direito e na tecnologia, bem como na economia e na política, podemos ver a mesma despragmatização do conhecimento, a mesma inversão de fins e meios, o que, conseqüentemente, leva a uma superdiferenciação geral (*Ausdifferenzierung* de Luhmann) e à autonomização das esferas socioculturais. O que podemos chamar, seguindo Broch, de “lógica radical” dos fragmentos culturais que aspiram à totalidade, expressa-se em máximas como “negócio é negócio”, “guerra é guerra”, “arte pela arte”, “*fiat iustitia pereat mundus*” e assim por diante.

¹⁵ A referência oculta é ao Fedro de Platão, 99D.

Ao contrário de Max Weber, que, em sua famosa “Consideração Intermediária”, insiste na dimensão horizontal do conflito que opõe as diferentes esferas de valor autônomas umas às outras (Weber, 1966), Simmel enfatiza a dimensão vertical do conflito que opõe a vida às formas. Embora reconheça que os conflitos podem surgir dentro das diferentes esferas de valor, ele de certa forma exclui os conflitos entre elas. Ele parece pensar que a religião, a ciência, a arte etc., precisamente porque constituem totalidades *sui generis* que podem incorporar todos os conteúdos, podem muito bem coexistir pacificamente sem se excluir ou se opor umas às outras. De acordo com Simmel, não pode haver “nenhuma mistura, nenhuma sobreposição, nenhum cruzamento” de mundos e, como resultado, também não pode haver nenhum movimento dialético de incorporação opositiva entre os mundos. Em Simmel, não há dialética, por exemplo, entre religião e ciência. Assim como os sons e as cores, elas coexistem suavemente uma com a outra.

Se Simmel tende a subestimar o conflito entre as formas, ele tende, por outro lado, a dramatizar demais o conflito que opõe a fluidez da vida à fixidez das formas. Baseando-se em Nietzsche, ele distingue a vida como a experiência do fluxo – o que ele chama de “mais-vida” (*Mehr-Leben*) – da vida como forma – o que ele chama de “mais-que-vida” (*Mehr-als-Leben*). A vida é a antítese da forma, mas a tragédia da vida consiste no fato de que, para se realizar, a vida precisa produzir formas e passar por formas – que acabam por estrangulá-la. A negação da vida é, portanto, inerente à própria vida. Diz Simmel:

A essência da tragédia pode ser determinada da seguinte maneira: um destino é orientado de forma destrutiva contra a vontade de viver de uma existência, contra sua natureza, seu significado e seu valor – mas, ao mesmo tempo, sentimos que esse destino vem da profundidade e da necessidade dessa própria existência (Simmel, 1990, p. 295).

Simmel realmente não hesita em transpor a tragédia cósmica da vida para o âmbito sociocultural. Quando a sua atenção se volta para o destino do indivíduo, o drama da vida se transforma de dentro para fora na tragédia da cultura e da sociedade. Seguindo Hegel, Simmel interpreta a cultura como um processo duplo de objetivação ou exteriorização da alma em formas objetivas (cultura objetiva) e o processo inverso de subjetivação ou introjeção de formas objetivas na alma (cultura subjetiva). A cultura objetiva, entretanto, não obedece às mesmas leis da cultura subjetiva. De acordo com Simmel, o risco de alienação é inerente ao próprio processo de objetivação, porque assim que os conteúdos culturais são objetivados, eles se tornam autônomos, juntam-se

ao mundo das formas culturais (o “mundo 3” de Popper), seguem suas próprias leis e, por fim, tornam-se alienados de sua origem e de seu fim – de seu fim, porque, idealmente, o fim da cultura é cultivar o indivíduo. Mas a cultura cultiva a si mesma, por assim dizer, e a hipertrofia da cultura objetiva é proporcional à atrofia da cultura individual: quanto mais estamos cercados por objetos culturais, mais somos tentados por eles, mas é bastante claro para qualquer um que não há como manter o controle e lidar com a grande massa de cultura – que nos esmaga. O mesmo processo fatal, que leva à perda de significado na esfera cultural, leva à perda de liberdade na esfera social. Da mesma forma que as esferas de valor se tornam autônomas, as esferas do Estado e da economia se cristalizam em subsistemas autorreferenciais e autorregulados. Juntas, elas formam a sociedade, e a sociedade confronta o indivíduo e o esmaga.

À primeira vista, parece que Simmel prolonga a crítica hegeliano-marxiana da inversão alienante do sujeito e do objeto. Mas, enquanto para Marx os processos de alienação, fetichismo e reificação são processos econômicos historicamente determinados, para Simmel eles são processos metafísicos. Diz ele:

O valor fetichista que Marx atribui aos objetos econômicos na era da produção de mercadorias é apenas um caso particular, um pouco diferente, desse destino universal de nossos conteúdos culturais. Esses conteúdos são vítimas do seguinte paradoxo: eles são, com certeza, criados por sujeitos, mas na fase intermediária, quando assumem uma forma objetiva acima e abaixo dessas instâncias, eles evoluem de acordo com sua própria lógica imanente e, assim, se alienam não apenas de suas origens, mas também de seus fins (Simmel, 1986, p. 213).

Ao reduzir o fetichismo a uma instância particular da tragédia universal da cultura, Simmel não apenas des-historicizou a teoria da alienação de Marx, mas também foi vítima do encanto do fatalismo nietzschiano do *amor fati*. A dialética entre a vida e as formas chegou a um impasse. É exatamente nesse ponto, como veremos, que Cassirer vai intervir.

Se eu tivesse que resumir as cerca de 1.200 páginas de grande erudição da *Filosofia das Formas Simbólicas* de Cassirer, eu diria que se trata de uma obra de epistemologia comparativa na qual as formas da linguagem e do mito são tratadas como formas de conhecimento nos dois primeiros volumes e, no terceiro, são concebidas como funções específicas da consciência, respectivamente a função expressiva (*Ausdrucksfunktion*) e a função representativa (*Darstellungsfunktion*), que se tornam as bases para uma

descrição do desenvolvimento do conhecimento teórico-científico. Penso que todo o projeto pode ser melhor entendido como uma tentativa de reproduzir sistematicamente a “virada copernicana” de Kant. Indo além da fixação logocêntrica de Kant no conhecimento científico, Cassirer procura descobrir as categorias fundamentais da constituição da objetividade nas principais esferas da experiência humana: na ciência, é claro, mas também na linguagem, no mito, na religião, na arte, na ética, na lei, na história e na tecnologia. Estendendo assim a questão transcendental para muito além do domínio científico, “a crítica da razão se transforma em uma crítica da cultura” (Cassirer, 1964, p. 11). E, da mesma forma que *Substância e função* defendeu a primazia da função sobre a substância, a *Filosofia das formas simbólicas* defende a primazia da função sobre a forma, da produção sobre o produto ou, para dizer a mesma coisa nas palavras de Wilhelm von Humboldt, da *energeia* sobre o *ergon*.

Começando com a multiplicidade factual dos sistemas do espírito objetivo, que nos confrontam como produtos acabados, Cassirer indagará, à boa maneira kantiana, sobre suas condições de possibilidade, e interpretará a ciência, o mito, a religião etc. como tantas objetivações, como tantos modos de “fazer mundos” (Goodman) aos quais correspondem atos espontâneos específicos do sujeito. Portanto, apesar do fato de que as formas culturais sempre aparecem no plural, elas ainda podem ser desvendadas como a expressão modulada ou a objetivação de uma única função: a função de simbolização. Nesse sentido, pode-se de fato dizer com Cassirer que a objetivação é a função básica da mente e que a objetivação sempre implica a mediação por meio de formas simbólicas.

Com as noções correlativas de “função simbólica” e “forma simbólica”, chegamos ao cerne da filosofia da cultura de Cassirer. A ideia principal da teoria do símbolo de Cassirer, que é essencialmente uma reformulação do esquematismo de Kant (KrV, B 176s), é essencialmente antiempirista: um dado empírico nunca é simplesmente refletido na consciência; ele é sempre gerado e formado por um ato espontâneo da consciência. Nunca podemos ter acesso ao conteúdo material do mundo como tal; nossa experiência é sempre uma síntese do ideal e do sensível, do espiritual e do material. Tudo o que é, é significativo, de acordo com Cassirer, precisamente porque só pode ser compreendido por meio de um ato sintético de formação simbólica que encontra significado, ou imbuí significado, ao empiricamente dado. Para captar a “maravilha” do fato de que o material sensível, simplesmente por ser atendido, é dotado de significado; para captar a conexão interna que existe entre a forma e o conteúdo, entre o sentido e a sensibilidade, Cassirer cunhou a própria noção de forma simbólica, que ele define nos seguintes termos: “Sob uma

forma simbólica”, diz ele, “deve ser entendida toda energia do espírito por meio da qual um conteúdo mental de significado é conectado a um signo concreto e sensível e adere internamente a ele” (Cassirer, 1956, p. 175).

Assim, lembrando-nos da noção de forma de Simmel, Cassirer, com sua noção de forma simbólica, quer se referir ao ato sintético de formação simbólica de qualquer conteúdo material dado pela mente humana. O ideal existe somente na medida em que, de uma forma ou de outra, ele se incorpora ao sensível. Se o número de sinais ou conteúdos sensoriais é ilimitado, o número de formas simbólicas, por outro lado, dado que elas devem ser “aplicáveis a qualquer objeto que seja” (Cassirer, 1975, p. 34), é necessariamente limitado. Cassirer menciona a linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a ética, a lei, a história e a tecnologia, mas, de fato, apenas a formação simbólica da realidade por meio da linguagem, do mito, da religião e da ciência é totalmente elaborada. As formas simbólicas são como janelas: são matrizes culturais que abrem uma compreensão do mundo; são *estruturas estruturantes* da criação do mundo; são formas de objetivação do mundo. O mundo, seja ele o mundo da ciência, o mundo do mito ou o mundo da linguagem, é sempre a cristalização modularizada da função simbólica. De fato, poderíamos dizer que, da mesma forma que as diferentes linguagens se distinguem umas das outras por meio de sua forma específica de ver o mundo, que é sempre uma forma de constituir o mundo (cf. Whorf-Sapir), as diferentes formas simbólicas, a começar pela própria linguagem (Humboldt), objetivam o mundo e mediam o acesso a ele de diferentes maneiras. Talvez possamos traduzir o conteúdo de uma forma simbólica para outra, mas sempre nos movemos e permanecemos em um mundo simbolicamente constituído. Sem formas simbólicas, é certo, simplesmente não temos um mundo. Para ilustrar o que ele quer dizer com formação simbólica, Cassirer criou o seguinte experimento mental: imagine uma linha e considere a sua aparência particular, a sua forma, as suas características espaciais e outras. O que para nós parece um fenômeno estético com uma certa forma irregular ou fluida, para um religioso da Nova Guiné parece uma marca com um significado mágico. E se um historiador da arte pode pensar nisso como uma ilustração de um estilo específico, para um matemático aparecerá como uma expressão gráfica do desenvolvimento da função matemática do cosseno.¹⁶

Em seu *Ensaio sobre o homem*, Cassirer não apenas resume a sua filosofia das formas simbólicas para o público americano, mas também lhe dá um toque antropológico. Embora considere que a definição clássica do homem

¹⁶ Esse experimento de pensamento é repetidamente retomado por Cassirer. Cf. *Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs*, p. 211 sq.; *Symbol, Technik, Sprache*, Hamburgo, 1985, p. 5 ss. e *Philosophie der Symbolischen Formen*, Band III: *Phänomenologie der Erkenntnis*, Darmstadt, 1964, p. 191 ss.

como “*animal rationale*” permaneça válida na medida em que expressa um imperativo moral fundamental, Cassirer prefere definir o homem como “*animal symbolicum*” (Cassirer, 1972, p. 26). De fato, o que define o homem como homem, o que diferencia o reino humano do animal, não é tanto a “posição excêntrica” do homem, como pensava Plessner, nem a sua “deficiência biológica”, como pensava Gehlen, mas é a sua capacidade de “ideação simbólica”. O homem é aquele ser que tem acesso à realidade e a si mesmo somente *em e por* meio de símbolos. O homem nunca é confrontado com a realidade imediata, mas apenas com uma realidade que é simbolicamente mediada. Ao contrário dos animais, o homem não responde imediatamente aos estímulos de seu ambiente, mas, como Mead e Dewey já haviam observado bem antes de Cassirer, o homem retarda sua resposta inserindo um processo complexo de espírito e ferramentas que lhe apresentam o mundo tanto como vontade (ferramentas) quanto como representação (espírito). Paradoxalmente, o homem só pode ter acesso à realidade se se distanciar dela, inserindo uma “rede simbólica” ou um “sistema simbólico” entre ele e seu ambiente. Sem mencionar a teoria de Simmel sobre a despragmatização do conhecimento como a pré-condição da autonomização das formas, Cassirer chega, no entanto, à mesma conclusão:

Muito antes de entrar nessas formas, a vida é, em si mesma, orientada para determinados objetivos. Mas o conhecimento sempre implica uma ruptura com esse imediatismo da vida [...] Todo conhecimento do mundo e todo trabalho espiritual no mundo exigem que o *eu* adquira uma certa distância do mundo [...] Essa aquisição do “mundo como representação” é o objetivo e o produto das formas simbólicas – é o resultado da linguagem, do mito, da religião, da arte e do conhecimento teórico. Cada um deles constroi o seu próprio domínio inteligível de significado interno que se destaca de forma clara e nítida de todo comportamento puramente proposital na esfera biológica (Cassirer, 1954, p. 322-333).

Entretanto, diferentemente de Simmel, Cassirer se recusa a considerar essa “virada em direção à ideia” como uma via de mão única na qual a vida se aliena. A cultura não significa tanto a alienação da vida de sua origem e de seu fim, mas sim a sua realização genuína. De acordo com Kant, Cassirer nega que a tarefa da cultura seja *eudaemonista*. A cultura não promete felicidade, mas gradualmente realiza a liberdade. Ao inserir um reino intermediário de cultura entre ele e seu ambiente, o homem se torna livre à medida que o “poder de impressão” conscientemente dá lugar ao “poder de expressão” (Cassirer, 1964, p. 31). Por meio da cultura, o homem se torna consciente de sua própria

influência formativa e, como Hegel, Cassirer está convencido de que a tomada de consciência é o alfa e o ômega da liberdade.

Simmel, entretanto, como vimos, chegou à conclusão oposta: a cultura é trágica; ela reifica a vida e aliena o homem, levando a uma perda generalizada de significado e liberdade. Cassirer critica severamente a *Lebensphilosophie* em geral e a teoria de Simmel sobre a tragédia da cultura em particular.¹⁷ De acordo com Cassirer, a oposição entre a vida e as formas, entre a cultura e a alma, na qual a análise de Simmel se baseia, é falsa. Ela é o resultado triplo de um pensamento não dialético: primeiro, em vez de interrelacionar dialeticamente a vida e as formas, mostrando que ambas se pressupõem mutuamente, Simmel tende a opô-las como se fossem duas substâncias, uma pertencente à esfera subjetiva, a outra à objetiva. Como resultado, Simmel não apenas perde a interação, mas, de acordo com Cassirer, ele recai em um tipo de substancialismo que ele mesmo havia superado anteriormente. Em seguida, e mais importante, Simmel trata as formas culturais como entidades acabadas, quase semelhantes a coisas. Se, em vez de considerar as formas como produtos acabados, generalizarmos a injunção de Humboldt de tratar a linguagem não como *ergon*, mas como *energeia*, não como obra, mas como *práxis*, então o problema assume imediatamente uma forma diferente. Não apenas as formas aparecem como a expressão do poder de criação de formas, mas, dado que a cultura não pode ser compreendida indiretamente, também obtemos acesso interno ao reino da cultura. E quando fazemos isso, quando entramos e participamos ativamente da formação do espírito objetivo, não nos perdemos mais em um ato de alienação, mas encontramos a nós mesmos e a nossos semelhantes em um ato de participação. Então, parece que não apenas reproduzimos formas culturais, mas que também somos produzidos por elas. E, ao reproduzir formas que já estão sempre presentes como um legado de nossos predecessores, não apenas nos formamos, mas também obtemos acesso a um mundo de significado supraindividual e intersubjetivo que compartilhamos em comum com nossos semelhantes. De fato, na medida em que a cultura aparece como a base comum dos seres humanos, podemos de fato dizer com Cassirer que a cultura em geral e a linguagem em particular fornecem “uma ponte de indivíduo para indivíduo” (Heidegger, 1973, p. 264). Em resumo, Cassirer expressa suas ideias em uma bela passagem, que não

¹⁷ Cf. Cassirer, E. “Die ‘Tragödie der Kultur’”, in *Zur Logik der Kulturwissenschaften. Fünf Studien*, Darmstadt, 1961, ch. 5 e passim; “‘Spirit’ and ‘Life’ in Contemporary Philosophy”, in Schilpp, P. (ed.): *The Philosophy of Ernst Cassirer*, p. 857-880, e *Philosophie der symbolischen Formen*, Band I, p. 48 ss.

apenas nos lembra G. H. Mead, mas que já antecipa a teoria da ação comunicativa de Habermas¹⁸:

Esse mundo-coisa é radicalmente desespiritualizado [...] Portanto, nessa imagem da natureza, a cultura humana não pode encontrar nem um lugar nem um lar. Em todo caso, a cultura é um “mundo intersubjetivo”; um mundo que não existe em “mim”, mas que é acessível a todos os sujeitos e do qual todos devem participar. Mas essa participação é completamente diferente da participação no mundo físico. Em vez de se relacionarem com o mesmo cosmos espaço-temporal das coisas, os sujeitos se encontram e se unem em sua ação comum. E quando realizam isso uns com os outros, eles se reconhecem e todos sabem uns dos outros por meio dos diferentes mundos-forma, a partir dos quais a cultura é construída [...] O *Eu* e o *Tu* não são dados prontos que, por meio dos efeitos que exercem uns sobre os outros, criam as formas da cultura. Ao contrário, parece que, nessas formas e graças a elas, ambas as esferas, o mundo do *Eu* e o do *Tu* também, são primariamente constituídos [...] A verdadeira “síntese” é realizada primeiramente na troca ativa que vemos de forma típica em todo entendimento linguístico [*Verständigung*]. A constância de que precisamos para isso é [...] a constância do significado (Cassirer, 1961, p. 75 e 50).

Por último, mas não menos importante, Cassirer critica Simmel porque, assim como Weber em seu tratamento da burocratização e da rotinização do carisma, ele leva a dialética a um impasse. A cultura como forma de criação de poder é, ao mesmo tempo, necessária e realmente uma “quebra de forma, uma destruição de forma” (Cassirer, 1949, p. 879). Há, de fato, uma tensão entre estabilização e criação, entre uma tendência que leva a formas estáveis e rígidas e uma que rompe essa rigidez – mas, a menos que se queira se desesperar, não há necessidade de assumir que o futuro está fechado. Em vez de ansiar misticamente por um retorno, devemos tentar seguir em frente.

Foi dito que Cassirer sempre foi um tanto “relutante em aceitar o negativo” (Krois, 1987 p. 210). Isso é verdade, mas se ele subestima a trágica oposição da vida e da forma, ele, no entanto, dá a devida atenção à oposição entre as próprias formas:

¹⁸ Cassirer é muito influenciado por Humboldt. Lendo Cassirer, tive a sensação de que a principal intuição de Habermas, segundo a qual o telos do entendimento é inerente à linguagem como tal, já pode ser encontrada na filosofia da linguagem de Humboldt. Seria interessante verificar até que ponto a Teoria da Ação Comunicativa de Habermas retoma e desenvolve sistematicamente as ideias que Humboldt formulou pela primeira vez em sua famosa introdução à obra *Kawiwork*. Cf. Humboldt, W. “Ueber die Verschiedenheit des menschliches Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts”, 1963, p. 368-756.

O verdadeiro lugar de combate se revela, diz ele, não simplesmente onde a mediaticidade do espírito está lutando contra a imediaticidade da vida, mas sim onde as missões do próprio espírito, na medida em que sempre se diferenciam mais finamente, ao mesmo tempo se alienam cada vez mais umas das outras (Cassirer, 1985, p. 78).

Ao contrário de Simmel, que pensava, como vimos, que as formas não se opõem mais do que “cores e sons”, Cassirer enfatiza o potencial de conflito entre as formas. Algumas das formas podem, outras não, coexistir na mesma mente ou no mesmo ambiente cultural. A linguagem, por exemplo, convive pacificamente e em cooperação frutífera com a religião; o conhecimento científico e a tecnologia se complementam e até tendem a se fundir alegremente um no outro. Mas o conhecimento científico e o mito são incompatíveis entre si, e o mesmo se aplica à religião e à lei secular, bem como à tecnologia e à ética.

No segundo e, especialmente, no terceiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer toma os conflitos dentro e entre as formas como ponto de partida de uma “fenomenologia do conhecimento” (Cassirer, 1964, p. VI),¹⁹ que considera a odisséia do espírito em termos de um movimento progressivo de espiritualização cada vez maior (*Vergeistigung*). Cassirer distingue três funções do espírito, que ele chama respectivamente de “expressiva”, “representacional” e “função conceitual”. E, não muito diferente de Hegel, ele descreve essas funções como vários estágios dialéticos no desenvolvimento do relacionamento do espírito com o seu objeto. A função expressiva, como é puramente representada pelo mito, é um estágio da unidade simples do símbolo e do objeto; não há distinção genuína entre símbolo e objeto. A função representacional, conforme expressa na linguagem, é um estágio de disjunção entre símbolo e objeto; o objeto é considerado totalmente diferente do símbolo. O estágio conceitual, como é mais puramente expresso pela ciência, é um estágio em que a separação é superada; o objeto é visto como uma construção do símbolo, como um símbolo de ordem diferente. Além disso, ao passar da fase mimética para a analógica e para a simbólica, cada uma das formas precisa passar por um movimento trifásico análogo de unidade, disjunção e reunificação. Embora Cassirer critique severamente Hegel por abolir a autonomia das formas simbólicas, ele é claramente influenciado por ele, a ponto de parecer estar preso em um dilema kantiano-hegeliano genuíno

¹⁹ Para um excelente esboço da fenomenologia de Cassirer, ver: Verene, P. “Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms”, *Journal of the History of Ideas*, 1969, 30, 1, p. 33-46.

(Knoppe, 1992). Por um lado, ele segue Kant e reconhece a diversidade qualitativa das formas simbólicas. As formas simbólicas são objetivações autônomas e autossuficientes do espírito, cada uma seguindo as suas leis imanentes e nenhuma sendo redutível a outra. Por outro lado, ele segue Hegel e, colocando-se explicitamente nos traços da *Fenomenologia do Espírito*, transmuta as formas em processos dialéticos e, por fim, acaba considerando as funções que elas expressam como outras tantas fases no movimento contínuo em direção a uma maior espiritualização. É verdade que a dialetização de Cassirer do conflito entre as formas não termina em uma filosofia metafísica da história, que substancializa e reifica uma das formas, com o duplo resultado de que uma função simbólica é transformada em uma substância, ou talvez melhor, em um sujeito, e que as outras formas são modalizadas como outras tantas maneiras do ser essencial desse sujeito. No entanto, uma vez que enfatizamos o dinamismo, considerando o desenvolvimento do espírito como uma sucessão de formas, a imanência e a autonomia das formas isoladamente consideradas são seriamente questionadas.

De acordo com Cassirer, algumas formas culturais têm uma tendência imanente à hegemonia. Em vez de coexistirem pacificamente umas com as outras e se complementarem, em vez de aceitarem a sua posição relativa no todo, algumas das formas pretendem ter validade absoluta e tentam subjugar as outras formas incorporando o seu conteúdo. Em *The Myth of the State*, Cassirer analisa a catástrofe fascista em termos de uma desdiferenciação ou fusão patológica e sistematicamente induzida das formas simbólicas autônomas. O que caracteriza o fascismo, de acordo com Cassirer, é a “dessimbolização repressiva”²⁰: os mitos não são mais um produto livre da imaginação, mas são “feitos de acordo com um plano” (Cassirer, 1973, p. 282). Os mitos políticos – como o mito da raça e o mito do *Führer* – são sistematicamente fabricados e difundidos pela mídia para as massas. Como resultado, a vida é ritualizada, a comunidade racial é afetada afetivamente, as emoções têm precedência sobre a faculdade racional e a autonomia do indivíduo é abolida. No fascismo, a tecnologia e o mito são fundidos e, à medida que se tornam hegemônicos, paralisam o poder de oposição das outras formas, fazendo com que não reste nenhuma instância crítica que possa regular e subjugar as formas hegemônicas. De acordo com Cassirer, é tarefa do filósofo e de todo cidadão contribuir para o desenvolvimento das forças críticas da arte, da ciência e da ética, de modo que os monstros míticos sejam continuamente controlados e subjugados por forças superiores.

²⁰ A noção de “dessimbolização repressiva” foi forjada por um estudioso francês como um paralelo à noção de “dessublimação repressiva” de Marcuse. Cf. Gaubert, J. *La science politique d’Ernst Cassirer*, Paris, 1996, p. 103, n. 132.

4 Rumo a uma sociologia prática

Cassirer é um pensador verdadeiramente cosmopolita. Ao assumir uma posição crítica, ele deu uma guinada prática em sua filosofia das formas simbólicas, transformando assim seu pensamento de uma filosofia da representação em uma filosofia da vontade. Dessa forma, ele implicitamente determinou a primazia da razão prática sobre a razão pura e colocou a sua crítica da cultura em novas bases praxeológicas. Usando o jargão filosófico padrão, pode-se dizer que em seus escritos políticos ele desenvolveu uma crítica da razão prática, sendo esta última concebida como razão simbólica.

De acordo com Cassirer, o principal objetivo de todas as formas culturais consiste na tarefa de construir um mundo comum de pensamento e sentimento, um mundo de humanidade que pretende ser um *koinon kosmon*. Baseando-se em Humboldt, Cassirer concebe a linguagem, como vimos, como o primeiro e decisivo passo para esse mundo comum pelo qual a cultura se esforça. A cultura em geral e a linguagem em particular proporcionam uma base comum aos seres humanos que os conecta uns aos outros. A cultura, entretanto, não é uma coisa, é um processo. Como tal, ela “exige um sistema de ações” (Cassirer, 1979, p. 65). A cultura só pode ser realizada se for apropriada por indivíduos que, ao se apropriarem da cultura, realizam a si mesmos. A cultura conecta e, embora esteja sempre vinculada a condições nacionais e até mesmo individuais específicas, é potencialmente universal. Ela transcende comunidades específicas e oferece uma base para a construção de um mundo comum. Esse mundo comum, no entanto, não é um dado, é uma ideia e um ideal. Assim como a razão, a cultura não é um dado, mas uma tarefa. Nesse sentido, a cultura de fato exige um sistema de ações – ações que atualizam o potencial da cultura e tentam realizar as promessas da razão prática.

De acordo com sua vocação final, a filosofia é a guia e a cuidadora da cultura e da razão. Seu dever é nos lembrar de que temos de lutar pelos ideais nos quais nossa cultura se baseia. “Na hora do perigo [fascista], a sentinela dormiu, aquela que deveria ter vigiado por nós” (Schweitzer *apud* Cassirer, 1979, p. 60). Atualmente, o fascismo desapareceu, mas reaparece continuamente sob diferentes disfarces (nacionalismo, fundamentalismo, etc.). Temos de permanecer vigilantes e gosto de pensar que, como uma disciplina crítica, a sociologia também tem seu papel a desempenhar na promoção do “projeto inacabado do Iluminismo” (Habermas). Entretanto, isso pressupõe que coloquemos a sociologia de volta nos trilhos da filosofia prática. Com muita frequência, a sociologia se concebeu em um espírito cientificista como uma espécie de herdeira e emuladora das ciências naturais. Sem dizer isso explicitamente; de fato, sem saber e talvez até sem querer, ela se orientou,

assim, para a primeira crítica de Kant. Na *Crítica da razão pura*, Kant lançou, como todos sabemos, uma investigação sobre as condições de possibilidade do conhecimento científico. No entanto, a sua crítica filosófica garante a possibilidade do conhecimento objetivo somente na medida em que ele pertence ao domínio do mundo fenomenal; o domínio *noumenal* da prática, entendido em sua dimensão moral irreduzível, não pode aspirar ao conhecimento objetivo ou positivo. A atividade prática livre pertence ao domínio da liberdade e, para Kant, a liberdade está fora do escopo da ciência. Aqui, quero argumentar que a sociologia escolheu o caminho errado e que, em vez de seguir as dicas da primeira crítica, ela deveria se orientar sistematicamente para a segunda crítica. Na *Crítica da razão prática*, Kant indaga sobre as condições de possibilidade da ação moral autônoma. A sociologia pertence às ciências morais. Seu objeto é o sujeito. É somente abandonando, de uma vez por todas, suas referências a um modelo *ontopistemológico*, que não se adequa ao seu objeto, é que ela pode realizar as suas promessas como uma ciência humana, ou seja, como uma ciência do homem como agente livre e moral. É somente ao se orientar pela *Crítica da razão prática* que a sociologia pode buscar o seu próprio projeto. Esse projeto é ao mesmo tempo moral e crítico. O seu objetivo é promover o projeto do Iluminismo e aumentar a autonomia do sujeito e da sociedade. Resumindo: confrontada com a oposição kantiana entre o domínio dos fenômenos legais, que são o objeto do conhecimento empírico, e o domínio *noumenal* da liberdade ética e política, que é o objeto da filosofia prática, a sociologia tem que escolher e, se considerar séria e reflexivamente seu objeto, não terá outra opção a não ser se tornar uma sociologia prática.

Para Kant, toda filosofia prática está inextricavelmente ligada à questão dos direitos inalienáveis do homem. Na questão dos direitos humanos, ele encontra a conclusão da filosofia prática. No entanto, se a filosofia quiser realizar os seus objetivos e aumentar a autonomia do homem e da sociedade, ela terá de passar de uma concepção escolástica para uma concepção mundana da filosofia (*conceptus cosmicus* – KrV, B 867). É claro que Kant acredita que o conhecimento puro, o conhecimento pelo conhecimento, é importante. No entanto, ele não se contenta em entender a filosofia de acordo com a concepção puramente escolástica dela. A filosofia precisa se relacionar com o mundo. Concebida adequadamente, a sua tarefa é conectar todo o conhecimento ao objetivo essencial da própria razão humana. A razão não é um dado adquirido, como Fichte costumava dizer, é uma tarefa. Gosto de pensar que a sociologia também tem um papel a desempenhar aqui. Temos que lutar não apenas para defender os ideais da razão, mas também para concretizá-los.

Referências

- ADORNO, T. W. Negative Dialektik. In: Gesammelte Schriften, Band 6. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1973.
- BACHELARD, G. Philosophie du non. Paris: Presses Universitaires de France, 1940.
- BECK, U.; Lash, S.; Giddens, A. Reflexive Modernization. Cambridge: Polity Press, 1994.
- BHASKAR, R. Dialectics: The Pulse of Freedom. London: Verso, 1993.
- BOLTANSKI, L.; Thevenot, L. De la justification: Les économies de la grandeur. Paris: Gallimard, 1991.
- BOURDIEU, P. Structuralism and the Theory of Sociological Knowledge. Social Research, v. 35, n. 4, 1968.
- _____. Sur le pouvoir symbolique. Annales E.S.C., v. 3, 1977.
- _____. Raisons pratiques: Sur la théorie de l'action. Paris: Seuil, 1994.
- CASSIRER, E. Hermann Cohen, 1842-1918. Social Research, v. 10, 1943.
- _____. Philosophie der symbolischen Formen. Band I: Die Sprache. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1964.
- _____. Philosophie der symbolischen Formen. Band III: Phänomenologie der Erkenntnis. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1954.
- _____. Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften. In: Wesen und Wirkung des Symbolbegriffs. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1956.
- _____. Zur Logik der Kulturwissenschaften: Fünf Studien. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1961.
- _____. Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit. Band 1. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1971.
- _____. An Essay on Man. New Haven: Yale University Press, 1972.
- _____. The Myth of the State. New Haven: Yale University Press, 1975.
- _____. Substance et fonction: Éléments pour une théorie du concept. Paris: Éditions de Minuit, 1977.
- _____. Critical Idealism as a Philosophy of Culture. In: Verene, D. (Ed.). Symbol, Myth, and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945. New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. Symbol, Technik, Sprache. Hamburg: Felix Meiner, 1985.
- GARFINKEL, H. Evidence for Locally Produced, Naturally Accountable Phenomena of Order, Logic, Reason, Meaning, Method, etc. in and as of the Essential Quiddity of Immortal Ordinary Society, (I of IV): An Announcement of Studies. Sociological Theory, v. 6, 1988.

- GAUBERT, J. *La science politique d'Ernst Cassirer*. Paris: Éditions Kimé, 1996.
- GOFFMAN, E. *Frame Analysis: An Essay on the Organization of Experience*. Cambridge: Harvard University Press, 1974.
- HABERMAS, J. *Nachmetaphysisches Denken: Philosophische Aufsätze*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1988.
- HARRE, R. *Social Being*. Oxford: Blackwell, 1979.
- HEGEL, G. W. F. *Grundlinien der Philosophie des Rechts*. In: *Werke*, Band 7. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1970.
- HEIDEGGER, M. *Kant und das Problem der Metaphysik*. Frankfurt/Main: Vittorio Klostermann, 1973.
- HUMBOLDT, W. *Ueber die Verschiedenheit des menschlichen Sprachbaues und ihren Einfluss auf die geistige Entwicklung des Menschengeschlechts*. In: *Werke*, Band III: *Schriften zur Sprachphilosophie*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1963.
- KANT, I. *Kritik der reinen Vernunft*. In: *Werke*, Band 4. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983.
- KAUFMANN, F. *Cassirer's Theory of Scientific Knowledge*. In: Schilpp, P. (Ed.). *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Evanston: Northwestern University Press, 1949.
- KNOPPE, T. *Die theoretische Philosophie Ernst Cassirers: Zu den Grundlagen transzendentaler Wissenschafts- und Kulturtheorie*. Hamburg: Felix Meiner, 1992.
- KOHNKE, K. *Entstehung und Aufstieg des Neukantianismus: Die deutsche Universitätsphilosophie zwischen Idealismus und Positivismus*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1986.
- KROISE, J. M. *Cassirer: Symbolic Forms and History*. New Haven: Yale University Press, 1987.
- LUKÁCS, G. *Die Zerstörung der Vernunft*. Berlin: Aufbau-Verlag, 1955.
- LYOTARD, J.-F. *Le différend*. Paris: Éditions de Minuit, 1983.
- MARCK, S. *Am Ausgang des jüngeren Neukantianismus*. In: Ollig, H.-L. (Hg.). *Materialien zur Neukantianismus-Diskussion*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1987.
- OLLIG, H.-L. *Der Neukantianismus*. Stuttgart: J. B. Metzler, 1979.
- Schnädelbach, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1991.
- SCHUTZ, A. *On Multiple Realities*. In: *Collected Papers, Vol. 1: The Problem of Social Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1962.
- SIMMEL, G. *Philosophie de l'argent*. Paris: Presses Universitaires de France, 1987.
- _____. *Philosophie de la modernité II: Esthétique et modernité, conflit et modernité*. Paris: Payot, 1990.

- _____. Schopenhauer und Nietzsche. Hamburg: Junius, 1990.
- _____. Soziologie: Untersuchungen über die Formen der Vergesellschaftung. Frankfurt/Main: Suhrkamp, 1992.
- _____. Das Individuum und Freiheit: Essais. Frankfurt/Main: Fischer, 1993.
- _____. Lebensanschauung: Vier metaphysische Kapitel. München: Duncker & Humblot, 1922.
- _____. Der Begriff und die Tragödie der Kultur. In: Philosophische Kultur. Berlin: Wagenbach, 1986.
- TENBRUCK, F. Geschichte und Geschichtsschreibung der Philosophie am Beispiel des Neukantianismus. Philosophische Rundschau, v. 35, 1988.
- VANDENBERGHE, F. La réification: Histoire critique de la sociologie allemande. Vol. 1: De Marx à Lukács. Paris: Éditions de la Découverte, 1997.
- VERENE, P. Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms. Journal of the History of Ideas, v. 30, n. 1, 1969.
- WALZER, M. Spheres of Justice. Oxford: Blackwell, 1983.
- WEBER, M. Zwischenbetrachtung: Theorie der Stufen und Richtungen religiöser Weltablehnung. In: Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie. Band 1. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1966.
- _____. Wissenschaft als Beruf. In: Gesamtausgabe, Abteilung I, Band 17. Tübingen: J. C. B. Mohr, 1992.
- WEINGARTNER, R. Form and Content in Simmel's Philosophy of Life. In: Wolff, K. (Ed.). Georg Simmel, 1858-1918. Columbus: Ohio State University Press, 1959.
- _____. Experience and Culture: The Philosophy of Georg Simmel. Middletown: Wesleyan University Press, 1960.
- WILLEY, T. Back to Kant: The Revival of Kantianism in German Social and Historical Thought, 1860-1914. Detroit: Wayne State University Press, 1978.

Sobre o autor / tradutor

Frédéric Vandenberghe

Professor de Sociologia do Instituto de Filosofia e Ciências Sociais da Universidade Federal do Rio de Janeiro (IFCS-UFRJ), Rio de Janeiro (RJ), Brasil.