

Revista Filosófica de Coimbra

VOL. 4 • N.º 7 • MARÇO 95

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA - *O Regresso do Mito no Diálogo entre E. Cassirer e M. Heidegger*

JOÃO MARIA ANDRÉ - *Da mística renascentista à racionalidade científica pós moderna. (A propósito da articulação entre ciência, filosofia e misticismo em Nicolau de Cusa)*

MÁRIO A. SANTIAGO DE CARVALHO - *Ler Tomás de Aquino, hoje*

ANTÓNIO PEDRO PITA - *Presença, representação e sentimento. Configuração da experiência estética segundo Mikel Dufrenne*

Colóquio: A filosofia no ensino secundário: O novo programa 12.º Ano

JOSÉ ENES - *Leitura Integral. Porquê? Como?*

ALFREDO REIS - *12.º Ano: Leitura Integral do texto filosófico. Porquê? Como? Comentário.*

O REGRESSO DO MITO NO DIÁLOGO ENTRE E. CASSIRER E M. HEIDEGGER

MIGUEL BAPTISTA PEREIRA

O interesse hodierno pelo mito como receituário explicativo e consolação irracional das dores da existência, como linguagem de terror e jogo estético, como chegada histórica da libertação ou compensação imaginária e privada de um mundo hostil, é um fenómeno de evidente inversão do que a razão na sua vertente iluminista até hoje proclamou ou, por outros termos, pressupõe uma desconstrução daquela «desmitologização», que não só foi uma exigência da razão moderna mas acolitou com a sua função crítica a filosofia desde o seu nascimento. De facto, foi no mundo da cultura helénica pré-filosófica que despontaram narrações orais, posteriormente consignadas por escrito, de acções de deuses no espaço e no tempo, dos seus encontros com o homem, das suas metamorfoses, como nos testemunham, v. g., os poetas Homero, Hesfodo e os trágicos. A Teologia, que de início cantava e narrava histórias de deuses, não é qualquer termo bíblico mas da Antiguidade Grega e, por isso, nasceu politeísta. Na *República*, 379 a, Platão empregou o termo Teologia no sentido de Mitologia e sujeitou-o a uma crítica rigorosa pelas mentiras que encerra, embora haja nele também algo de verdade, se de algum modo nos conduzir ao ser Divino, que é bom e imutável (377 a, 379 a). Por esta desmitologização, a Teologia foi depurada criticamente dos seus erros e teria por objecto, segundo Platão, o Divino enquanto uno, bom e imutável. Neste caminho prosseguiu Aristóteles, que chamou Teologia ao ponto mais alto da Filosofia enquanto ciência contemplativa e teórica (*Met.* 1025 b, 1064 a; *Et. Nic.* 1139 b-1140 a) e retirou às narrações míticas o poder de dizer o Divino, confiando-o inteiramente a uma Teologia Filosófica, que tinha por objecto «um ser eterno, imóvel e separado de toda a percepção sensível» (*Met.* 1073 a). Esta crítica do mito continuou na «Teologia Tripartida» dos Estóicos, que distinguiram o verdadeiro estudo da φύσις ou *natura* de Deus (Teologia Física ou Natural) da Teologia Mítica interpretada em

sentido alegórico e oculto e da Teologia Política ou dos deuses, que protegiam a cidade. Esta divisão é referida por Santo Agostinho em *a Cidade de Deus*, onde o Cristianismo surge como depositário da verdadeira Teologia «Natural» e é criticada a Teologia Mítica e a Política, porque numa cidade podem divulgar-se opiniões falsas e adorar-se deuses, que na realidade não existem no mundo nem fora dele (VI, 5, 8), continuando deste modo a crítica ao mito iniciada no Novo Testamento por Paulo (I Tim. 1, 4; 4, 7; II Tim. 4, 4; Tito, 1, 14) e Pedro (II, 1, 16)¹. Quanto ao Antigo Testamento, o pequeno povo do deserto, que foi Israel, distinguiu-se de outras grandes culturas do seu tempo pela sua apaixonada e profunda inserção na realidade dura da sua história e pela incapacidade de fugir aos terrores e medos da vida concreta, ensaiando idealizações, criando mitos ou forjando compensações fantásticas. Esta assunção do «aquém» era realisticamente acompanhada da percepção forte dos sofrimentos e das ameaças da vida, a que o povo de Israel estava exposto, sem tentar as evasões do imaginário ideológico. Na linguagem dos especialistas, o povo de Israel «possuiu uma força invulgar para suportar também as realidades negativas, para as reconhecer como tais e não as reprimir, quando de modo algum se podiam vencer espiritualmente»². Ao mostrar-se refractário a qualquer consolação mítica, cujos paradigmas e estratégias de compensação chegavam da Pérsia, do Egipto e do Mundo Helenístico, o povo de Israel manifestou aquela «pobreza de espírito» e despojamento da imaginação, que se tornaram pressupostos da crença no Deus Libertador das injustiças e das dores, que chega historicamente, não está em devir, não é uma figura ctónica do sub-mundo nem uma idealidade metafísica e a-histórica³.

O mito foi para Agostinho e toda a Patrística, que a Idade Média imitou, uma «teologia de fábulas» e esta convicção manteve aceso no Cristianismo europeu o espírito da «desmitologização». Porém, a exemplo da Teologia Política do mito, Eusébio de Cesareia transpôs para o Cristianismo recebido como religião oficial a Teologia Política de Roma, inaugurando ideologicamente a época constantiniana⁴. Na Renascença,

¹ Cf. G. STAEHLIN, «Mythos» in: *Theologisches Woerterbuch zum Neuen Testament*, Hrsg. v. G. Kittel, IV (Stuttgart 1942) 769-803.

² G. von RAD, *Theologie des Alten Testaments I*⁴ (Muenchen 1962) 396, cit. por J. B. METZ, «Theologie versus Polymithie oder kleine Apologie des biblischen Monotheismus» in: O. MAQUARD, Hrsg., *Einheit und Vielheit, XIV Deutscher Kongress fuer Philosophie*, Giessen 21-26 September 1987 (Hamburg 1991) 177.

³ J. B. METZ, *o.c.* 178 ss.

⁴ W. KASPER, «Christentum und Mythos, Kommentar zu K. Huebner» in: P. KOSLOWSKI, Hrsg., *Die religioese Dimension der Gesellschaft. Religion und ihre Theorien* (Tuebingen 1985) 268.

regorgitaram de mitos clássicos as obras dos humanistas, os quadros dos pintores, as obras de Escultura e Arquitectura e com os descobrimentos os mitos extra-europeus avolumaram o potencial extra-científico de experiências de mundo a que a Aufklärung respondeu com a dureza crítica das suas explicações racionais. A recepção renascentista do mito foi compreendida e teorizada pelo humanista e professor de Retórica J.-B. Vico e não pelo racionalista Descartes nem pela Lógica de Port-Royal⁵ e, no final do séc. XVIII e no séc. XIX, a «Nova Mitologia» prosseguiu e radicalizou a Filosofia da «Nova Ciência» de Vico, em cuja trajectória se situa o trabalho do filósofo neokantiano E. Cassirer sobre *Filosofia das Formas Simbólicas*⁶, trilogia monumental de Filosofia da Cultura, que marcou o panorama filosófico da época e cuja novidade merece ser realçada por ocasião do cinquentenário da morte do autor, que ocorre precisamente em 1995. Vindo do Neokantismo de Marburg, E. Cassirer libertou-se do espaço estreito de uma filosofia do conhecimento científico e empreendeu com a investigação das formas simbólicas uma filosofia da cultura do espírito humano criador, servindo-se do imenso material coligido por Aby-Warburg e posto à disposição dos investigadores na sua biblioteca privada de Hamburg, de cuja universidade E. Cassirer foi professor desde 1919 e em 1929 eleito reitor, apesar da sua ascendência judaica e do seu republicanismo, que desagradava à maioria dos professores de então⁷. O projecto e o trabalho preparatório do volume II de *Filosofia das Formas Simbólicas* consagrado ao Pensamento Mítico já estavam muito avançados, quando Cassirer começou a frequentar a Biblioteca Warburg, onde encontrou um material incomparavelmente rico e especializado no que toca a investigação dos mitos e da História Geral das Religiões. Por outro lado, toda esta riqueza documental estava de tal modo ordenada e classificada por Warburg que a E. Cassirer pareceu convergir

⁵ K.-O. APEL, *Die Idee der Sprache in der Tradition des Humanismus von Dante bis Vico*² (Bonn 1975).

⁶ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen, Erste Teil: Die Sprache* (Berlin 1923); *Zweiter Teil: Das mythische Denken* (Berlin 1925); *Dritter Teil: Phaenomenologie der Erkenntnis* (Berlin 1929).

⁷ E. W. ORTH, «Zugaenge zu Ernst Cassirer, Eine Einleitung» in: H.-J. BRAUN/H. HOLZHEY/E. W. ORTH, Hrsg., *Ueber Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen* (Frankfurt/M. 1988) 7 ss.; M. FERRARI, «Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers fuer die Bibliothek Warburg (1921/23), Ein Beitrag zur Entstehungsgeschichte des Philosophie der symbolischen Formen» in: H.-J. BRAUN et alii, o.c. 114-133.

para «um problema uno e central», que tocava de muito perto o núcleo do seu trabalho ⁸.

Esta cornucópia de informação aliada à reflexão de um neokantiano de talento justifica no plano deste trabalho uma nótula introdutória sobre razão e mito no Iluminismo e na Filosofia do Mito do séc. XIX e do início do séc. XX (I). Em seguida, necessário se torna assinalar a transformação da *Crítica da Razão Pura* de Kant e da Filosofia da Cultura do Neokantismo numa Filosofia das Formas Simbólicas como a tarefa mais original de E. Cassirer (II). Por esta transformação, o pensamento mítico torna-se objecto de uma análise transcendental alargada, que descobre as respectivas categorias míticas e revela suas analogias com as categorias do conhecimento científico (III). Em 1928, o volume sobre o pensamento mítico foi objecto de uma recensão crítica do então professor de Marburg, M. Heidegger, que não só resumiu magistralmente as linhas de força desta obra de E. Cassirer mas também contrapôs a sua leitura diferente do mito (IV). Finalmente, um ano depois (1929), encontraram-se em Davos (Suíça) E. Cassirer e Heidegger numa célebre discussão filosófica, cujo texto recolhido por O. F. Bollnow foi publicado na quarta edição de *Kant e o Problema da Metafísica* (1973) e agora integrado no volume 3 de *Obras Completas* ⁹. Esta discussão exemplifica modos diversos de regresso do mito no séc. XX, em que «só pela presença de um estrato mítico da existência» pode ter pleno sentido «a totalidade dos esforços dos nossos cérebros, músculos e corações» ¹⁰.

I

Do cansaço da razão minada por fundamentalismos filosóficos, que rufram, da reserva e até hostilidade contra a tecno-ciência provocadas pela sua pretensa neutralidade axiológica, irresponsabilidade, unilateralidade e poder destruidor é inseparável o regresso do mito no pensamento contemporâneo com jus a uma racionalidade diferente da do pensamento científico moderno e dos seus paradigmas. Este regresso, porém, não se pode desvincular da presença subliminar do mito na Modernidade mesmo

⁸ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen*, II, XIII-XIV. Cf. H. PAETZOLD, *ERNST CASSIRER, Von Marburg nach New York, Eine philosophische Biographie* (Darmstadt 1995) 68-85.

⁹ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*, GA, Bd. 3 (Frankfurt/ M. 1991) 274-266.

¹⁰ L. KOLAKOWSKI, *Die Gegenwaertigkeit des Mythos*³, Uebers. (Muenchen-Zuerich 1984) 163.

no auge da razão desmitologizadora. O Renascimento povoou de mitos gregos e latinos a literatura e a arte e as Mitografias da época divulgaram a interpretação alegórica dos mitos. Do interesse da Reforma pelo texto original do Antigo Testamento nasceu uma investigação comparada de línguas orientais, que julgou ter encontrado nos mitos egípcios a essência oculta de toda a Mitologia. Nos finais do séc. XVII, praticamente todos os investigadores das Antiguidade e os Teólogos estavam convencidos de que os mitos se resumiam a deformações da tradição bíblica¹¹. Confrontados com os mitos da América do Sul, os missionários cristãos julgaram-nos a princípio frutos longínquos do antigo paganismo europeu mas com a descoberta de civilizações milenárias do Japão, China e Indochina uma profunda crise se instalou na imagem de mundo do séc. XVII, com a proposta de uma «religião natural» na base de todas as religiões e a elevação da religião de povos tidos por selvagens a religião pura da razão, ao gosto do deísmo nascente. A recepção meramente poética dos mitos, à avalanche de mitos extra-europeus lidos à luz tolerante da «religião natural» acresceu a interpretação alegórica do mito como veículo do trabalho lógico e científico do pensamento¹². Assim, no séc. XVI, G. Bruno vira na morte de Aktaion o «modelo do conhecimento da natureza»¹³ e Fr. Bacon no séc. XVII reduziu os mitos e as fábulas clássicas a uma propedêutica da nova ciência exemplificada nos trinta e um mitos do seu escrito *De Sapientia Veterum* (1609), contrariando o preconceito renascentista do mito como simples ficção na defesa da «ciência dos Antigos». A Etnografia sentiu alargado o seu horizonte com as informações sobre os mitos dos índios da América do Norte e a comparação estabelecida com os mitos da Antiguidade Clássica, quando em 1724 F. Lafitau publicou a sua obra célebre sobre os costumes dos selvagens americanos¹⁴. J.-B. Vico, ao recusar o mito como veste alegórica da verdade, reconheceu-lhe uma forma própria de linguagem com que o homem procura superar a sua originária estranheza no mundo e inaugurou uma interpretação do mito retomada mais tarde por E. Cassirer. A sua *Scienza Nuova* (1744) é uma crítica à unilateralidade da *Mathesis Universalis* e uma conseqüente extensão do conceito de ciência à função poética do espírito humano, rasgando um espaço para as Ciências do Espírito. Já no escrito *De nostri temporis Studiorum Ratione* (1708) J.-B.

¹¹ CH. JAMME, *Einfuehrung in die Philosophie des Mythos*, Bd. II *Neuzeit und Gegenwart* (Darmstadt 1991) 8.

¹² E. CASSIRER, *Individuum und Kosmos in der Renaissance*⁵ (Darmstadt 1977) 85.

¹³ CH. JAMME, *o.c.* 10.

¹⁴ F. LAFITAU, *Moeurs des Sauvages américains comparées aux Moeurs des premiers Temps*, 2 Vols. (Paris 1724).

Vico, respondendo à crítica cartesiana do ideal do Humanismo, fez a apologia da cultura retórica-humanista perante o espírito da ciência moderna, através da contraposição da metodologia humanista dos jesuítas à *Art de Penser*, cartesiana e jansenista, de Port-Royal¹⁵. O antigo topos ciceroniano *ratio inveniendi* é assumido por Vico no sentido de *sensus communis* ou órgão da exploração humanista do mundo pré-lógico de sentido, que pela força da fantasia criadora gerou artes como a pintura, a poética, a eloquência e, de modo especial, a jurisprudência, que, situada na vida concreta, preside e ordena todas as ciências e artes como verdadeira sabedoria¹⁶. Da força criadora e cultural da fantasia brotou o caso exemplar da criação de mitos realizada pela «sapienza» de «poetas teólogos», que é estudada sob o nome de Lógica Poética no segundo livro de *Scienza Nuova* e cuja descoberta de semelhanças em tudo o que é diferente e separado é posta em paralelo por Vico com as figuras da Retórica (metáfora, metonímia, sinédoque, ironia). Tais semelhanças são representações universais da fantasia criadora provocadas de início pelo medo perante fenómenos da natureza ou perante sinais de poderes superiores, a que divindades mitológicas dão figura como Júpiter (céu), Cibele (terra) e Neptuno (mar). Esta genealogia dos deuses é uma saída progressiva do seio da natureza e dela depende a ordem humana, a religião, a linguagem e a tradição. Esta marcha histórica da Lógica Poética termina na contemplação de Deus na Religião Cristã, passando pela etapa da «tópica sensível» do modo poético de falar e muito mais tarde pelo plano da razão crítica e do logos prosaico. Deste modo, Vico assegurou a vida do mito no tempo adverso da Aufklärung e lançou a primeira pedra para a concepção nova de que os mitos gerados pela fantasia criadora do homem no mundo falam, quando o logos emudece¹⁷, isto é, o homem evade-se da razão iluminista, quando se apercebe de que o conteúdo do mito se não dissolve nas malhas do discurso logocêntrico.

O imperativo iluminista «sapere aude» alimentou a crença de que o *lumen naturale* da razão poderia solucionar todos os problemas, que sob a linguagem mítica se ocultam. Porém, este ideal da razão coexistiu com investigações sobre o mito, que revelam a óptica interpretativa do séc. XVIII. Não só se exigiu em geral do homem culto, do artista, do cientista o conhecimento dos mitos, porque nestes está a raiz de inúmeras alegorias, de narrações, de obras de arte e de conceito científicos mas também se

¹⁵ M. B. PEREIRA, «Universidade e Ciência» in: *Revista da Universidade de Aveiro/ Letras I* (1984) 45.

¹⁶ M. B. PEREIRA, *o.c.* 46.

¹⁷ CH. JAMME, *o.c.* 14-16.

produziu copiosa literatura sobre a temática das «fábulas poéticas», distintas de poemas doutrinários como o de Parménides e de históricos como as lendas sobre Pitágoras, em que se analisaram narrações sobre deuses, semi-deuses, heróis de povos pagãos, sobretudo dos egípcios, assírios, gregos e romanos e se investigaram mitos índios, africanos, gauleses e escandinavos¹⁸. Embora se registasse um especial interesse pela classificação dos mitos (v. g. históricos, físicos, médicos, tropológicos, alegóricos, anagógicos, políticos, químicos ou apenas históricos, morais e alegóricos), o problema central incidiu sobre as origens dos mitos. A *Enciclopédia Francesa* enumera dezasseis «sources de la fable» e J. G. Walch no seu *Léxico Filosófico* apresenta seis razões quanto à origem dos mitos, em que reproduz quase literalmente o texto do francês R.-J. de Tournemine, *Projecto de uma Obra sobre a Origem das Fábulas* (1702), que é a melhor síntese da época: conceitos demasiado grosseiros acerca das coisas naturais; a tradição corrompida dos mistérios; a insuficiente informação das histórias antigas; o ser tímido e ignorante do homem; o desejo de desculpar os vícios; o desprezo da verdadeira Religião¹⁹. Em *Da Origem das Fábulas* (1724) B. Le Bovier de Fontenelle leu nas «fables» apenas «l'histoire des erreurs de l'esprit humain» e verificou a «conformidade espantosa entre as fábulas dos Americanos e as dos Gregos», que foram durante certo tempo tão selvagens como os Americanos²⁰. A obra de Fontenelle está dominada pela convicção de que a história mitológica dos povos antigos é um «amontoado de quimeras, de sonhos e de absurdos». Exerceu grande influência outrossim a obra de Abbé Banier, que procurou ver nas figuras míticas reis, heróis e respectiva ascendência²¹, inculcando no leitor a ideia de mito como forma ultrapassada de conhecimento, veiculadora das trevas da idolatria, da superstição e dos desvarios do espírito humano. Em 1756, N. Fréret situou a origem dos mitos no embuste de sacerdotes sedentos de poder e criadores intencionais de fábulas («fabula est fictio»), explicação recolhida pelo autor de «Mythologie» na *Enciclopédia Francesa*, por Voltaire no seu *Dicionário Filosófico* (1764) e por d'Holbach em *Sistema da Natureza* (1770)²². Na ignorância e no medo característicos do «siècle d'enfance» dos povos, a que se seguiu o «siècle de raison», localizou em 1760 o

¹⁸ H. POSER, «Mythos und Vernunft. Zum Mythenverstaendnis der Auklaerung» in: H. POSER, Hrsg., *Philosophie und Mythos, Ein Kolloquium* (Berlin-New York 1979) 132.

¹⁹ ID., *o.c.* 133-134.

²⁰ CH. JAMME, *o.c.* 21.

²¹ ABBÉ BANIER, *La Mythologie et les Fables expliquées par l'Histoire* I, II, III (Paris 1738-40).

²² CH. JAMME, *o.c.* 19.

político e historiador da Religião Charles de Brosses a raiz dos mitos, que cimentam a segurança do homem tímido e ignorante na divisão da Natureza em zonas confiadas à competência de deuses singulares. Regista-se aqui a influência de D. Hume, que nas suas obras *História Natural da Religião* (1757) e *Diálogos acerca da Religião Natural* publicados postumamente (1779) considera o politeísmo a forma originária de toda a religiosidade e a Mitologia o seu reflexo imediato, embora ambos gerados por pulsões da psique tímida do homem. As causas desconhecidas do mundo e a existência insegura dos indivíduos são alfobre permanente de medos e de esperanças e o politeísmo fornece um sistema perfeito de segurança contra a angústia da vida. No pavor perante as forças superiores ocultas em fenómenos naturais viu Herder em 1769 a raiz das narrações míticas de deuses e sob a sua influência G. Heyne assentou numa experiência de medo a origem da Religião e da Mitologia Gregas e do seu «sermo symbolicus et mythicus», que estendeu a toda a «infantia generis humani»²³ e aos poetas desta «aetas mythica». Como Vico, o filólogo Heyne viu nos mitos criações de um tempo primitivo numa linguagem simbólica personificadora de forças da natureza, que mais tarde, separadas do seu chão de origem, se interpretam como produtos da criação poética. Afastados da origem distante dos mitos situada na poesia da natureza, na produção poética dispomos apenas de vestígios e de semelhanças e, por isso, havia que situar topograficamente os mitos e manusear, além dos testemunhos literários, os achados arqueológicos para que se não ofuscasse totalmente a semelhança entre criação literária e poesia da natureza. Já Homero teve o mérito de narrar epicamente as explicações da Natureza ainda visíveis nas cosmogonias e teogonias recebidas²⁴.

É a relação entre mito e erro e não entre mito e verdade que a concepção iluminista de mito explora. Daí, o mito como explicação deficiente e alegórica de fenómenos naturais, como mescla de erros pagãos e de proposições morais e até teológicas verdadeiras hauridas do Velho Testamento ou de uma Revelação Primitiva ou da religião natural da razão, o mito como informação histórica deficiente em que personagens históricas são metamorfoseadas em deuses, semi-deuses e heróis segundo Heródoto e Evémero, ou o mito nascido da vida pulsional do homem marcada pelo medo e ignorância, pelo desejo de desculpar vícios, projectando-os nos deuses ou gerado pelo abuso dos poetas, que perverteram a «verdadeira religião». Deste elenco de razões concluiu a Aufklaerung que nada há nos mitos que a luz da razão não exceda com o seu sistema rigoroso e

²³ ID., *o.c.* 23.

²⁴ ID., *o.c.* 25.

adequado. Nesta perspectiva, o conteúdo doutrinal do Cristianismo só evitava as objecções de origem na fantasia ou no medo, ignorância e irracionalidade, se apresentasse o fundamento sólido e incontestável da razão. Nos finais do séc. XVII, Locke apelava para a racionalidade do Cristianismo, Totand para um Cristianismo sem mistérios e Ch. Wolff reservou no seu sistema de razão um lugar para Deus, apresentando um Cristianismo expurgado de toda a dimensão confessional, ritual e cultural. Esta «purificação do Cristianismo» prolongou-se no deísmo e terminou, em nome da razão, no ateísmo de d'Holbach, La Mettrie e nos materialistas e sensistas franceses. Eliminada a dimensão teísta, os mitos tornaram-se criações poéticas, que divinizam e personificam a natureza, geram o politeísmo e até o monoteísmo, se aparecesse poeticamente, seria uma projecção da fantasia criadora. Apesar de a *Enciclopédia Francesa* negar ao mito toda a autonomia, reconhecia nele uma fonte inesgotável para as artes e na Mitologia uma introdução à Poética de particular utilidade para artistas, sábios e homens cultos.

A cabeça bifronte da Aufklärung não ostentou apenas as faces opostas de Voltaire e de Rousseau mas também as de Vico e da razão enciclopedista, do anverso racionalista e do seu reverso mítico, que à maneira de uma corrente subterrânea esperava da meta-crítica da razão iluminista repressiva a sua libertação²⁵. Nos finais do séc. XVIII e no séc. XIX, a «Scienza Nuova» de Vico renasce na «Nova Mitologia» com novo e inédito esplendor contra o imperialismo da *Mathesis Universalis*.

No *Programa mais antigo do Sistema do Idealismo Alemão* (1796/7)²⁶, redigido pelo jovem Hegel²⁷, anuncia-se uma «Nova Mitologia», que entroniza a poesia como mestra da Humanidade e substitui a Filosofia pela Arte, porque a intuição estética é «o acto supremo da razão»²⁸. Em 1800, é Schelling que no *Sistema do Idealismo Transcendental*²⁹ eleva a

²⁵ G. PICTH, *Kunst und Mythos*² (Stuttgart 1987) 485 ss.

²⁶ *Das älteste Systemprogramm des deutschen Idealismus. Ein handschriftlicher Fund mitgeteilt von F. Rosenzweig. Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften 1917.*

²⁷ Cf. O. PÖGGELER, «Hegel, der Verfasser des ältesten Systemprogramms des deutschen Idealismus» in: *Hegel-Studien*, Beiheft 4 (Bonn 1969) 17-32; ID., «Hoelderlin, Hegel und das älteste Systemprogramm» in: *Hegel-Studien*, Beiheft 9 (Bonn 1973) 211-239; M. FRANK, *Der Kommende Gott, Volesungen user die Neue Mythologie* (Frankfurt/M. 1982) 153-187.

²⁸ Cf. J. HABERMAS, *Der philosophische Diskurs der Moderne, Zwoelf Vorlesungen*⁴ (Frankfurt/M. 1988) 110-111; M. Frank, *Der Kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie* (Frankfurt/M. 1982) 123-152, 188-216.

²⁹ F. W. J. SCHELLING, «System des transzendentalen Idealismus» in: ID., *Schriften von 1799-1801* (Darmstadt 1982) 327-634.

Arte a «fim e futuro» da Filosofia e anuncia a obrigação de todas as ciências regressarem ao «oceano da poesia». O núcleo do *Programa mais antigo do Sistema do Idealismo Alemão*, que proclama a «Nova Mitologia», é a necessidade de uma filosofia mitológica e sensível em que o «monoteísmo da razão» se complementa com o «politeísmo da imaginação criadora e a ideia de beleza» sintetiza, como a *kalokagatia*, a verdade e a bondade. Na teoria, o objecto domina o sujeito, na praxis é o sujeito que domina o objecto, mas na beleza promete-se uma harmonia de objecto e sujeito, que é a profundidade do mundo e do eu. Com a exaltação do «sentido estético», a «poesia» eleva-se a «mestra da Humanidade», não há mais filosofia nem história e só a Arte Poética sobreviverá às restantes ciências e artes. A Religião, quando bela e mitológica, une realmente toda a humanidade, pois mediante ideias estéticas torna-se sensível para a grande multidão e para os sábios, que àquela se deixam de opor. Da Religião Mitológica, que, fiel à razão e sob a condução da poesia, possibilita a liberdade e a igualdade universal dos espíritos, diz a última frase do *Programa do Sistema*: «Um espírito superior enviado do céu deve instituir entre nós esta nova Região, que será a maior e a última obra da Humanidade»³⁰. Em 1800, havia ainda a consciência de que à poesia da época faltava a Mitologia, em contraste com a Antiguidade em que a «bela Mitologia» era o centro da poesia. Só a fantasia e nunca a razão poderia apreender pela arte a vida na sua complexidade. Já não é o discurso hegeliano da consagração do conceito que serve para F. Schlegel a «Nova Mitologia» mas uma expressão hieroglífica da natureza transfigurada «pela fantasia e pelo amor»³¹, porque a natureza é misteriosa no seu estatuto de sujeito inobjectivável. Nesta concepção, poderia a natureza albergar a súplica das condições, que possibilitam o Eu e, por isso, Filosofia da Natureza e Filosofia Transcendental seriam para Schelling igualmente justificáveis. Já em 1797, na introdução a *Ideias para uma Filosofia da Natureza*, Schelling valorizara a natureza, a que o homem se não poderia radicalmente opor, pois toda a reflexão filosófica é precedida por um «estado de natureza» caracterizado pela união do homem consigo mesmo e com o mundo circundante, que a reflexão interrompeu, ao separar o que a natureza sempre unira, resultando, o objecto abstraído da intuição, o conceito fora da representação e o homem longe de si mesmo³². O escopo

³⁰ Cit. por O. PÖGGELER, «Die Neue Mythologie» in: ID., *Die nach der Kunst, Von Hegel zu Heidegger* (Freiburg/Muenchen 1984) 53.

³¹ F. SCHELEGEL, *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe*, Hrsg. v. E. Behler (Muenchen/Paderborn/Wien 1958 ss.), II, 318. Cf. M. FRANK, *Der Kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie* 188-216.

³² CH. JAMME, o.c. 36.

da filosofia seria eliminar esta separação cavada pela reflexão e aniquilar-se na recuperação da unidade. Consciente de que o Cristianismo destruiu a visão helénica da natureza una, inaugurando a separação absoluta entre o mundo e Deus e com esta o espaço da ciência moderna e o domínio da subjectividade e da história, Schelling programou em 1802 uma mudança de rumo da Filosofia, que pudesse reaver a identidade perdida através de uma Filosofia da Natureza saída de uma «Nova Mitologia» que mudasse as ideias em figuras da natureza e recuperasse a sensibilidade e com esta o simbolismo³³. Na Mitologia Antiga, os deuses da natureza tornaram-se deuses da narração épica e na «Nova Mitologia» ou Evangelho Absoluto os deuses da história devem regressar à natureza, realizando a síntese da Mitologia Grega e do Misticismo Cristão. A distância, que separa as ideias da sua sensibilização objectiva, marca a diferença entre Filosofia e Arte ou Mito, segundo um texto de *Filosofia da Arte* de 1804/5: «De facto, os deuses de qualquer mitologia não são senão as ideias da Filosofia intuídas apenas de modo objectivo ou real»³⁴. Neste contexto, a Mitologia é para Schelling a «totalidade das poesias de deuses», em que eles existem de modo poético, objectivo e autónomo, no verdadeiro universo em si da «poesia absoluta». A essência da «poesia moderna» está na reinserção na natureza das «divindades históricas» do Cristianismo, que a abandonaram, seguindo o exemplo dos Gregos, que já começaram a integrar numa épica histórica as suas divindades reais. Por isso, a «Nova Mitologia» requer um novo epos de figuras regressadas à Natureza mas que ainda não foi criado.

Para Schelling, é imanente ao espírito finito não só a actividade inconsciente e consciente com as respectivas criações de representações naturais obscuras, oníricas e também claras, transparentes e reflexivas mas outrossim a luta entre estes tipos opostos de actividade, que toca a raiz de toda a nossa existência. Desponta deste modo uma aspiração infinita no homem a criar uma unidade e conciliação em que o eu se pode intuir como idêntico no conflito destas forças opostas, isto é, como génio. Na criação genial, vislumbra-se, por um lado, uma *poiesis* consciente numa consciência clara e, por outro, a força inconsciente do reino do inconcebível, do obscuro e onírico, a que já Schiller atribuíra um papel preponderante por se tratar da «inspiração de um deus». Ao seguir Schiller,

³³ F. W. SCHELLING, «Ueber das Verhaeltnis der Naturphilosophie zur Philosophie ueberhaupt» in: ID., *Ausgewaehlte Werke, Schriften von 1801-1804* (Darmstadt 1981) 422-440.

³⁴ F. W. SCHELLING, *Saemtliche Werke, Hrsg. von K. F. Schelling* (Stuttgart/Ausburg 1856-61) I/5, 14. Cf. M. FRANK, *Der Kommende Gott, Vorlesungen über die Neue Mythologie* 245-285.

Schelling inscreveu-se numa longa tradição, que remonta à doutrina do *Fedro* sobre a *θεία μανία* do poeta ou a possessão divina, o «pati deum», o entusiasmo, onde está a chave do inconsciente do génio criador³⁵. A criação genial em que actividades opostas se unificam, é sempre *poiesis*, que se não confina a uma intuição puramente interna nem a uma fantasia interior inoperante mas cria uma obra de arte original, que se deve contemplar na sua configuração externa e objectiva. O génio opera com a clareza apolínea da reflexão e o impulso dionisíaco da «profundidade sem fundo» e, por isso, nele se unem as determinações mais universais da actividade consciente e inconsciente, como sem ele é impensável a distinção entre «técnica» ou saber-fazer, que se aprende, e «poesia» como capacidade poética natural ou fantasia criadora dada por natureza, entre a «ars» horaciana e o «ingenium», por onde perpassa o «entusiasmo» grego. A obra de arte enquanto produto da criação do génio concilia a actividade consciente e inconsciente, o finito e o infinito e, por isso, é bela. Porém, o belo natural não é o conteúdo originário da Estética do Génio por ser casual e não preencher as condições superiores do belo espiritual. Para Schelling, a arte do génio é autónoma e paradigmática para todo o belo natural. O génio é um «alter deus», possui um entendimento intuitivo, é «o divino, que habita no homem»³⁶. Neste contexto, a Mitologia tem a plenitude infinita de sentido da obra de arte, nasce como esta espontânea e inconscientemente, apresenta simbolicamente as «ideias», atingindo o estatuto de «obra de arte universal», porque só existe em obras de arte singulares, dá forma bela e finita ao Infinito e faz da beleza a lei de todas as criações de deuses. Por isso, Schelling usa com F. Schlegel a expressão «Mitologia Estética»³⁷. O conceito de génio espelhado em obras de arte realiza-se em indivíduos, num povo ou nas gerações de uma época e por estas esferas se repartem também os diversos tipos de obra de arte. Para a Mitologia Estética de Schelling, a arte é «a única e eterna Revelação» que existe e só pelo «milagre» da arte nos podemos convencer da realidade absoluta de Deus. Daí, a Arte é Religião da Arte na Grécia, na Modernidade e no futuro. O telos do movimento filosófico-transcendental do eu, da subjectividade, que alcança a intuição estética de si mesma, realiza a identidade absoluta e é revelação de Deus, é o génio, que deste modo consuma o Idealismo

³⁵ K. DUESING, «Schellings Genieaesthetik» in: ANNEMARIE GETHMANN-SIEFERT, Hrsg., *Philosophie und Poesie, Otto Poeggeler zum 60. Geburtstag, Bd. I* (Stuttgart/Bad Cannstatt 1988) 201 ss.

³⁶ ID., *o.c.* 205.

³⁷ ID., *o.c.* 206.

Transcendental³⁸. Neste horizonte, o Divino é o Belo, que surge originariamente na *poiesis mimética* daquela fantasia criadora a que Goethe chamou «minha deusa»³⁹ e, por isso, Mitologia, Teologia e Estética pertencem-se mutuamente. Como linguagem da fantasia criadora, o mito é poético e artístico na sua essência e irreduzível a conceitos abstractos e metafísicos, é força inovadora e esteticamente autónoma no mundo: «Uma obra de arte verdadeira, uma poesia bela é algo em si mesmo acabado e perfeito, que está aí por si mesmo e cujo valor está em si mesmo e na relação bem ordenada dos seus componentes»⁴⁰. Para a Mitologia, Teologia e Estética de Hoelderlin, os deuses são forças da Natureza, a Trindade Cristã é reduzida ao Pai Aether (Uranos), à Mãe Terra (Gaia) e à Luz (Zeus) e a figura de Cristo é a de um deus ao lado de outros como Heracles e Dionisos. Este sincretismo mítico cede no Hölderlin tardio a uma hermenêutica dos sinais de Deus no mundo, pois, na sequência do *De Servo Arbitrio* de Lutero, o «Deus nudus» é terrível e insuportável na sua nudez para o homem, que só pode ler a «veste» do «Deus vestitus», abscondido, que contraria o Deus transparente da exigência idealista⁴¹.

Entre 1800 e 1840 cresceu o interesse pelas Mitologias do mundo com relevo para a Índia, pátria originária da sabedoria e da religião, fonte dos mitos gregos, ao mesmo tempo que na descoberta da Edda ou Mitologia Nórdica Antiga lançava raízes a «Mitologia Alemã» (1835). J. A. Kanne tentou reconstruir a partir da tese do parentesco original dos mitos e mediante o método comparativo a História da Religião desde fontes pré-indianas, lançando as bases de uma Mitologia Universal. A monumental obra de Fr. Creuzer intitulada *Simbólica e Mitologia dos Povos Antigos* (1810-1812) reafirma a matriz indiana do pensamento grego veiculada por sacerdotes orientais, que usaram símbolos a fim de serem entendidos pelos Gregos ainda demasiado primitivos para uma recepção da doutrina pura. Do invólucro simbólico e da veste hieroglífica desta doutrina e também de motivos históricos e físicos nasceram os mitos gregos com sua linguagem críptica e frequentemente equivocada. Os símbolos estão para os mitos na sua função explicativa como as crisálidas em formação para as borboletas coloridas, que adejam ao sol. No Oriente, na Ásia e no Egipto

³⁸ ID., *o.c.* 212. Cf. J. SCHMIDT, *Die Geschichte des Genie-Gedankens in der deutschen Literatur, Philosophie und Politik 1750-1945, Bd. 1 Von der Aufklärung bis zum Idealismus*² (Darmstadt 1988) 390-403.

³⁹ CH. JAMME, *o.c.* 44.

⁴⁰ K. P. MORITZ, *Goetterlehre oder mythologische Dichtungen der Alten*, Neuausgabe (Frankfurt/M. 1979) 12.

⁴¹ CH. JAMME, «Gotte an hat ein Gewand». *Grenzen und Perspektiven philosophischer Mythos-Theorien der Gegenwart* (Frankfurt/M. 1991) 18-19.

mergulha raízes para Creuzer a linguagem simbólica, mágica e mítica ⁴², cuja investigação, quando despojada da dimensão estética, se torna simplesmente etnográfica ou histórica. Hegel confessou a Creuzer de quanto a sua Estética ficou devedora à Simbólica de Creuzer e apoiou a tese da origem egípcia da Religião e da Mitologia Gregas ⁴³. Na *Fenomenologia do Espírito* de Hegel em que a Religião Grega aparece sem força vinculativa, a Arte Helénica é uma criação do passado conservada em museus, os deuses são reduzidos a ideais da consciência ou a forças, que dominam a vida humana integradas na estrutura conflituosa da consciência, desenha-se de facto uma desmitologização radical integrada no progresso da consciência do Espírito e na formação da autonomia da subjectividade. Pelo contrário, Schelling jamais abandonou a ideia de uma «Nova Mitologia» e, por isso, no verão de 1842 preleccionou sobre «Filosofia da Mitologia» e desde o inverno de 1841/2 sobre «Filosofia da Revelação», continuando a simbólica de Creuzer e sobretudo a doutrina do homem-Deus em que de novo a Natureza se reconcilia com Deus através de épocas de mundo, que são objectivações narráveis da Vida do Absoluto ou uma revelação progressiva de Deus, cujo aparecimento histórico é garantido por potências, que diferem na Vida do Absoluto sem cair no finito, como a Teologia Antiga. De início, um monoteísmo obscuro e abissal cimentou a unidade de consciência do povo mas, por uma crise, dele promanou o politeísmo, que originou a separação dos povos, a que se seguiu o verdadeiro monoteísmo como resultado da história da consciência, em que se confirma a Mitologia ou processo teogónico na dupla dimensão de desenvolvimento da consciência do sujeito e de teogonia objectiva. Ao contrário de Hegel, Schelling não subscreveu a reciprocidade de racional e de real efectivo mas confinou o racional apenas ao possível e o real ao racional existente, pois a razão carece do poder de outorgar a existência aos possíveis, que ela mesma concebe. Daí, a importância da filosofia negativa e positiva no pensamento do Schelling tardio. Na filosofia negativa, a razão é objecto e auto-interpretação de si mesma enquanto magno campo dos possíveis, das essências ou conceitos, permanecendo-lhe vedado o facto da existência, o «quod sit» ou «existentia» na terminologia da Escola, que ela pode verificar mas não pode produzir. A atenção ao facto de existir define o pensamento como positivo, «extático», isto é, capaz de aceder ao sendo na sua essencialidade.

⁴² ID., *Einfuehrung* 54.

⁴³ G. M. F. HEGEL, «*Briefe an Hegel*», Bd. II, Hrsg. v. J. Hoffmeister (Hamburg 1953) 217 ss. Cf. CH. JAMME, *o.c.* 55; O. POEGGELER, «Die neue Mythologie» in: ID., *Die Frage nach der Kunst* 66, 187.

O «êxtase» é o termo novo proposto por Schelling para substituir o de intuição herdado de Fichte, porque «êxtase» mantêm-se mais fiel ao assombro, que já animava de facto a intuição, pois nesta o sujeito perdia-se, era arrastado para fora de si mesmo, destruindo a «*conversio mentis in se ipsam*» da subjectividade⁴⁴. Schelling seculariza o «*intellectus divinus*» de Deus de Escoto e de Leibniz, atribuindo à razão humana o campo de todos os possíveis na sua ordem necessária, hierarquizada e imutável, a que o mundo hipotético da existência obedecerá, se alguma vez for realizado. Na fase tardia de Schelling, as potências distinguem-se por três traços principais: são possibilidades primeiras, que, por serem essencialidades sem existência concreta, se identificam a conceitos e pelo seu dinamismo se chamam forças ou poderes⁴⁵. Estas possibilidades, porém, não pairam no ar privadas de fundamento mas remetem para algo superlógico e último — Deus ou o Absoluto —, de que essas mesmas possibilidades matriciais são atributos, não como se fosse mera síntese mas porque precede todas as possibilidades, essencialidades e conceitos enquanto Existir Puro, Ser Imemorial e Espírito Livre pela sua possibilidade de diferir. Ao repetir-se na consciência humana, o processo teogónico avança da união inconsciente ao Divino e da simpatia imediata entre homem e mundo até à união consciente com Deus de novo unificado e plenamente livre na sua existência⁴⁶.

É quase exclusivamente em *Origem da Tragédia* que Nietzsche usa a palavra mito⁴⁷ em sentido amplo, abrangendo os mitos autênticos, as ideologias e a consciência pré-científica⁴⁸. Na *Segunda Consideração Intempestiva* intitulada *Da Utilidade e do Prejuízo da História para a Vida* é da visão humana histórica e das suas possibilidades que se trata. Porém, a vida que se serve da história científica e nela se exprime, é acometida pela «doença histórica», isto é, pela debilidade e decadência, que impedem o educando de se desenvolver com autonomia e consciência de si. A História é uma condição necessária mas não suficiente para a realização do homem. A síntese do comportamento a-histórico e histórico acontece no «grande homem», que se manifesta nas figuras do sábio, do santo e

⁴⁴ J. FRANÇOIS COURTINE, *Extase de la Raison, Essais sur Schelling* (Paris 1990) 192-199.

⁴⁵ Cf. F. J. WETZ, *Das nackte Dass, Zur Frage der Faktizität* (Pfullingen 1990) 89-90.

⁴⁶ CH. JAMME, *o.c.* 69.

⁴⁷ J. SALAQUARDA, «Mythos bei Nietzsche» in: H. POSER, Hrsg., *o.c.* 178. Cf. M. FRANK, *Gott im Exil, Vorlesungen über die Neue Mythologie*, II Teil (Frankfurt/M. 1988) 9 ss.

⁴⁸ ID., *o.c.* 179.

do artista, mediante forças «super-históricas», que desviam o olhar do homem do devir para o eterno da arte e da religião⁴⁹. Como a história, também a ciência foi problematizada, porque Nietzsche pretendeu vê-la pelos olhos super-históricos do artista e a arte pela óptica da vida. Deste modo, é na vida que se unificam tendências e formas determinadas de expressão como ciência e arte, mito e logos, sabedoria super-histórica e saber histórico, é no interesse pela conservação e ascensão da vida que se funda o que Hegel chamou manifestações do espírito objectivo (cultura, sociedade, família, Estado, etc.) e dimensões do Espírito Absoluto (Filosofia, Religião, Arte)⁵⁰. As visões religiosas e filosóficas tidas por verdades eternas são produtos do jogo artístico da vida como os sistemas da Lógica, da Matemática e da Linguagem são modos de servir a vida, capazes de a ordenar e de lhe aliviar o fardo⁵¹. O serviço definitivo da vida é a destruição do horizonte axiológico, que dominou de Platão a Hegel, de Paulo a Schleiermacher, ou a «morte de Deus» como desvalorização dos valores supremos mas a vida desnudada de todos os mundos aparentes continua carecida de um horizonte mítico-ideológico, que o homem de novo destrói e substitui por outro num processo criador e livre sem fim. Com a morte de Deus, abre-se para Nietzsche a porta a outros deuses e, porque não há qualquer verdade sobre o homem, toda a proposição sobre o sentido e a significação é necessariamente mítico-ideológica. Nietzsche aceita o mito como produto do jogo artístico no sentido de uma determinada compreensão da vida nunca definitiva e absoluta e rejeita como expressão de decadência e de ressentimento o mito da verdade absoluta⁵². Nietzsche tornou-se já o pai das novas Mitologias do séc. XX, porque lhes traçou os pressupostos com a morte de Deus, a morte do homem e a diluição da linguagem da verdade num delírio de metáforas sem sujeito. A outra face do super-homem é o eterno retorno da natureza ou o devir enquanto vontade de poder, que inverte a emancipação democrática moderna e recusa qualquer compensação trazida pelos mitos, sempre roída pelo processo eterno da destruição.

Desenvolveu-se no séc. XIX o tratamento científico do mito iniciado em 1825 por K. O. Mueller em *Prolegómenos a uma Mitologia Científica*, obra que se seguiu à investigação histórica realizada pelo mesmo autor acerca de linhagens e cidades helenísticas, com seus panoramas e lugares, onde a consciência mítica deixou vestígios. Porém, até 1825, os especialistas em Mitologia como F. Creuzer eram ao mesmo tempo filólogos e

⁴⁹ ID., *o.c.* 182.

⁵⁰ ID., *o.c.* 187.

⁵¹ ID., *o.c. l.c.*

⁵² ID., *o.c.* 198.

arqueólogos clássicos mas por 1830 as disciplinas de Arqueologia, Histórica da Arte, História da Religião e História Antiga tornaram-se autónomas da Filologia Clássica e seguiram caminhos separados, ficando a Mitologia «sem lugar», embora fosse um pressuposto indispensável da compreensão da Literatura, da Filosofia, da Pintura e Arquitectura da Antiguidade. Em meados do séc. XIX, apareceu a Mitologia separada da Religião e deslocada para raças inferiores e povos primitivos enquanto a Etnologia nascente, sob pesada carga eurocêntrica, reduzia os mitos a criações oníricas e fantasiosas. Porém, o estudo de línguas e costumes extra-europeus afigurava-se impossível sem o conhecimento dos mitos dos respectivos povos e a arte dos chamados povos primitivos foi apreciada no seu valor estético por Van Gogh e Gauguin fascinados pelas obras exóticas da Exposição Colonial de Paris (1888)⁵³. A descoberta dos primeiros crâneos de Neandertal (1833, 1848) e das pinturas de cavernas (Cuevas de Altamira 1868), as escavações de Tróia (1871-90) e de Micenas (1876), que valorizaram os mitos como informações culturais da Pré-história Grega, a decifração da escrita cuneiforme, a comparação entre mitos geograficamente distantes alargaram o conceito de mito a tradições imemoriais de povos antigos e à cultura actual de povos tidos por primitivos, robustecendo a afirmação de que realmente a humanidade é ininteligível no seu percurso para o mundo da racionalidade sem a riqueza do seu passado mítico,⁵⁴. Neste passado mítico reintroduziu K. O. Müller⁵⁵ a distinção entre símbolo e mito, entre objectos unidos à divindade e narrações de acções, que revelam a mesma divindade, possibilitando a tese de J. J. Bachofen⁵⁶ de que no começo é o símbolo ou expressão das profundidades da alma e depois a interpretação linguística operada pelo mito, que é a exegese do pensamento contraído do símbolo. Na análise das tradições míticas, descobriu J. J. Bachofen o princípio do matriarcado, que remonta às origens de toda a humanidade e contradiz a imagem dominante da Antiguidade Clássica com as suas famílias patriarcais. Na *Mitologia Comparada* de F. Max Müller⁵⁷ é a linguagem que está na raiz da formação dos mitos porque há sempre uma falha de coincidência entre pensamento e linguagem e, por isso, a mitologia é uma linguagem exterior, que ensombra o pensamento e é capaz de falsidade,

⁵³ CH. JAMME, *o.c.* 75.

⁵⁴ ID., *o.c.* 76-77.

⁵⁵ K. O. MUELLER, *Prolegomena zu einer wissenschaftlichen Mythologie. Mit einer antikritischen Zugabe* (Goettingen 1825) 226, 333, 335.

⁵⁶ J. J. BACHOFEN, «Versuch ueber die Graebersymbolik der Alten (1859)» in: ID., *Gesammelte Werke*, Bd. IV (Basel 1954) 62 ss.

⁵⁷ F. MAX MUELLER, *Comparative Mythologie* (London 1856).

embora radique no esforço do homem primitivo para dar nomes ao seu sentimento religioso indefinido. Assim, provocada pela visão do sol nascente, que venceu a noite, a imaginação criadora leu neste fenómeno uma teomaquia e desta má compreensão nasceu a fraseologia mitológica. Porém, para o filólogo clássico e historiador da Religião H. Usener, os «nomes mitológicos» foram formados tardiamente e designaram, como os deuses romanos de Verrão, acontecimentos divinos ou fenómenos únicos, que são deuses do momento presente, contradizendo a tese do monoteísmo originário. Usener situou o monoteísmo no fim de um longo desenvolvimento, que transformou os «deuses de momento» em «deuses especiais» e depois em «deuses superiores» personalizados através de um processo histórico-linguístico, em que a designação de «um importante deus especial», ao perder por mutações fonéticas a sua relação com o tesouro vivo da língua, tornando-se incompreensível, foi exercida por um nome próprio, que deu à ideia de deus a possibilidade e a tendência para se personalizar no mito e no culto, na poesia e na arte⁵⁸.

Na viragem do séc. XIX para o séc. XX, com o abalo da crença no progresso e na civilização, irrompeu uma nova abertura ao mundo mítico na literatura, na arte, na Física Quântica, na Filosofia e na Psicologia de Profundidade, ao mesmo tempo que na Inglaterra e depois na Alemanha, por influência de J. G. Frazer e de L. Frobenius respectivamente, se desenhava a «imagem do selvagem nobre», cujo mundo de deuses, mitos e cultos era tão complexo e rico como o da Grécia Antiga. Do século passado herdámos a teoria ritualista⁵⁹, que fazia depender da praxis ritual religiosa incompreendida as tentativas de explicação mítica e a que a teoria sociológica do francês E. Durkheim emprestou particular solidez. De facto, numa lição na Sorbonne em 1907, Durkheim considerou o fenómeno religioso primitivo uma espécie de forma pré-científica da compreensão da sociedade e aprofundou esta ideia na sua grande obra de 1912 *As Formas Elementares da Vida Religiosa*. Na introdução intitulada *Sociologia Religiosa e Teoria do Conhecimento* Durkheim rasgou o caminho de uma teoria sociológica do conhecimento, criticando o empirismo individual aleatório e o racionalismo transcendental e a priori para concluir que foi a sociedade, na sua lenta evolução, a fonte criadora das categorias colectivas e anónimas mediante as quais os indivíduos e a sociedade se

⁵⁸ H. USENER, *Goetternamen. Versuch einer Lehre von der religioesen Begriffsbildung*³ (Frankfurt/M. 1948) 280.

⁵⁹ Cf. W. R. SMITH, *Lectures on the Religion of the Semites* (Edinburg 1889); F. G. FRAZER, *The Golden Bough* (London 1890); F. M. CORNFORD, *From Religion to Philosophy* (Cambridge 1912).

pensam a si mesmos⁶⁰. As primeiras categorias lógicas foram categorias sociais, as primeiras classes de coisas foram classes de homens em que estas coisas se integraram de tal modo que não só a forma exterior das classes mas também as relações, que as unem umas às outras, são de origem social⁶¹. A conclusão geral de Durkheim é que a religião é uma realidade eminentemente social, cujas representações são colectivas e exprimem realidades colectivas. Assim, os ritos são modo de agir, que apenas nascem no seio de grupos e se destinam a suscitar, a alimentar ou a refazer certos estados mentais destes grupos⁶². A religião da religião é o laço social em que o indivíduo experiencia a força do colectivo, que o transcende e que ele tenta representar e objectivar nos ritos e nos mitos, que são instituições sociais, onde a crença na divindade se fortalece e a integração no grupo se aprofunda. Este carácter eminentemente social da religião continua no «fait social total» de M. Mauss, discípulo de Durkheim, que usou esta expressão em *Ensaio sobre o Dom* (1925) para designar o fenómeno, que nas diferentes esferas de uma sociedade assegura a unidade espiritual e a comunicação, já prefiguradas nos rituais arcaicos de troca. Na pegada de Durkheim continuou L. Lévy-Bruhl, que desde 1910 analisou as representações colectivas como processos e instituições sociais⁶³, acentuou a alteridade dos primitivos e a especificidade da sua intuição mítica de mundo com carácter «pré-lógico», colectivo e participativo mas repassado de crença na realidade dos seres e da sua influência sobre o homem.

Também experiências profundas podem enlaçar os homens. A religião une os mortais não por simples categorias racionais comuns mas pela experiência de mistério e de assombro, que o cientismo da Modernidade reprimiu — tal é o fundo da obra de R. Otto, *O Sagrado* (1917), que E. Husserl, E. Cassirer e M. Heidegger diferentemente interpretaram. Nesta obra de R. Otto, o sentimento religioso é de assombro e criatural, como o de Abraão que se sentira terra e cinza perante Deus (Gen. 18, 27), é uma experiência do Sagrado ou «tremendum ac fascinatum» enquanto acessível moral e racionalmente⁶⁴. Embora no sentimento de tremor se

⁶⁰ E. DURKHEIM, *Les Formes Élémentaires de la Vie Religieuse* (Paris 1912), 18, 21, 22.

⁶¹ ID., *o.c.* 83, 84.

⁶² ID., *o.c.* 13.

⁶³ Cf. L. LÉVY-BRUHL, *Les Fonctions mentales dans les Sociétés inférieures* (Paris 1910); ID., *La Mentalité Primitive* (Paris 1922).

⁶⁴ J. SPLETT, *Die Rede vom Heiligen. Ueber ein religionsphilosophisches Grundwort* (Freiburg/Muenchen 1971) 32-54; O. POEGGELER, *Heidegger und die hermeneutische Philosophie* (Freiburg/Muenchen 1983) 354 ss.

experiencie o «Irracional», este deixa esquematizar-se racionalmente a ponto de o «tremendum» se converter em justiça, o «fascinosum» em bondade e o «mirum» em absoluto. Após a leitura de R. Otto, Husserl pressentiu o início de uma Fenomenologia da Religião, Cassirer reservou um lugar para o Sagrado na sua investigação do mito e Heidegger nas lições do semestre de inverno de 1920/21 sobre *Introdução à Fenomenologia da Religião* referiu a concepção de Otto como esquematização racional do Sagrado e Numinoso ⁶⁵.

Esta sinopse pretende introduzir à filosofia de uma face da Modernidade estranha à razão crítica de Kant mas promovida a objecto da Filosofia Transcendental por E. Cassirer.

II

O Neokantismo de Marburg (v. g. Cohen e Natorp) tentara transformar a *Crítica da Razão Pura* de Kant numa *Crítica da Cultura* e E. Cassirer, discípulo de Cohen, na fidelidade às suas raízes filosóficas, enriqueceu o campo herdado da temática neokantiana com o problema das formas simbólicas, avançando da Teoria do Conhecimento para uma Filosofia da Cultura, que abrangesse linguagem, mito, religião, arte e ciência, numa revolução do Neokantismo paralela à que outras obras contemporâneas realizaram no pensamento da época. Entre o ano de 1917 em que o neokantiano E. Cassirer concebeu a ideia de *Filosofia das Formas Simbólicas* e o ano de 1929 em que foi publicado o terceiro volume desta obra, da pena de pensadores consagrados saíram obras, que exprimiram a revolta do tempo contra a Metafísica do Idealismo e o espírito rigoroso de sistema, como, v. g., o *Tractatus Logico-philosophicus* de L. Wittgenstein, o *Ser e Tempo* de M. Heidegger, a *Doutrina Geral do Conhecimento* de M. Schlick, a *Estrela da Redenção* de F. Rosenzweig ⁶⁶. Nos anos vinte do nosso século, a cultura e o homem, a ciência da cultura e a Antropologia tornaram-se temas fortes da Filosofia, porque o que o homem é, mostra-se na cultura e, inversamente, a cultura deve entender-se como o mundo do homem. Uma Antropologia Cultural Filosófica, porém, não poupava, desde o início, críticas a disciplinas nucleares da Filosofia: à Metafísica por ser demasiado especulativa, à Lógica pelo seu excessivo formalismo e à teoria do Conhecimento pela sua acentuada

⁶⁵ ID., *o.c.* 355.

⁶⁶ Cf. J.-M. KROIS, «Problematik, Eigenart und Aktualitaet der cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen» in: H. H. BRAUN et alii, *o.c.* 17 ss.

abstracção. Em troca, a Filosofia da Cultura prometia uma concreção maior e uma penetração directa no mundo da vida, mesmo que parecesse correr o perigo de relativismo ou de objectivismo acrítico⁶⁷. Em Cassirer, mito, na sua generalidade, significa uma forma de vida, que se exprime simbolicamente e se caracteriza por um tipo de intuição e de pensamento, que abrange fenómenos como Mana, Tabú, Totem, práticas mágicas, vítimas, ritos e narrativas orais ou escritas, além da Religião, da Alquimia e da Astrologia⁶⁸. O traço característico desta filosofia da cultura está em pensar o conhecimento a partir da cultura e não a cultura a partir do conceito de conhecimento, sem abandonar a posição crítica transcendental em que as «funções» do pensamento ou a polimórfica actividade da intuição e do conceito determinam o «ser» e não inversamente como na Metafísica Clássica. Kant descreveu o pensamento na sua actividade constituinte de objectos mas reduziu-os, ao mesmo tempo, às funções do juízo: «O objecto, que a analítica transcendental põe deste modo perante nós, é, enquanto correlato da unidade sintética do entendimento, um objecto determinado de modo puramente lógico. Não designa, portanto, toda a objectividade na sua pureza mas apenas aquela forma da legalidade objectiva, que se deixa apreender e apresentar nos conceitos fundamentais da ciência, sobretudo nos conceitos e princípios da Física Matemática»⁶⁹. Kant subsume sob o conceito de categoria a intuição múltipla e indeterminada da sensibilidade, resultando desta operação a experiência, enquanto para Cassirer a experiência não é uma subsunção mas uma aplicação do conceito a um todo já ordenado de intuições. As representações são, neste caso, estruturadas, têm uma ordem interna e podem referir-se expressamente a outras, como a intuição de um «aqui» espacial reenvia para a intuição de um «ali» e de um «além» e o «agora» para o «antes» e o «depois»⁷⁰. Este carácter representativo da experiência elimina o dualismo do contraste entre sensibilidade e entendimento, entre matéria e forma de conhecimento e, por isso, as séries representativas da experiência exemplificam, na sua ordem, os conceitos do entendimento sem necessidade de qualquer «faculdade» mediadora. Toda a experiência enquanto multiplicidade ordenada de representações é função de conceitos

⁶⁷ E. W. ORTH, «Einheit und Vielheit der Kulturen in dem Licht Edmund Husserls und Ernst Cassirers» in: CH. JAMME-O. PÖGGELER, Hrsg., *Phaenomenologie im Widerstreit. Zum 50. Todestag Edmund Husserls* (Frankfurt/M. 1989) 334-335; H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer, Von Marburg nach New York* 46-85.

⁶⁸ J. M. KROIS, «Der Begriff des Mythos bei Ernst Cassirer» in: E. PODER, Hrsg., *Philosophie und Mythos* 199.

⁶⁹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 9-10.

⁷⁰ ID., *o.c.* 35.

correspondentes no sentido em que uma série aritmética é função de um conceito aritmético. Neste contexto, a relação entre experiência e conceito é simbólica, porque a primeira exemplifica o segundo, como uma ordem de intuições «apresenta» um conceito ou «conteúdo ideal». Por isso, Cassirer substitui a subsunção de representações sensíveis sob conceitos pela simbolização destes pela ordenação da intuição sensível respectiva. A «validade objectiva» de qualquer ordenação empírica é a simbolização sensível de uma articulação universalmente válida⁷¹. O desenho, ao poder ser geométrico, artístico e místico-religioso, é uma estrutura óptica em que podemos ver traçadas linhas diferentes com determinadas qualidades sensíveis e certa forma espacial distinta de outras. A construção espacial, porém, torna-se estética, quando nela experienciamos determinado estilo de arte e um significado artístico. Esta experiência da construção estética muda-se quando o que parecia ornamento artístico se revela portador de um sentimento místico-religioso ou de uma revelação originária de outro mundo, do mundo do Sagrado, que fere de mistério e tremor todo o que a ele se abre na intensidade das suas vivências. A construção estética e mítico-religiosa, porém, aparece aos olhos do matemático como a imagem de determinada função trigonométrica e aos do físico como um processo natural submetido a leis⁷². Todo este traçado estético, mítico-religioso, matemático e científico-natural simboliza conceitos e a esta relação entre signo sensível e contexto ou totalidade de sentido chama Cassirer «fecundidade simbólica de rigor»⁷³ no sentido de relação fecunda e rigorosa do signo sensível a uma plenitude de sentido. A expressão «fecundidade» traduz aquele estado do fenómeno perceptivo singular dado aqui e agora em que ele se encontra «grávido» de uma totalidade de sentido, que o preenche como o futuro satura o presente «*praegnans futuri*», segundo a formulação de Leibniz⁷⁴. Esta ideia de «forma fecunda e rigorosa» herdou-a Cassirer da Psicologia da Forma e transmitiu-a a Merleau-Ponty e a A. Gurwitsch⁷⁵. Pelas funções de simbolização a actividade do espírito confere à experiência as dimensões estética, mítico-religiosa e científica e a cultura, ao reunir estas «energias» do espírito (mito, linguagem, arte

⁷¹ D. KAEGLI, «Ernst Cassirer: Ueber Mythos und symbolische Form» in: E. RUDOLPH, Hrsg., *Mythos zwischen Philosophie und Theologie* (Darmstadt 1994) 175-176.

⁷² E. CASSIRER, *Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1935* (Hamburg 1985) 175-176.

⁷³ ID., *Philosophie der symbolischen Formen* III, 234.

⁷⁴ ID., *o.c. l.c.*

⁷⁵ J. M. KROIS, *Problematik, Eigenart und Aktualität der cassirerschen Philosophie der symbolischen Formen*, 24-26.

e ciência) torna-se a arquitectónica das formas simbólicas. Nenhuma forma possui de começo um ser autónomo nem uma figura própria separada mas aparece revestida e simultaneamente velada por um véu mítico numa mescla inicial ou unidade concreta primitiva. A pergunta pela «origem da linguagem» está indissolúvelmente unida à pergunta pela origem do mito e, neste contexto, o problema do começo da arte, da escrita, do direito e da ciência remete para um estádio em que todas estas dimensões simbólicas repousam ainda na «unidade imediata e inseparada da consciência mítica»⁷⁶. Ao qualificar de expressivo o pensamento mítico, Cassirer pretende significar que no mito signo e conteúdo se identificam em contraste com a linguagem e o pensamento científicos, que distinguem signo e conteúdo. Porque o pensamento mítico não tem consciência do signo como produção sua, cai nas malhas do que se chama «magia» em que o elemento sensível por si mesmo presentifica uma estrutura de sentido, que o pensamento apenas pode receber e de que se não pode distanciar. Quando maior for a força sugestiva do signo tanto menor será a autonomia do espírito. Em *O Mito do Estado* Cassirer serviu-se desta dependência mágica na análise do mito moderno da ideologia totalitária, que é uma tentativa para restituir a magia do signo à tecno-ciência moderna, retirando ao pensamento a possibilidade de uma distância crítica perante a sedução do signo⁷⁷. Apesar de o pensamento mítico ser uma energia do espírito criador de formas simbólicas, a sua forma de cultura perde-se sempre nos dados sensíveis imediatos numa permanente contradição entre a espontaneidade da doação espiritual de forma e a perda desta espontaneidade na entrega à magia da expressão⁷⁸.

Ao lado do modelo do juízo lógico da *Crítica da Razão Pura* de Kant, há uma multiplicidade de outras funções do pensamento, que não exigem uma actividade menor. O princípio fundamental do pensamento crítico, que, na esteira da viragem coperniciana, estriba no primado da função relativamente ao objecto, assume novas configurações segundo as diferentes funções exigidas pelas constituições de objectos extra-científicos. O mito, a linguagem e a arte não são espécies do «conhecimento kantiano» e, por isso, não se podem conceber adequadamente dentro das «funções lógicas» do juízo ou das formas proposicionais descritivas de Kant mas exigem outras estruturas diferentes como as que configuram o pensamento linguístico, o mítico-religioso e a intuição artística⁷⁹. As funções lógicas

⁷⁶ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, IX.

⁷⁷ ID., *The Myth of State* (New Haven 1946) 282 ss. Cf. H. LUEBBE, *Cassirer und die Mythen des 20. Jahrhunderts* (Goettingen 1975) 11; J. M. KROIS, *o.c.* 33-34.

⁷⁸ D. KAEGI, *o.c.* 169 ss.

⁷⁹ ID., *o.c.* 169 ss.

do juízo são apenas um tipo de aplicação da viragem copernicana de Kant ou uma das espécies de defesa do primado da função perante o objecto, que fica deste modo aberto ao uso «em todas as direcções do espírito». Daí, o conceito envolvente de função, que permite interpretar arte, mito, linguagem e ciência como funções autónomas e específicas do espírito numa radicalização da posição kantiana, que já não orienta a filosofia apenas pelo modelo do conhecimento científico, considera a assunção da coisa- em-si um resto metafísico, substitui a dicotomia da sensibilidade intuitiva e da conceptibilidade por um esquema de sensibilização ordenada de sentido, que possibilita preenchimentos não-científicos de estruturas conceptuais e permite que as categorias e as formas kantianas de espaço e tempo se modifiquem conforme a esfera de sentido a que se aplicam. Todos os processos de consciência são processos simbólicos de objectivação cultural e, por isso, é legítimo perguntar pelas condições de possibilidade das diversas formações simbólicas ⁸⁰.

Na sua obra-mestra *Filosofia das Formas Simbólicas* julgou Cassirer ter atingido uma nova posição filosófica capaz de responder às questões basilares da Filosofia sem abdicar da sua originalidade relativamente à Teoria do Conhecimento, à Fenomenologia e à Metafísica. Deste mesmo espírito está imbuído o quarto volume ainda não publicado de *Filosofia das Formas Simbólicas*, que, além de uma crítica ao Wiener Kreis, analisa o problema da Metafísica, incluindo neste epígrafe M. Heidegger e retoma o conceito central do terceiro volume designado por «fenómeno originário» ⁸¹, num paralelismo evidente com o conceito de «mundo da vida» desenvolvido já na década de 20 por E. Husserl ⁸². Na introdução ao primeiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas* escreveu Cassirer que «a vida sai da esfera da existência simplesmente natural», não permanece de modo algum uma porção desta existência, como se fosse um mero processo biológico mas muda-se e consoma-se na forma do espírito ⁸², que não é uma visão passiva da realidade mas uma actividade funcional criadora de formas, que na multiplicidade dos seus produtos mostra «a unidade do seu processo de produção». Na viragem para a vida activa concreta, aberta e histórica contra o hermetismo sistemático, exacto e atemporal, E. Cassirer coincide com linhas programáticas da Filosofia da Vida: partir da expressão como dimensão básica da compreensão de mundo, reabilitar o mito como forma pré-científica de vida, por em relevo

⁸⁰ H. PAETZOLD, *Die Realitaet der symbolischen Formen. Die Kulturphilosophie Ernst Cassirers im Kontext* (Darmstadt 1994) 1-3.

⁸¹ CH. JAMME, *Einfuehrung* 99-100; J. M. KROIS, *Problematik, Eigenart und Aktualitaet* 27-30.

⁸² E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* I, 51.

o papel do corpo, analisar a técnica como forma simbólica da compreensão de mundo⁸³. Em 1929, no terceiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas*, toda a realidade é uma «actividade vivente» experienciada pelo homem: «Toda a realidade, que nós captamos, na sua forma originária, não é tanto a realidade de um mundo determinado de coisas mas a certeza de uma actividade vivente, que nós experienciamos»⁸⁴. A actividade vivente encerra a bipolaridade da concreção e da sua superação, da imanência da vida e da transcendência da ideia: «O simbólico é imanência e transcendência unidas, quando nele um conteúdo em princípio super-intuitivo se exterioriza em forma intuitiva»⁸⁵. A transcendência, que polariza o simbólico, é «super-pessoal» não so sentido de algo abstracto, de «uma consciência em geral» ou de um Espírito Absoluto mas no de «humanidade» no sentido do Classicismo Alemão, segundo o qual o homem possui uma individualidade distinta no seio da linguagem trans-pessoal, que abre o passado e o futuro e estabelece laços comunitários⁸⁶. Mais tarde (1942), fala Cassirer do «mesmo facto fundamental», do «mesmo processo», que se pode chamar «vida, realidade, ser, existência» e de que só o homem tem consciência, ao participar nele. Este «facto fundamental» tem que se aceitar como último, inultrapassável e infundável como o conceito de vida de Dilthey⁸⁷, cujo raio de influência atinge o seu auge entre 1918 e 1930.

O homem de Cassirer é um «animal symbola formans» para a compreensão de mundo e para o entendimento inter-humano através da linguagem e de outras formas simbólicas, que são «unidades polares» de sensibilidade e de sentido, «energias do espírito», que articulam a um signo sensível concreto um conteúdo espiritual de sentido⁸⁸. Na sequência de W. von Humboldt e no espírito de «linguistic turn», o modelo ou matriz originária de todas as formas simbólicas é a linguagem, a cuja luz se perspectiva a arte, a ciência e finalmente a técnica. A divisão kantiana da filosofia em Lógica, Ética e Estética não esgota para Cassirer o campo das energias espirituais com suas ramificações, porque nela Kant ignora a Filosofia da Linguagem, como aliás o neokantiano e mestre de Cassirer,

⁸³ J. M. KROIS, *o.c.* 27.

⁸⁴ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 86.

⁸⁵ ID., *o.c.* 447.

⁸⁶ J. M. KROIS, *o.c.* 28-29.

⁸⁷ Cf. J. M. KROIS, *o.c.* 27-28; M. B. PEREIRA, «Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger» in: *BIBLOS LXV* (1989) 327 ss.

⁸⁸ E. CASSIRER, «Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften» in: ID., *Wesen und Wirkung des Symbolbegriff²* (Darmstadt 1983) 174.

H. Cohen e o hegeliano B. Croce: «Assim Benedetto Croce ordenou e subordinou o problema da expressão linguística ao problema da expressão estética, como também o sistema de filosofia de Hermann Cohen tratou a Lógica, a Ética e a Estética e finalmente a Filosofia da Religião como membros autónomos e apenas esporadicamente e no contexto das perguntas fundamentais da Estética aborda problemas de fundo da linguagem»⁸⁹. Porém, a linguagem situa-se no foco do ser ou da actividade do espírito, em que se unem raios de proveniência totalmente diferente e de que partem linhas de orientação para todos os domínios do espírito. A estética é um sistema plural de formas simbólicas unidas por analogia, como, v. g., a forma linguística, a forma artística, a forma mítica, em que a linguagem como energia autónoma e originária do espírito penetra «na totalidade destas formas» sem coincidir com nenhuma em particular.

A filosofia do «animal symbola formans» é uma Antropologia Cultural Filosófica, que investiga as condições de possibilidade das criações simbólicas na sua totalidade. A filosofia transcendental, porém, exigia de Cassirer a crítica do antropomorfismo, como de Husserl a do psicologismo sem que tal crítica significasse o abandono da subjectividade humana, pois na Filosofia Transcendental Moderna todo o conhecimento do mundo é conhecimento na imanência da consciência humana e esta consciência é a única grandeza de que o homem moderno pode ter autêntica certeza na sua evidência interior. Para Cassirer, tal consciência oferece-se por si mesma à análise, não permite nem tão-pouco carece de modelo causal explicativo mas é inundada pelo processo simbólico gerador de uma corrente una de vida e de pensamento, que na sua mobilidade é conexão, continuidade, constância e plenitude⁹⁰. As reduções husserlianas, que descobrem as estruturas puras da consciência, e a libertação das «funções puras do conhecimento», a que procede Cassirer, parecem abandonar a realidade fáctica concreta do homem, quando na realidade a sua intenção última é impedir que o homem seja reduzido a um facto bruto entre outros factos para continuar no seu estatuto de «factum sui generis», que exige uma original relação da Filosofia Transcendental à realidade concreta. Neste contexto, o aprofundamento husserliano da intencionalidade e da redução e a transformação do conceito de função em forma simbólica levada a cabo por Cassirer conduzem a uma nova Antropologia Cultural sem abandono da Filosofia Transcendental⁹¹, que por isso exhibe a dupla face de um universal concreto. O que chamamos realidade, é fenómeno

⁸⁹ ID., *Philosophie der symbolischen Formen* I, VII.

⁹⁰ ID., *Philosophie der symbolischen Formen* III, 234-235.

⁹¹ E. W. ORTH, *o.c.* 334.

sempre mediado pelas estruturas intencionais puras ou pelas funções modelares da consciência sem as quais o conhecimento ôntico ou o ontológico seriam simplesmente um dogmatismo. A propósito, Cassirer relembra a afirmação de Kant: «O nome orgulhoso de uma Ontologia deve ceder o lugar ao nome modesto de uma simples analítica do entendimento»⁹². Esta analítica, porém, deve abarcar o círculo total da compreensão de mundo pela cultura numa permanente aplicação concreta da filosofia. Esta Antropologia Cultural Filosófica parte da força criadora do homem sem nunca se cristalizar em qualquer imagem definitiva e esta Antropologia em processo substitui toda a cosmogonia⁹³, pois o mundo tem para nós a forma, que o espírito lhe confere. As estruturas puras e as funções paradigmáticas da consciência são sempre realizadas pelo homem concreto e histórico com seus traços singularizantes e, por isso, o aprofundamento das reduções husserlianas põe a subjectividade a caminho da sua concreção e do seu mundo fáctico. Paralelamente, Cassirer alarga a analítica kantiana ao círculo total da compreensão de mundo, querendo com Husserl ser fiel à actualidade do sujeito na sua concreção, servindo-se para tal do contributo das Ciências do Espírito cultivadas desde o séc. XIX, que Husserl também prefere como caminhos para a profundidade filosófica⁹⁴. A descrição fenomenológica é o processo de análise dos fenómenos culturais e, por isso, Cassirer já no segundo volume de *Filosofia das Formas Simbólicas* salientou o papel relevante do método fenomenológico para a análise da forma mítica de pensar e de viver. Assim, é realçado o serviço prestado pela Fenomenologia à captação das diferentes formas de estruturas e elogiado o método rigorosamente purificado de todas as contaminações psicológicas: «No caminho, que Husserl percorreu das *Investigações Lógicas* até às *Ideias para uma Fenomenologia Pura*, vê-se sempre com maior clareza que a tarefa da Fenomenologia, como ele a concebe, não se esgota na análise do conhecimento mas nela se devem investigar as estruturas de esferas totalmente diferentes de objectos, tendo simplesmente em conta o que elas significam, abstraindo da realidade dos seus objectos. Tal investigação deveria incluir no seu âmbito o mundo mítico, não para derivar indutivamente a sua existência da multiplicidade de experiências etnológicas e de psicologias dos povos mas para a constituir numa análise de pura ideação. Uma

⁹² E. KANT, *Kritik der reinen Vernunft*, A 273, B 303.

⁹³ M. FERRARI, *o.c.* 124; E. W. ORTH, «Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen» in: H. BRAUN et alii, *o.c.* 65-67.

⁹⁴ E. W. ORTH, *o.c.* 336; M. FERRARI, *Das Problem der Geisteswissenschaften in den Schriften Cassirers fuer die Bibliothek Warburg (1921-1923)* 114 ss.

investigação deste âmbito ainda não foi empreendida nem pela Fenomenologia nem tão-pouco pela pesquisa concreta dos mitos, em que predomina com muita frequência e quase sem discussão uma abordagem orientada pela Psicologia Genética»⁹⁵. O Eu Transcendental concretiza-se na sua auto-objectivação, que é sempre uma compreensão da realidade ou uma forma de cultura, onde se documenta a espiritualidade concreta, que enlaça os homens ou, em termos de Cassirer, a energia cultural, que constitui o mundo e a «mesmidade» e singularidade dos homens. Como intersubjectividade ou inter-intencionalidade prática, o mito é forma de vida social e, por isso, o totemismo como tipo de pensamento só é possível numa comunidade e nunca na linguagem privada de um indivíduo. Como o universal, também o social tem de ser concreto e, por isso, ao lado do momento social, Cassirer acentua a dimensão corpórea do mito em que todo o laço comunitário tem de se apresentar materialmente, v. g., «no comer e beber comunitários, na fruição corpórea de uma e a mesma coisa», erguida por isso a «uma nova esfera ideal». Neste contexto, «a vítima é o ponto em que o profano e o sagrado não só se tocam mas também se interpenetram indissolivelmente». Qualquer que seja a realidade física da vítima ou a função, que exerça, ela «penetra no círculo do sagrado, do consagrado»⁹⁶ sem abandono da concreção profana.

Enquanto Husserl só na sua obra tardia abordou em análise fenomenológicas a temática da cultura, já em 1906 a riqueza cultural exibida por Cassirer na sua obra *O Problema do Conhecimento na Filosofia e na Ciência dos Tempos Modernos* rompia os muros da rotina académica e convertia a filosofia em fenómeno cultural entre fenómenos culturais. Foi tão decisiva esta inscrição cultural da filosofia que em 1938 Cassirer considerou os três volumes de *Filosofia das Formas Simbólicas* apenas «Prolegómenos a uma Filosofia futura da Cultura», redefinindo a transformação da «crítica da razão» em «crítica da cultura», proposta em 1923 no primeiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas*⁹⁷. A orientação concreta da cultura é sempre intervenção de conceitos operatórios e compreensão praxística de mundo. A cultura não pode de modo algum abstrair das formas e orientações fundamentais da produção espiritual ou, por outros termos, Cassirer só apreende o «ser» na acção, segundo a tese moderna de o homem apenas compreender o que ele mesmo realizar. Todo o conteúdo pressupõe uma actividade originária do espírito e, por isso, a filosofia não se limita a uma analítica das formas puras do conhecimento

⁹⁵ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, 16.

⁹⁶ ID., *o.c.* 271-272.

⁹⁷ ID., *Philosophie der symbolischen Formen* I, 10 ss.

mas estende-se à compreensão envolvente do mundo, que é uma realidade cultural e não simplesmente física. O conceito kantiano de constituição segundo o qual o entendimento prescreve à natureza as suas leis, alonga-se em Cassirer à produtividade histórico-cultural inaugurada por Vico, que fez depender a compreensão de mundo da história da sua criação pelo homem. Por isso, não há coisas-em-si mas apenas estruturações ou produções de forma, desde a linguagem, o mito, a arte até à ciência e à técnica, isto é, «formas simbólicas» em pleno sentido, cujo papel activo na formação da Antropologia Cultural Cassirer já havia investigado em 1921/2 em *O Conceito de Forma Simbólica na Construção das Ciências do Espírito*. A actividade humana, que vincula a um signo sensível concreto uma significação espiritual, diz a profunda exigência da consciência de articular e de penetrar com a actividade livre da expressão todas as impressões oriundas do exterior. A realidade cultural é a correlação entre matéria e forma, conteúdo e penetração espiritual do conteúdo, objecto e função simbólica, sobre que deve incidir a análise fenomenológica⁹⁸. Na raiz da multiplicidade dos fenómenos culturais há uma força de simbolização polimórfica, que garante a unidade funcional da realidade cultural. Para a análise filosófica dos fenómenos culturais distinguiu Cassirer desde 1927 e sobretudo no terceiro volume de *Filosofia das Formas Simbólicas*⁹⁹ três funções simbólicas: a expressão, a apresentação e a significação pura¹⁰⁰. Por expressão entende Cassirer o fenómeno originário de todo o dado sensível estar referido a um sentido antes mesmo que a consciência distinga a sensibilidade do sentido. Na chamada união corpo-alma aparece para Cassirer a relação simbólica mais originária e, por isso, toda a cultura é sempre associada ao homem corpóreo concreto e pode compreender-se fenomenologicamente¹⁰¹. A função apresentativa, ao objectivar conscientemente o sentido, acontece com a fulguração da consciência criadora da cultura patente na distinção entre sentido e seu substracto, entre sujeito e objecto, entre criação e obra de arte. Esta idealização sensibilizada é reclamada pela arte e pelo conhecimento objectivo, que se nutrem da intuição, enquanto a significação pura, ao libertar-se de todo o elemento intuitivo mas não da sensibilidade, é jogo abstracto de formas, como sucede no cálculo, na Matemática e nas Ciências Matemáticas da Natureza.

⁹⁸ Cf. E. W. ORTH, *o.c.* 343; A. POMA, «Ernst Cassirer: Von der Kulturphilosophie zur Phaenomenologie der Erkenntnis» in: H.-J. BRAUN et alii, *o.c.* 98-102.

⁹⁹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 127, 234, 496, 525.

¹⁰⁰ ID., «Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie (1927)» in: E. W. ORTH/J. M. KROIS, Hrsg., *Ernst Cassirer, Symbol, Technik, Sprache. Aufsätze aus den Jahren 1927-1933* (Hamburg 1985) 22-35.

¹⁰¹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* III, 108-121.

A função de representação pura designa a capacidade de operar abstratamente com símbolos de tipo matemático, que se distinguem plenamente do sentido de um conteúdo intuitivo e são a expressão mais forte da emancipação do espírito humano. A diferença entre linguagem natural no seu estágio expressivo e apresentativo e a linguagem artificial de *Mathesis Universalis* subjaz às funções de Cassirer, permanecendo intocável o princípio antropológico de que não podemos apreender a significação em geral sem a relação à sensibilidade nem esta independentemente da significação ¹⁰². Toda a cultura move-se precisamente entre os extremos da função expressiva e da função significativa pura, ficando de permeio a arte como equilíbrio entre ambas.

III

Contrariando a passagem pela ciência, a que recorrem muitas teorias do Mito do séc. XX, Cassirer recorda que foi no confronto com o mito que a Filosofia conseguiu atingir uma concepção rigorosa de si mesma e das suas tarefas, pois o que de início se lhe deparou, não foi a realidade imediata do que aparece mas a sua visão mítica. Por isso, o dealbar do pensamento filosófico conservou ainda por largo tempo uma atitude de indecisão entre a concepção mítica e a autenticidade filosófica do problema da origem. Quanto mais a reflexão filosófica progrediu, introduzindo no seio eleático do ser a crise racional, tanto mais claramente «o novo mundo do logos» se separou do mundo das forças míticas e das figuras de deuses ¹⁰³. Porque estes dois mundos não puderam coexistir um ao lado do outro, procurou-se no mínimo reduzir o mundo mítico a um degrau ínfimo do mundo do logos: «Aqui está o gérmen daquela interpretação alegórica do mito, que pertence à reserva cultural permanente da Ciência Antiga» ¹⁰⁴. Nesta leitura, a verdade mediata do mito está no seu estatuto de precursor da verdade do logos, como foi entendido pela Sofística ou Iluminismo Grego e na sua tradição por todos aqueles que concebem e explicam o mito como revestimento de uma verdade especulativa, científica ou ética. O Estoicismo e o Neoplatonismo continuaram a interpretação alegórica e especulativa do mito, recebida também pela Idade Média e pela Renascença. Vico é para Cassirer o fundador de uma nova Filosofia da Mitologia em que o conceito verdadeiro de espírito se traduz na tríade

¹⁰² E. W. ORTH, «Operative Begriffe in Ernst Cassirers Philosophie der symbolischen Formen» in: H.-J. BRAUN et alii, *o.c.* 62-63.

¹⁰³ E. CASSIRER *Philosophie der symbolischen Formen* II, 4.

¹⁰⁴ ID., *o.c.* *l.c.*

linguagem, arte e mito, elevada pela Filosofia do Romantismo a fundamento da Ciência do Espírito¹⁰⁵. Desde que o Romantismo nos começos do séc. XIX redescobriu o mundo esquecido do mito e Schleiermacher lhe deu um lugar no seu sistema de Filosofia, uma viragem histórica começou a desenhar-se¹⁰⁶. A revivescência do interesse pelo mito e pelas perguntas nucleares da Mitologia Comparada foi alimentada pelo imenso material fornecido pela Ciência da Religião, pela História da Religião e pela Etnologia, a ponto de se afirmar que não há uma esfera do «espírito objectivo», que não nos remeta para o «espírito mítico» da origem¹⁰⁷. As criações da arte e a polimorfia do conhecimento, os conteúdos da moralidade, do direito, da linguagem e da técnica reenviam para um mundo primeiro de relações míticas. A pergunta pela origem da linguagem está indissolúvelmente ligada à pergunta pela origem do mito, como os problemas suscitados pelo início da arte, da escrita, do direito, e da ciência nos remetem para aquele estádio em que tudo ainda descansava «na unidade imediata e inseparada da consciência mítica»¹⁰⁸. A relação proposta por Hegel entre a consciência sensível e o saber vale no seu âmbito e rigor para o cordão, que religa todo o conhecimento à consciência mítica. Antes de a consciência se erguer ao cume da abstracção e da elaboração teórica, ela é e vive nas criações da efabulação mítica, não num mundo racional de coisas mas num mundo de potências e de formas míticas, de «demónios» e de figuras de deuses. O conhecimento não domina o mito, quando o expulsa para fora dos seus domínios mas somente quando o apreende no seu conteúdo próprio e na sua essência específica¹⁰⁹. Sem esta compreensão, reacende-se de novo o combate com o mito, que o próprio conhecimento reencontra nas suas raízes. A ciência conserva por longo tempo um património mítico primitivo, a que ela imprime apenas uma nova forma, bastando para tal recordar a luta secular e ainda não terminada da Ciência Teórica da Natureza para purificar o conceito de força de todos os componentes míticos, que dificultam o acesso ao conceito de função pura¹¹⁰. A Teoria do Mito atingiu o seu ponto mais alto na Filosofia de Schelling, que já na juventude projectara uma Mitologia da Razão, que deveria conciliar o monoteísmo da razão pura como politeísmo da imaginação criadora. Situado por Schelling ao lado da Arte e da consciência ética, o mito não se interpreta mais de modo

¹⁰⁵ ID., *o.c.* 6.

¹⁰⁶ ID., *o.c.* VIII.

¹⁰⁷ ID., *o.c.* IX.

¹⁰⁸ ID., *o.c.* I.c..

¹⁰⁹ ID., *o.c.* XI.

¹¹⁰ ID., *o.c.* XII.

alegórico, como se estivesse espelhado num meio estranho, mas de modo tautegórico, enquanto produção autónoma do espírito, que se deve conceber a partir de si mesmo e do seu princípio específico, que lhe outorga sentido e configuração. Deste modo, Schelling superou para Cassirer a interpretação evemerista, que metamorfoseara figuras históricas em seres míticos e a leitura fiscalista, que reduzira o mito a uma explicação primitiva de fenómenos da natureza ¹¹¹. Como neokantiano, Cassirer não pode seguir o jovem Schelling na «intuição intelectual» ou princípio de todo o saber humano, que apresenta na arte a sua plenitude nem tão-pouco a concepção de Absoluto do Schelling tardio mas aceita a Filosofia da Mitologia como um momento alto da história cultural, que se deixa traduzir num quadro categorial herdado da filosofia crítica de Kant. Assim, o mito é um facto cultural, cujas condições de possibilidade cabe à Filosofia Crítica Transcendental investigar sem cair em qualquer Metafísica declarada impossível por Kant nem numa busca positiva de causas históricas, sociais ou psíquicas. O ponto de vista crítico-transcendental resume-se para Cassirer à pergunta «pela unidade do princípio espiritual», que se mantém em todas as configurações da consciência mítica, que é uma modalidade específica de objectivação de mundo ¹¹². As condições de possibilidade da experiência mítica não são psicológicas nem metafísicas, pois a crítica moderna do conhecimento enquanto análise das leis e dos princípios do saber, abandonou com determinação «os preconceitos da Metafísica e os do Psicologismo ¹¹³, inquirindo a essência objectiva, o conteúdo e os princípios da ciência e de qualquer outra forma do espírito, independentemente do processo psicológico e temporal da sua realização. O pressuposto da unidade da «essência» significa para a arte, o mito e em geral para o conhecimento «a assunção de uma legalidade universal da consciência» ¹¹⁴. Segundo o paradigma crítico, a unidade da natureza é por nós introduzida, apresentada e produzida nos fenómenos e, para Cassirer, o mesmo acontece com o «unidade da cultura e suas direcções originárias», isto é, não basta verificá-la facticamente nos fenómenos mas é preciso compreendê-la transcendentalmente «a partir da unidade de uma determinada forma estrutural do espírito». Este método de análise crítica, situado entre a dedução metafísica e a indução psicológica, deve começar por factos certos verificados da consciência cultural e perguntar pelas condições de possibilidade desses mesmos factos. Neste

¹¹¹ ID., *o.c.* 7.

¹¹² ID., *o.c.* 16, 18.

¹¹³ ID., *o.c.* 15.

¹¹⁴ ID., *o.c.* 16.

sentido, a pergunta pela forma da consciência mítica não significa qualquer pesquisa das últimas razões metafísicas nem das causas psicológicas, históricas ou sociais mas a investigação «da unidade do princípio espiritual», que domina todas as suas especificações, apesar de diferentes e de empiricamente incontrolláveis. Por isso, Cassirer valoriza na Fenomenologia de Husserl não só a atenção prestada à diferença das formas estruturais do espírito mas também o método purificado de toda a contaminação psicológica. A distinção rigorosa entre «actos» psíquicos e objectos neles visados não se esgota na análise do conhecimento científico mas pode abranger «as estruturas de esferas totalmente diferentes de objectos», cujo sentido se pode investigar sem necessidade de qualquer recurso à indução praticada sobre o imenso material da experiência transmitido pela Etnologia e pela Psicologia dos Povos ¹¹⁵. Nesta Fenomenologia Crítico-transcendental da consciência mítica há também uma metamorfose do conceito de «sujeito» do mito, oposta por Cassirer a duas posições, que reintroduzem a alegoria — à concepção «teogónica», que reduz o «processo mitológico» a uma fase necessária do «processo absoluto» de Deus e à concepção «antropogónica», que deduz o mito de uma concepção prévia de homem e, portanto, de factores e de regras determinadas de criação cultural. Dentro dos limites da posição crítica definidos por Cassirer não é legítimo deduzir de qualquer substracto «metafísico ou psicológico» a «forma interna» da consciência mítica nem fundá-la nesse mesmo substracto mas apenas analisar fenomenologicamente essa forma estrutural da consciência. A unidade desta «forma interna» não aparece referida a qualquer fundamento mas a uma expressão, que urge analisar no seu «significado imanente» sem qualquer recurso a uma base transcendente ou empírica. O que se impõe na tradição de Kant, é uma «Fenomenologia Crítica da consciência mítica», que não parte da Divindade como facto originário metafísico nem da Humanidade como realidade empírica mas do «sujeito do processo cultural» ou do espírito «na sua actualidade pura» e «na multiplicidade dos seus modos de configuração» e das normas a que eles obedecem. Na totalidade destas actividades constitui-se em primeiro lugar a «Humanidade» no duplo aspecto de «conceito ideal» e de «existência histórica concreta» e processa-se a separação progressiva de «sujeito» e de «objecto», de «eu» e «mundo», pela qual a consciência sai da sua letargia, da confusão do existir simples, das impressões e dos affectos sensíveis e toma a forma de consciência cultural ¹¹⁶.

¹¹⁵ ID., *o.c. l.c.*

¹¹⁶ ID., *o.c.* 18-19.

O mundo da nossa experiência imediata, em que nós constantemente somos e vivemos fora da reflexão crítica e científica, «encerra uma quantidade de traços, que, do ponto de vista da reflexão, se podem designar simplesmente como míticos: tal é o conceito universal de força, que antecede o de causalidade como função lógico-matemática e o mundo da nossa percepção, que ingenuamente temos por autêntica «realidade» e onde prosseguem motivos míticos originários¹¹⁷. A objectividade do mundo das representações míticas está fundamentalmente em não ser «a cópia de uma existência dada» mas um modo típico de construção em que a consciência sai da receptividade das impressões sensíveis e se lhes opõe. Paralelamente à «unidade da imagem física de mundo» surgiu há décadas a «Mitologia Universal», cuja unidade, segundo Cassirer, é uma «unidade espiritual» simplesmente de natureza histórico-cultural¹¹⁸. A força criadora do mito alarga-se do mito e da linguagem à criação artística e científica e, por isso, Cassirer apropria-se da concepção humboldtiana de linguagem como cintura fónica, que permite receber e elaborar o mundo dos objectos através de «autênticas acções espirituais¹¹⁹. Ao poder da impressão opõe-se de modo progressivamente mais claro e consciente «a força activa da expressão»¹²⁰. Porém, o mundo mítico é sincrético ou polissintético e nele o «momento real» confunde-se ainda com o «momento do sentido» e, por isso, a actividade configuradora da expressão pode parecer algo simplesmente imposto como o mundo das impressões. O mito com suas figuras já pretende libertar o espírito da «prisão das coisas» mas torna-se um novo cárcere, que é mais difícil de destruir por ser um poder espiritual e não uma realidade física. Esta coacção do mito, porém, encerra em si a condição imanente da sua futura eliminação, isto é, a possibilidade de um processo espiritual libertador, que avance do nível mítico-mágico da visão do mundo para uma concepção autenticamente religiosa. Este trânsito é condicionado pela capacidade de o espírito criar «uma nova relação livre» ao mundo das «imagens» e «signos» e de, apesar de usar imagens e signos, se elevar acima deles¹²¹. A distinção entre palavra e ser, significante e significado é já uma libertação operada na linguagem, a que a arte adicionará um novo título de libertação. De início, não houve na arte uma distinção entre «ideal» e «real», pois a criação não foi considerada um produto da imaginação criadora nem reconhecida na sua essência. A criação do mundo da imagem oposto ao mundo das coisas reais inicia

¹¹⁷ ID., *o.c.* 20.

¹¹⁸ ID., *o.c.* 24.

¹¹⁹ ID., *o.c.* 31.

¹²⁰ ID., *o.c.* 32.

¹²¹ ID., *o.c.* 33.

o reino da validade e da verdade imanentes da esfera estética, que a nada de diferente e de estranho se reporta e em que «o espírito encontra uma relação a si mesmo verdadeiramente livre»¹²². Comparado com os padrões do mundo real, o mundo estético aparece como «reino da aparência», quando de facto ele significa um passo completamente novo em direcção à verdade. Há uma «determinada graduação sistemática», «um progresso ideal» entre mito, linguagem e arte, pelo qual «o espírito não só é e vive nas suas próprias criações, nos símbolos que ele mesmo produz» mas também «os concebe como o que eles são»¹²³. Cassirer julga-se traduzido pela *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, em que o «ser espiritual» não é só concebido e expresso como substância mas também como sujeito, convergindo neste caso a problemática da *Filosofia da Mitologia* com a da Filosofia e da Lógica do Conhecimento Puro. A ciência distingue-se dos outros degraus da vida espiritual não porque ela enfrente a verdade nua das coisas em si sem necessidade de signos e de símbolos mas porque ela conhece e concebe os símbolos, que usa, de modo diferente, mais profundo e sobretudo mais crítico do que as outras formas da vida espiritual¹²⁴.

O mito como forma simbólica estrutura fisiognomicamente a experiência, unificando e ordenando figurativamente a multiplicidade. Dirigido ao todo do ser, o mito é cósmico, sujeito a sentimentos fortes, que vão colorir afectivamente a visão do mundo, é uma compreensão expressiva, que vive o mundo das figuras como objectivo e não distingue entre aparência e verdade, entre o que é representado subjectivamente e o que é percebido realmente, entre o mundo do sonho e o da realidade. No mito, a vida e a morte mostram-se inseparáveis, o signo e o significado indistintos, a narração e o culto são o que estes mesmos designam¹²⁵. O modo como no mito se articulam as representações, é polissintético, porque aquilo que é originariamente oferecido à intuição, é apenas um todo indiviso e único em que ainda não aconteceu qualquer dissociação dos seus elementos singulares, sobretudo dos momentos objectivos de percepção e dos momentos subjectivos do sentimento, como escreve Cassirer, citando Lévy-Bruhl¹²⁶. A experiência mítica estrutura-se e organiza-se segundo o princípio da metamorfose ou transformação de tudo em tudo e o de simpatia entre todas as coisas: «Tudo pode devir a partir de tudo, porque tudo pode entrar em contacto com tudo temporal ou

¹²² ID., *o.c.* 35.

¹²³ ID., *o.c.* *l.c.*

¹²⁴ ID., *o.c.* 36.

¹²⁵ ID., *o.c.* 47 ss.

¹²⁶ ID., *o.c.* 61.

espacialmente»¹²⁷. Onde o pensamento empírico-causal fala de mudanças e as tenta compreender segundo uma lei geral, o pensamento mítico conhece apenas a simples metamorfose ou trânsito de uma coisa individual concreta para outra. Na magia «simpatética» há um nexu causal, que enlaça não só o espacialmente vizinho e o temporalmente distante mas também o que é exterior, pois nada foge à totalidade concreta das coisas¹²⁸. Na experiência mítica é típica a representação da comunidade de todos os seres vivos, de que o totemismo é expressão relevante¹²⁹, como aliás a doutrina da origem de todas as coisas a partir de algo material como o corpo de um gigante na Mitologia nórdica, a que alude Cassirer¹³⁰. Nesta análise da consciência mítica, é reservado um capítulo à operação originária, que ao Sagrado contrapõe o profano ou, noutra terminologia, ao Extraordinário o ordinário do quotidiano¹³¹. É o caminho para a «Transcendência», «que articula entre si todos os conteúdos da consciência religiosa e mítica», que na sua existência simples e na aparência imediata veicula uma revelação misteriosa. É precisamente a revelação enquanto desvelamento e velamento que, para Cassirer, na sequência de R. Otto, transmite o traço dominante ao conteúdo mítico-religioso e lhe imprime o carácter de «sacralidade». O espaço do Sagrado é o espaço vivido do mito e não o espaço neutro e homogéneo, uniforme e infinito da profanidade¹³². Este espaço mítico torna-se frequentemente esquema de mundo com regiões repartidas segundo os pontos cardiais e aparece em Cosmologias Míticas, cujas regiões são dominadas por deuses e exercem influência sobre o comportamento humano, como propõe a Astrologia. Daí, a pertinência da análise cassireriana das categorias míticas.

A diferença entre a imagem empírico-científica de mundo e a respectiva imagem mítica não repousa nas categorias mas na modalidade do seu uso. Por isso, os modos sintéticos de unificar a multiplicidade sensível construídos pelo mito e pela ciência mantêm entre si uma correspondência analógica. Não menos do que o espaço e o tempo, o conceito de número apresenta-se como mítico antes de ascender à esfera pura da Matemática. O «número sagrado» foi venerado e indícios desta atitude são ainda palpáveis no começo da Matemática científica. Assim, na explicação

¹²⁷ ID., *o.c.* 62.

¹²⁸ ID., *o.c.* 68.

¹²⁹ ID., *o.c.* 84.

¹³⁰ ID., *o.c.* 71 ss.

¹³¹ ID., *o.c.* 95-103.

¹³² ID., *o.c.* 97,108 ss.

mítica e na científica de mundo dominam as mesmas espécies de relação, de unidade, de multiplicidade, de conjunto, de sucessão. No pensamento mítico, estas categorias revestem-se de uma tonalidade própria, de algo plenamente individual, a que subjaz o universal e que se pode sentir mas não conceber rigorosamente¹³³. O mito tende para uma «unidade de mundo» e move-se em vias típicas para a realização desta tendência. Traços de uma futura organização desenham-se já nos degraus ínfimos do pensamento mítico ainda dominado pelas impressões sensíveis imediatas e pelos impulsos mais elementares da vida. Assim como o conhecimento científico visa uma hierarquia de leis, uma ordenação sistemática de razões e suas consequências, também o mito se estrutura segundo uma hierarquia de forças e de figuras de deuses, apresentando-se como um «todo intuitivo» formado por unidades imaginativas e concretas ainda distantes das formas ideais e das leis do mundo objectivo científico¹³⁴. A ciência relaciona os seus elementos sem de modo algum os confundir enquanto o mito persiste em fundir numa unidade indistinta e substancial tudo aquilo que em sentido espacial ou temporal se toca ou se aproxima por semelhança e pertença ao mesmo género. Ao ser portador de tudo aquilo a que está referido, o objecto mítico é mais do que o véu ou máscara da sua aparência externa, é um todo concreto e coincidente ou a região única do ser em que as diferenças sossobram. É contra este ser mítico indiferenciado que E. Cassirer propõe as formas puras da intuição e do pensamento, que não são ($\mu\eta\ \delta\nu$) nem existem como as coisas sensíveis¹³⁵. Esta lei da concrecência ou coincidência dos membros da relação no pensamento mítico aplica-se a todas as categorias na sua singularidade. No que respeita a quantidade, o pensamento mítico jamais estabelece uma separação rigorosa entre o todo e as partes e, por isso, «conhece apenas o princípio da unidade da parte como todo» ou da participação na esfera dos seres reais e das relações ideais. O género está real e imediatamente presente na espécie, no indivíduo, vive e age neles e nesta dimensão radica para Cassirer a estrutura da imagem totémica de mundo em que o indivíduo depende realmente do antepassado protoparente e com ele se identifica¹³⁶. A categoria da qualidade é no mito não a propriedade de uma coisa mas a sua totalidade vista a partir de um lado determinado, isto é, a mesma substância não tem propriedades diferentes mas toda a qualidade é já substância e não se pode apreender senão na concreção imediata, na

¹³³ ID., *o.c.* 79.

¹³⁴ ID., *o.c.* 81.

¹³⁵ ID., *o.c.* *l.c.*

¹³⁶ ID., *o.c.* 84.

coisificação directa¹³⁷. Na Astrologia pretende Cassirer surpreender a especificidade do conceito mítico de causalidade e na estrutura da Alquimia a categoria mítica de qualidade. Porém, o parentesco entre Alquimia e Astrologia alicerça-se na forma de identidade do pensamento mítico, de que elas são apenas vertentes distintas. Para o pensamento da identidade mítica, nas qualidades, nas semelhanças de coisas diversas e no seu modo de agir precontém-se «uma causa real» ou complexo de qualidades fundamentais. Por isso, na Alquimia, quem conhecer a mistura dos elementos, sabe o enigma das suas metamorfoses e domina-as, porque não só as concebe mas também as pode produzir¹³⁸.

Outra categoria do pensamento mítico é a semelhança, partilhada também pela ciência. Sem a experiência inicial do «caos das impressões sensíveis» de que resultam semelhanças, o pensamento mítico não produzia figuras definidas nem o pensamento lógico criava conceitos rigorosos. Para o pensamento mítico, porém, bastam semelhanças no aparecimento sensível dos fenómenos para neles se ler a presença imediata do «género» mítico sem qualquer distinção prévia entre «interior» e «exterior», entre «essencial» e «não-essencial», porque «toda a igualdade ou semelhança é a expressão imediata de uma identidade da essência e o sinal é a presença directa da realidade»¹³⁹. Mais do que uma unidade intuitiva, que implicasse passividade, o mito designa um estrato último, que é um acto de tomada de atitude, um acto de afecto e de vontade, uma dinâmica do sentimento vital, donde provém construções permanentes de um mundo objectivo. Só quando este sentimento vital é provocado desde dentro e se exterioriza em amor e ódio, em temor e esperança, em alegria e tristeza, desperta a fantasia mítica criadora de um mundo determinado de representações. A «forma de vida» é o estrato último do sentimento vital, donde se desprende a «forma de intuição» e finalmente a «forma de pensamento». Estas formas, porém, não se isolam mas unem-se na construção do mundo mítico, em que as criações mais primitivas se aliam «às figuras mais altas e puras do mítico» segundo as formas do espaço e do tempo, a unidade e a multiplicidade, a conjunção de objectos e a sucessão de acontecimentos¹⁴⁰.

O espaço mítico como espaço vivido tem uma raiz afectiva e impressiva e, nesta ordem de ideias, Cassirer reforça a opinião de que a distinção e oposição entre dia e noite, luz e escuridão são «o nervo mais íntimo de

¹³⁷ ID., *o.c.* 85.

¹³⁸ ID., *o.c.* 86.

¹³⁹ ID., *o.c.* 87-88.

¹⁴⁰ ID., *o.c.* 90.

todo o desenvolvimento humano de cultura», convencido ainda de que não só às quatro direcções do céu presidem deuses mas também as acompanham valores diferentes: assim, o Oriente, como origem da luz, é a fonte da vida; o Ocidente é o espaço da escuridão e do reino dos mortos ¹⁴¹. Apoiado em investigações de especialistas, Cassirer recorda que o pensamento mítico-religioso na Roma Antiga se objectivou sobretudo no espaço. Foi com a delimitação de um espaço denominado *templum* que a sacralidade se distinguiu da profanidade entre os romanos. Etimologicamente, a palavra latina *templum*, em grego τέμενος, remete para o grego τεμ, que significa cortar. O *templum* designou o que foi cortado, delimitado para ser o espaço sagrado de um deus e só depois se estendeu a uma determinada porção de terra, a um campo, a um bosque, que pertencessem a um deus, a um rei ou a um herói. Também o espaço celeste na sua totalidade era um *templum* habitado por um ser divino, que nele exercia o seu domínio. Repartido por quatro regiões (sul, norte, oriente, ocidente), que estão na origem de «todo o sistema da Teologia Romana» ¹⁴², o templo do céu pelo cruzamento das duas linhas oriente-ocidente e norte-sul tornou-se o primeiro esquema de coordenadas, que da esfera religiosa transitou para o domínio jurídico, social e político onde progressivamente se precisou e diferenciou. Neste esquema assenta o desenvolvimento do conceito de propriedade e da respectiva simbolização, que a designava e protegia. O acto fundamental da «limitação» a que se deveu o traçado da propriedade em sentido jurídico-religioso, vincula-se à ordenação sagrada do espaço e, por isso, nos escritos de Agrimensura Romana é atribuída a Júpiter a introdução da limitação e referida imediatamente ao acto de criação do mundo. Segundo esta forma de delimitação, opera-se a separação da propriedade pública e da privada, do *ager publicus* e do *ager divisus et adsignatus*. À imitação da divindade, o Estado, a comunidade, o indivíduo, mediante a ideia de *templum* apropriam-se de um espaço determinado, em que habitam. M. Cantor mostrou como os indícios da Metafísica Científica em Roma remontam aos escritos dos agrimensores romanos e ao sistema fundamental da orientação espacial por eles utilizado. Na fundamentação clássica da Metafísica entre os Gregos ecoam ainda representações míticas primitivas e respira-se também aquela veneração, que desde o começo envolvia o «limite» espacial ¹⁴³. Segundo o modelo da delimitação espacial, desenvolveu-se a forma da determinação lógico-matemática e assim limite

¹⁴¹ H. PAETZOLD, *o.c.* 10.

¹⁴² E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, 127.

¹⁴³ ID., *o.c.* 129.

e ilimitado, *πέρας* e *ἄπειρον* opõem-se nos pitagóricos e em Platão como determinante e indeterminado, forma e informe, bom e mau. A linguagem conserva ainda vestígios desta tradição, quando usa o verbo *contemplari* para designar a visão puramente teórica, reactivando a ideia de «templum», de espaço reservado, em que o augur realizava a observação dos sinais do céu. Do Mundo Antigo herdou o Cristianismo e o sistema da doutrina cristã medieval da fé a mesma orientação religiosa e teórica. A estrutura do templo medieval ostenta os traços característicos da simbólica das linhas divisoras do céu, que era essencial ao sentimento mítico de espaço. Neste caso, o sol e a luz já não são a divindade mas funcionam como os sinais mais próximos e imediatos do Divino, da vontade do Salvador e da sua força salvífica. As intenções profundas do culto pagão do Sol e da Luz foram ao mesmo tempo recebidas e transformações pelo Cristianismo: em vez do culto do Sol Invictus, aparece a fé em Cristo, o «sol da justiça»; as igrejas como casas de Deus e o altar mantêm-se voltados para o Oriente; o sul é o símbolo do Espírito Santo, o norte simboliza o desvio de Deus, a perda da luz e da fé; o baptizando é virado para o Ocidente para renunciar a Satã e às suas obras e em seguida para o Oriente ou região do Paraíso, a fim de confessar a sua fé em Cristo; as quatro terminações da cruz são identificadas com as quatro regiões do céu e do mundo. Sobre este fundo simples edifica-se uma Simbólica progressivamente aperfeiçoada e aprofundada em que todo o conteúdo interno da fé se exterioriza e objectiva através de relações fundamentais e elementares de tipo espacial ¹⁴⁴. Cassirer vê nos mais diversos degraus do desenvolvimento do pensamento mítico-religioso das culturas mais díspares sinais expressivos deste modo próprio e desta direcção fundamental da consciência mítica do espaço, que se pode comparar «a um fino éter, que penetra e une entre si os modos mais variados de expressão do espírito mítico» ¹⁴⁵.

A consciência mítica não se esgota na dimensão espacial mas vive no tempo a totalidade do seu mundo. O mito autêntico começa onde a intuição do universo, das suas partes e forças cria figuras de «demónios» e deuses sujeitos a um nascimento, a um devir, a uma vida no tempo. O mito propriamente dito não se restringe à consideração quietista do divino mas narra histórias de deuses em que sobressai o tempo como uma condição de possibilidade da formação plena do conceito de divino ¹⁴⁶. Através da sua história constitui-se um deus, que deste modo é arrancado à cornucópia das forças impessoais da natureza para se lhes opor como um ser

¹⁴⁴ ID., *o.c.* 129-130.

¹⁴⁵ ID., *o.c.* 130.

¹⁴⁶ ID., *o.c.* 133.

autónomo. O verdadeiro carácter do ser mítico só se manifesta onde ele aparecer como um ser originado e, por isso, toda a sacralidade do ser mítico se reduz à da origem, ao processo a partir da origem, à profundidade de um passado, que desde a sua lonjura temporal põe e justifica um conteúdo como sagrado e significativo do ponto de vista mítico e religioso. Por isso, «o tempo é a primeira forma originária desta justificação espiritual. Não só a existência especificamente humana, não só os usos, os costumes, as normas e os vínculos sociais experienciam esta sacralidade, quando retrotraídos a posições do tempo mítico primitivo e originário, mas também a existência e a natureza das coisas só se tornam verdadeiramente compreensíveis sob este ponto de vista para o pensamento e sentimento míticos»¹⁴⁷. O passado não tem qualquer «porquê» mas é o «porquê» das coisas. Ao reclamar-se de um passado absoluto, que não permite nem tão-pouco carece de uma explicação ulterior, o mito distingue-se da história objectiva e das diferenças temporais do passado, presente e futuro, pois o essencial do mito é o limite, que separa o presente empírico da Origem, que assim aparece como «atemporal», quando posta em paralelo com o tempo objectivo histórico ou cósmico, sujeito à tensão do passado, presente e futuro. Para descrever o tempo da consciência mítica, Cassirer recorre a Schelling e com este fala de «um tempo simplesmente pré-histórico», de um tempo em que o começo e o fim coincidem, de uma espécie de eternidade, já que lhe falta a sequência de momentos temporais e apenas se torna passado relativamente ao tempo que se lhe segue¹⁴⁸. Toda a orientação no tempo pressupõe a orientação no espaço e só após as determinações do espaço se distinguem para o sentimento imediato e para a consciência pensante as diferenças do tempo. «A mesma intuição fundamental concreta», que vive a «mudança de luz e de escuridão, de dia e de noite», é a base da «intuição primária do espaço» e «da divisão primária do tempo». Nesta intuição espaço-temporal, a apreensão das diferenças temporais depende da linha espacial oriente-ocidente do percurso do sol e da linha norte-sul com que aquela se cruza. Esta articulação do espaço e do tempo exprimiu-a a linguagem latina, quando da palavra *templum* e do seu conteúdo fez derivar o termo *tempus*, significando de início os dois termos «separação, cruzamento» (das linhas do céu) e aparecendo mais tarde *templum* com sentido de divisão espacial e *tempus* na acepção de processo do nascimento do dia vindo do Oriente. A divisão do espaço em direcções e regiões e o faseamento do tempo são dois momentos diferentes no percurso gradual

¹⁴⁷ ID., *o.c.* 133-134.

¹⁴⁸ ID., *o.c.* 135.

de conversão do espírito em luz, que se iniciou na intuição do fenómeno físico originário da luz ¹⁴⁹. Neste contexto, ao tempo e às suas divisões é atribuído um carácter mítico-religioso com acentuada sacralidade, como aconteceu com espaço, suas direcções e regiões.

Também o número domina a construção do mundo mítico, ao lado do espaço e do tempo. O mito não conhece nada de puramente ideal e a igualdade e semelhança são sempre laços entre conteúdos e não meras relações abstractas. Aplicada à igualdade numérica, esta visão mítica explica a correspondência entre partes de duas grandezas «a partir de uma comunidade real da sua natureza mítica». O que o número exprime nesta correspondência, é a mesma essência, que simplesmente se esconde sob as mais diferentes formas de aparecimento ¹⁵⁰. Nesta elevação do número a uma existência independente e a uma força autónoma exprime-se apenas a forma básica do «hipostasiamento» mítico num caso especialmente importante e característico, como é o número ¹⁵¹. Reunindo os momentos da universalidade e da individualidade, o número pode penetrar e participar das formas de ser, que à percepção empírica se afiguram as mais heterogéneas, porque é uma realidade imediata e directamente eficaz, um objecto-mítico com atributos e poderes próprios, uma forma paradigmática de participação. Para o pensamento mítico, o número é um veículo da doação religiosa de sentido, em que todo o existente, tudo o que é dado imediatamente e tudo o que é apenas profano, entra no processo mítico-religioso da sacralização ¹⁵².

Na terceira secção de *O Pensamento Mítico* intitulada «O Mito como Forma de Vida, Descoberta e Determinação da Realidade Subjectiva da Consciência Mítica», E. Cassirer analisa o conceito de eu ou da consciência de si mesmo no mito. Como a linguagem, o conhecimento científico, a arte e a religião, também o mito tem um momento de subjectividade, porque ele é uma actividade, uma «energia» do espírito, que se não esgota na produção de uma objectividade cultural. Podem, portanto, analisar-se as representações ou as imagens em que o pensamento mítico reflecte a sua própria produção ou a sua actividade criadora de formas simbólicas. Uma análise do mito, no ponto de vista da subjectividade, concerne a capacidade reflexiva da função simbólica da expressão, em que a emoção representa um papel decisivo. Segundo Cassirer, um olhar sobre o desenvolvimento das formas simbólicas mostra

¹⁴⁹ ID., *o.c.* 136.

¹⁵⁰ ID., *o.c.* 176-177.

¹⁵¹ ID., *o.c.* 177.

¹⁵² ID., *o.c.* 178.

que a sua actividade essencial não consiste em copiar o mundo exterior nem em projectar fora a própria interioridade mas na mediação sempre inacabada dos dois momentos «exterior» e «interior», do «eu» e da «realidade», que não são grandezas dadas e completas mas fronteiras e limites, que cada forma simbólica traça de modo diferente. Assim, o mito não parte de «um conceito acabado de eu ou de alma» nem de uma imagem definitiva do ser e do acontecer objectivos mas tem de os construir a ambos a partir de si mesmo¹⁵³. Quanto mais se alargar o quadro da Fenomenologia da Consciência Mítica e mais profundamente se tentar penetrar nos estratos profundos e originários dessa consciência, tanto mais claramente se verá que o conceito mítico de alma não é um modelo fixo e definitivo mas «um elemento fluido e dúctil, capaz de mudanças e de configurações». A consciência mítica opõe-se radicalmente ao eu-substância revestido de qualidades invariáveis, que tem sido feudo da Metafísica e da Psicologia Racional. Nenhuma das propriedades, que a Metafísica tenta ver no conceito de alma, como a unidade, a indivisibilidade, a imaterialidade e a permanência, se mostra de início na alma como atributo necessário. Tais predicados não passam de momentos determinados, que foram conseguidos através de fases diversas «do processo da representação e do pensamento míticos». Por isso, o conceito de alma tem tal extensão que pode designar com o mesmo direito o começo e o fim do pensamento mítico. Na origem deste tipo de pensamento, a «alma» pode aparecer como uma coisa tão conhecida e palpável como qualquer ser físico. Porém, nesta realidade coisista desponta, por mudança interna, um conteúdo espiritual cada vez mais rico, que transforma a alma em «princípio» de espiritualidade. Paulatinamente e através de muitos desvios e oposições, irrompeu assim da categoria mítica da «alma» a nova categoria do eu, o pensamento da «pessoa» e da personalidade¹⁵⁴. Este itinerário, porém, não é um processo reflexivo simples nem um resultado, que nascesse da pura contemplação. O primado da prática induz Cassirer a considerar a acção o centro, onde o homem inicia «a organização espiritual da realidade» e os círculos do objectivo e do subjectivo, do mundo das coisas e do mundo do eu começam a separar-se. Quanto mais progredir a consciência da acção, tanto mais vincada será esta separação e mais claros os limites entre «eu» e «não-eu». O mundo das representações míticas, nas suas formas primeiras e imediatas, está estreitamente vinculado ao mundo da acção, onde está o núcleo da visão mágica do mundo, que não passa de uma tradução e

¹⁵³ ID., *o.c.* 192.

¹⁵⁴ ID., *o.c.* 193.

transformação do mundo dos afectos e das pulsões subjectivas numa existência objectiva. É «a força do desejo» que opõe o homem às coisas como um ser próprio e autónomo e o induz a construir para si «a realidade das coisas». A consciência primeira, que se metamorfoseia no desejo, é a de poder dar figura à realidade ¹⁵⁵. Ao penetrar toda a intuição interior e exterior, esta consciência submete a si mesma o ser na sua globalidade, pois não há nenhuma existência nem acontecimento, que se não subordinem necessariamente à «omnipotência do pensamento» e ao poder do desejo. Cassirer confessa expressamente que deve a Freud esta expressão «omnipotência do pensamento» para designar a visão mágica do mundo ¹⁵⁶. A identificação imediata efectuada pela magia encerra em si uma dialéctica própria em que se inverte a relação originária, isto é, o sentimento exacerbado de si mesmo da visão mágica do mundo ainda não chegou a uma «mesmidade» própria, porque o mesmo eu, que, por força da omnipotência mágica da vontade, submete a si todas as coisas, mostra-se completamente dominado e «possuído» por essas mesmas coisas, convertendo-se a sua pretensa acção em fonte de passividade. Neste caso, todas as forças ideais, com as da palavra e da linguagem, são vistas sob a forma de seres «demoníacos» e projectados no exterior como realidades estranhas ao eu. Também a alma aparece como uma força «demoníaca», que do exterior possui e determina o corpo do homem na totalidade das suas funções vitais. A actividade mágica, que dialecticamente é passividade para o homem, é *in-diferente*, porque atravessa todo o ser e todo o acontecer na sua totalidade e individualidade, sem qualquer separação entre os factores da acção, entre o «material» e o «espiritual», entre o «físico» e o «psíquico». Esta actividade pura é a categoria universal e suprema do mundo, que tudo penetra e unifica como o Mana dos Polinésios, o Manitu dos índios da América do Norte ou o Orenda dos iroqueses ¹⁵⁷. Nem a morte quebra esta unidade da actividade mágica, pois no pensamento mítico ela não significa qualquer separação rigorosa de alma e corpo e é fluida a diferença entre vida e morte. Não sendo a morte uma negação da existência mas o trânsito para outra forma de ser, o morto continua ainda um ser físico, quer se interprete como «sombra do Hades» na Grécia ou como o duplo(Ka) do vivo no Egipto ¹⁵⁸. É a multiplicidade e não a unidade o traço característico da concepção mítica da alma. Partes simultâneas da alma ou as várias almas, que se sucedem, correspondem

¹⁵⁵ ID., *o.c.* 194.

¹⁵⁶ ID., *o.c.* 194¹

¹⁵⁷ ID., *o.c.* 195.

¹⁵⁸ ID., *o.c.* 197.

para Cassirer ao sentimento mítico da vida, que é um «sentimento faseado» em que o processo da vida não é uno e contínuo mas interrompido por cortes e pontos críticos, não é uma síntese formal mas a tensão de conteúdos diferentes, que anunciam com novas fases da vida novos «eus», como sucede no trânsito mítico do adolescente para o homem ¹⁵⁹. Se a intuição do eu se libertar desta coligação mítica, então desloca-se o acento do conceito de alma para o de sujeito da consciência moral. Ao elevarmos o olhar da esfera da vida para a da acção moral, a unidade do eu alcança o primado sobre as representações materiais ou semi-materiais da alma, o que Cassirer documenta com textos egípcios das pirâmides, a tradição de espíritos protectores, do *δαίμων* e do *genius* e o livro X da *República* 617 d, sobre a escolha do próprio *δαίμων*, em que a alma deixa de ser potência da natureza para ser «sujeito moral» ¹⁶⁰. Esta «viragem do mito para o ethos» é a substituição do mito por formas de cultura, em que se produz uma compreensão reflexiva de si mesmo na objectivação realizada pela «energia do espírito». Esta nova compreensão do sujeito depende de formas do saber prático, como a técnica, que submete aos objectivos do sujeito o mundo material, o ethos da vida moral, que é a promoção cultural da acção humana a mediadora entre todas as formas simbólicas do espírito.

A quarta secção de *O Pensamento Mítico* intitula-se «A Dialéctica da Consciência mítica», expressão que evoca a «Dialéctica Transcendental» da *Crítica da Razão Pura* de Kant ¹⁶¹ ou a súpula das contradições necessárias em que a razão humana se enreda, quando se afasta do campo restrito da experiência objectiva. É inevitável esta dialéctica da razão teórica e, por isso, Kant rejeita o uso especulativo da razão pura em prol do seu uso prático, que é o princípio da moralidade. Também o pensamento mítico tende para a aparência coisificadora e poria em perigo o seu carácter simbólico, se o signo sensível perdesse toda a relação a uma idealidade de sentido ou a uma realidade «transcendente». O pensamento mítico descobre em todo o dado sensível um carácter de signo e, por isso, árvores ou rios corporizam forças «demoníacas», um relâmpago não é um simples acontecimento da natureza mas a ira divina. Tudo é imagem no pensamento mítico e na imagem anuncia-se um sentido «transcendente»: eis o princípio de que parte a religião, a linguagem, a arte e a ciência, embora já purificadas da expressão mágica, como testemunha, v. g., a proibição religiosa das imagens e a consciência da aparência

¹⁵⁹ ID., *o.c.* 203.

¹⁶⁰ ID., *o.c.* 205-215.

¹⁶¹ ID., *o.c.* 189-320.

estética ¹⁶², que aprofundaram a consciência da diferença entre signo e sentido nunca atingida pelo mito preso da objectivação sensível e esquecido da força simbolizadora do espírito. Na leitura de Cassirer, a religião opera um corte estranho à consciência mítica inicial, pois, embora saiba que usa imagens e signos sensíveis, tem consciência crítica de que estes meios de expressão permanecem sempre aquém daquilo mesmo, que significam ¹⁶³. Esta diferença, que não anula a referência, aparece historicamente como iconoclasmo nos livros proféticos do A.T., como negação do mundo objectivo na religião indiana dos Upanishades, como negação do mundo e da vontade pessoal no Budismo ¹⁶⁴, nos diversos graus do simbolismo cristão desde a negação mística das imagens ¹⁶⁵ aos quatro sentidos da Escritura ¹⁶⁶.

Como a consciência sensível da *Fenomenologia do Espírito* de Hegel se não desprende da evidência imediata do «hic et nunc», também a consciência mítica se não distancia reflexivamente do seu mundo de imagens. Se na certeza sensível de Hegel a verdade de agora é a não-verdade do momento seguinte, também no pensamento mítico entram em conflito permanente novas imagens com exigência imediata de realidade e, por isso, quanto mais rico e diferenciado for o mundo mítico das imagens, tanto mais problemática se torna a exigência de realidade de cada imagem ¹⁶⁷. É paradoxal a relação do mito com o mundo das suas imagens: por um lado, o mito só neste tipo de mundo imagético se pode revelar e exteriorizar mas, por outro, quanto mais avançar este processo de objectivação, tanto mais a exteriorização se toma por uma realidade exterior, que está longe de corresponder à dinâmica da vontade da consciência mítica. «Aqui está a raiz de um conflito», escreve Cassirer, «que ressurge sempre com dureza crescente e que, ao dividir a consciência mítica em si mesma, descobre realmente nesta divisão a sua raiz última e a sua profundidade» ¹⁶⁸. A auto-afirmação só é possível como auto-destruição e, nesta sequência, o mito só projecta novas imagens sobre a negação de outras: «À contínua construção do mundo mítico de imagens corresponde a permanente remoção das mesmas de tal mundo que ambas, a posição e a negação, fazem parte da forma da consciência mítico-religiosa», em que «o processo da aniquilação se revela como um

¹⁶² ID., *o.c.* 295.

¹⁶³ ID., *o.c.* 294.

¹⁶⁴ ID., *o.c.* 301 ss.

¹⁶⁵ ID., *o.c.* 304 ss.

¹⁶⁶ ID., *o.c.* 314 ss.

¹⁶⁷ ID. KAEGI, *o.c.* 185.

¹⁶⁸ ID., *o.c.* 290.

processo de auto-afirmação como esta se pode realizar apenas por força da primeira»¹⁶⁹. Na consciência mítico-religiosa jamais termina o conflito entre o conteúdo puro de sentido e a expressão-imagem deste conteúdo; pelo contrário, o conflito deflagra de novo em todas as fases do seu desenvolvimento e a conciliação entre estes dois extremos é constantemente procurada sem jamais ser plenamente conseguida¹⁷⁰. A dialéctica da consciência mítica é esta mudança permanente de construção em destruição, de posição em negação de tal modo que toda a objectivação se afirma e elimina para exprimir a excelência do conteúdo ou o Sagrado, que no sensível apenas se revela como o que misteriosamente se retira.

IV

Subjacente à leitura do mito de Cassirer, está o pomo de discórdia do sentido último da *Crítica da Razão Pura* de Kant, que vai opor Cassirer a M. Heidegger. Já em *Ser e Tempo* prometera Heidegger investigar a doutrina kantiana do esquematismo e do tempo como primeiro passo para uma problemática da temporalidade¹⁷¹. No semestre de inverno de 1927/28, à interpretação fenomenológica da *Crítica da Razão Pura* consagrou Heidegger as suas lições¹⁷² iniciadoras de nova leitura do kantismo. Entre estas lições e a publicação de *Kant e o Problema da Metafísica* (1929), inicia-se o diálogo crítico com Cassirer através da discussão da sua leitura neokantiana do mito e da proposta de uma interpretação ontológica da *Crítica da Razão Pura*.

O segundo volume de *Filosofia das Formas Simbólicas* intitulado «O pensamento Mítico» e publicado em 1925 foi em 1928 objecto de uma recensão crítica de M. Heidegger em *Deutsche Literaturzeitung*¹⁷³. O trabalho de Heidegger reparte-se por uma exposição do pensamento de E. Cassirer e pela crítica talhada a partir da Filosofia da Existência concebida em *Ser e Tempo*, que havia sido publicado um ano antes. Cassirer dedica *O Pensamento Mítico* a P. Natorp, que Heidegger conhecia e admirava em Marburg e cuja influência já se fizera sentir no seu

¹⁶⁹ ID., *o.c.* 292-293.

¹⁷⁰ ID., *o.c.* 309.

¹⁷¹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit, Erste Haelfte*⁶ (Tuebingen 1949) 40.

¹⁷² ID., *Phaenomenologische Interpretation von Kants Kritik der reinen Vernunft*², GA, Bd. 25 (Frankfurt/M. 1987).

¹⁷³ ID., (Rezension von) E. Cassirer, *Philosophie der symbolischen Formen, 2. Teil: Das mythische Denken 1925* In: *Deutsche Literaturzeitung fuer Kritik der Internationalen Wissenschaft, Neue Folge* 5 (1928) 1000-1012.

pensamento. Embora crítico do neokantismo, Heidegger teve um comportamento de excepção perante a figura de P. Natorp, que já é citado nas lições do semestre de verão de 1919 a propósito da necessidade de uma origem universal e metódica, que precedesse a separação do subjectivo e do objectivo e se traduzisse na ideia de uma «Lógica Originária», donde se devesse derivar a correlação sujeito-objecto. No semestre de inverno de 1919-20, Heidegger dedicou a Natorp um seminário subordinado ao tema *Exercícios a propósito da Psicologia Geral* de Natorp, cuja influência se repercutiu em *Ser e Tempo*, quando nesta obra o autor suspendeu a indeterminação ontológica da relação recíproca sujeito-objecto, enraizando-a na problemática de uma realidade, que a precede ¹⁷⁴. No semestre de inverno de 1923-24, Heidegger assistiu às lições de Natorp subordinadas ao tema *Filosofia Prática* e teve entre mãos o manuscrito das lições sobre *Sistemática Filosófica*, que Natorp lera nos semestres de verão de 1922 e 1923 ¹⁷⁵. Por isso, Heidegger regista a dedicatória do livro de Cassirer, que poderia também encimar obras suas e é à sombra tutelar de Natorp que ele não só resume a obra do neokantiano Cassirer mas sobretudo a critica.

Desde o início, é posto em relevo o facto de o pensamento mítico como «actividade do entendimento» se fundar com a «forma de intuição» correspondente numa «forma de vida» específica. O escopo da investigação é descobrir no mito «uma possibilidade autónoma da existência, a que se atribui uma verdade própria». Na senda de Schelling, o mito, lido tautegórica e não alegoricamente, é, como «o destino de um povo», um «processo objectivo», a que a existência permanece submetida mas sem perda da sua liberdade. Embora Cassirer defenda como Schelling que o mito não é qualquer «enfermidade do espírito» nem uma simples aparência, não integra a filosofia do mito em qualquer «Metafísica Especulativa» nem se contenta com explicações psicológicas empíricas mas procura salvaguardar a objectividade do mito mediante uma «Fenomenologia da Consciência Mítica», que seria uma extensão da problemática transcendental a toda a cultura humana. O mito como cultura deve a sua objectividade à actividade humana, que é «um princípio criador da configuração do mundo». Na exposição da obra de Cassirer, Heidegger segue fiel e objectivamente a ordem das quatro secções, que a compõem, desde o mito como «forma de pensamento (1.ª secção), o mito como «forma de intuição» (2.ª secção), o mito como «forma de vida» (3.ª secção) até à «dialéctica da consciência mítica» (4.ª secção). A objectividade da forma mítica de pensamento caracteriza-se precisamente pela ausência

¹⁷⁴ ID., *Sein und Zeit* 208.

¹⁷⁵ M. B. PEREIRA, *Tradição e Crise no Pensamento do Jovem Heidegger*, 322-323.

de fronteiras entre o que se sonha e o que se experiencia em estado de vigília, entre o simplesmente imaginado e o percebido, entre a imagem e a realidade representada, entre o significado da palavra e o referente, entre o apenas desejado e o realmente possuído, entre o vivo e o morto. Apesar de o pensamento mítico ser sorvido pela presença imediata do objecto, continua nele a exigência de «explicação» e de «compreensão», que se reduz à co-presença recíproca de duas realidades, como, v. g., a andorinha e o verão. É por um poder mágico que a andorinha traz consigo o verão e este contexto mágico tem a sua verdade própria, que não depende da aplicação da lei da causalidade mas da relação entre todo e parte, em que a parte é o todo, isto é, possui o poder mágico do todo, pois é a «lei da concreção ou da coincidência dos membros da relação» que preside à estruturação da consciência mítica¹⁷⁶.

Antes de analisar o espaço, o tempo e o número da forma mítica de pensamento, Cassirer dedica um capítulo à «oposição fundamental», que polariza o objecto da consciência mítica e se traduz na relação contrastante entre o Extraordinário, o Incomparável e o ordinário ou quotidiano, que, na leitura de Heidegger, não é um «nihil negativum» mas um ser no horizonte de um Extraordinário Superior. Esta divisão de sagrado e profano é a articulação de fundo da realidade, a que se refere a existência mítica. Prosseguindo nesta linguagem ontológica, Heidegger interpreta o sentido da categoria nuclear de Mana como o Ser do «mundo» e da existência mítica, como aquele «modo» radical em que a realidade surpreende toda a existência humana como o Extraordinário e não como um círculo qualquer de objectos ou de forças espirituais¹⁷⁷. A interpretação do espaço, tempo e número realiza-se em primeiro lugar no reconhecimento da posse originária da existência mítica pela realidade de Mana, portanto de uma modalidade completamente distinta da leitura físico-matemática destes fenómenos. O «sentimento fundamental do Sagrado» e a «divisão originária Sagrado-profano» traduzem-se imediatamente na concepção mítica global de espaço e nas suas divisões sem necessidade de qualquer espaço «em si» previamente dado. Pela oposição dia-noite orienta-se no espaço a existência mítica, coagida a esta trajectória pelo poder de Mana. Este espaço assim descoberto co-determina a morada da existência e converte-se em esquema das múltiplas relações do homem. Além de espacial, a existência mítica é temporal e até os próprios deuses estão no tempo, sempre referido ao passado da origem. A explicação autêntica e última de todo o sendo é o passado enquanto tal, cujo poder se anuncia na sucessão das estações, no ritmo das fases da vida e da idade,

¹⁷⁶ M. HEIDEGGER, *Rezension* 1002.

¹⁷⁷ ID., *o.c. l.c.*

nos «tempos sagrados» vividos nos cultos e nos ritos. A ordenação do tempo e simultaneamente do destino é um poder cósmico, cuja legalidade patenteia um vínculo, que penetra em toda a acção humana e em cuja força se mescla a regulamentação do calendário e a obrigação moral. As mudanças no sentimento do tempo e as concepções respectivas, que delas promanam, contam-se entre as diferenças mais profundas das religiões ¹⁷⁸.

Os números e as relações numéricas compreendem-se no pensamento mítico a partir do carácter originário dinâmico de tudo o que é, isto é, do Poder. Apesar da sua «fisionomia individual» e da sua força mágica, todo o número tem a mesma essência que o número igual, mesmo que a matéria difira de acordo com o princípio da concrecência e, por isso, «toda a magia é em grande parte magia dos números» ¹⁷⁹. A determinação numérica não é uma integração numa série abstracta mas é a pertença a um círculo de poder do Extraordinário, sendo o número o laço articulador da ordem poderosa do mundo. No horizonte do Poder Cósmico, do Extraordinário geram-se os números: do espaço e do tempo, das quatro regiões celestes e da divisão quadripartida do mês lunar proveio a sacralização dos números quatro e sete, respectivamente, enquanto o número três parece apontar para a relação interpessoal originária de pai, mãe e filho ¹⁸⁰. A existência mítica é participação espaço-temporal no Poder cósmico, no Todo, no Extraordinário.

Mereceu a atenção de Heidegger o problema da «realidade subjectiva» e do seu desvelamento no mito, porque o objecto, o sujeito e a relação dos dois são compreensíveis no horizonte daquilo, que é autenticamente o real, isto é, do Mana visto desde o agir humano. A existência mítica, que pelo «sentimento vital indeterminado» permanece religada a todo o sendo, realiza na acção um confronto entre mundo e eu. A capacidade multimoda da acção humana manifestada pelo «círculo de realidade», que ela mesma descobre e limita, é um poder mágico, que, sob o nome de desejo, opõe algo de próprio e autónomo às coisas ¹⁸¹. A abundância de criações de deuses pelo homem não só lhe abre o círculo do ser e do acontecer objectivos mas sobretudo a esfera do seu próprio querer e produzir desde a sua interioridade. Criador de deuses, o processo ulterior da «subjectividade» continua no trânsito dos mitos da natureza para os mitos da cultura até que na manipulação, mais ou menos liberta de magia, dos instrumentos se revele o contexto do ser das coisas e o homem, solto

¹⁷⁸ ID., *o.c.* 1003.

¹⁷⁹ ID., *o.c.* 1004.

¹⁸⁰ ID., *o.c.* *l.c.*

¹⁸¹ ID., *o.c.* 1005.

da prisão mágica das coisas e recuado do mundo, os possa encontrar «de modo objectivo». Este seria o processo da secularização.

Ao Heidegger, leitor de Cassirer, interessou-lhe o processo histórico da formação do eu. Só com base na ideia de Mana podemos conceber o aparecimento da auto-consciência individual e do «conceito» de alma. De facto, o que mais tarde se distinguiu como corpo e alma, vida e morte, fora para o pensamento mítico uma poderosa realidade mágica, pela qual o morto é e uma força anímica persiste mesmo quando o homem já não existe corporalmente. É na unidade da actividade mágica que as forças anímicas singulares ou almas se podem opor e coabitar e o «desenvolvimento» de um existência singular se reparte por sujeitos diferentes, como processos de transição de permeio. Sob o poder das forças mágicas, a existência mítica considera como força estranha, a sua própria alma e com a ideia de espíritos protectores a própria «mesmidade» ainda é uma energia exterior, que cuida do eu individual. Na história cultural do homem, só em estádios superiores o *daimon* mágico se transformará em sujeito moral e autónomo, fruto da força criadora do mito, cuja dialéctica interior progride, remodelando formas primitivas sem as recusar¹⁸².

A crítica à Filosofia do Mito de Cassirer apresenta na recensão de Heidegger uma tripla vertente: em primeiro lugar, pergunta-se pelo papel da interpretação cassireriana do mito na fundamentação e orientação das ciências positivas da existência mítica, como a Etnologia e a História da Religião; em segundo lugar, torna-se necessário analisar as bases e os princípios metódicos em que se apoia a análise filosófica da essência do mito; finalmente, há que perguntar com toda a radicalidade pela função constitutiva do mito na existência humana e na totalidade do sendo em geral¹⁸³. Quanto ao primeiro problema, Heidegger reconhece o trabalho meritório de Cassirer em ter mostrado de muitos ângulos que o mito jamais se deixa «explicar» pela redução a determinados círculos de objectos dentro do mundo mítico, recusando as tentativas naturalistas, totemistas, animistas e sociológicas de interpretação ao mesmo tempo que reconhecia no mito «uma forma de função do espírito com suas leis próprias»¹⁸⁴. Quando ao segundo problema, é necessário perguntar se são seguros e suficientes os fundamentos da afirmação de que o mito é uma forma funcional da consciência criadora. Porém, o mito como força criadora do espírito ou forma simbólica é uma reposição da viragem copernicana de Kant, que transformou a realidade em criação da força demiúrgica da

¹⁸² ID., *o.c.* 1006.

¹⁸³ ID., *o.c.* 1007.

¹⁸⁴ ID., *o.c.* *l.c.*.

consciência. Heidegger duvida seriamente de que a interpretação da revolução copernicana assinada por Cassirer e pelo neokantismo atinja realmente o sentido ontológico do «núcleo da problemática transcendental». Além disso, é lícito perguntar se a Crítica da Razão Pura pode simplesmente «estender-se» a uma Crítica da Cultura, porque, antes deste alargamento, já é altamente problemático que na interpretação kantiana da «natureza» estejam expressamente descobertos e fundados os respectivos princípios. Expressões indeterminadas como «consciência», «vida», «espírito», «razão» continuam no texto de Cassirer sem a imperiosa elaboração ontológica do seu sentido, como exige Heidegger. Por isso, antes do alargamento do campo da crítica da Razão Pura, há já problemas de fundo, que precedem a tese do mito como forma funcional do espírito»¹⁸⁵. A terceira vertente da crítica de Heidegger ao livro de Cassirer concerne o mito como uma possibilidade da existência humana. Neste caso, sem uma Ontologia radical, que tematize o ser da existência, a leitura da essência do mito permanece «casual e sem direcção». Dos problemas múltiplos, que agora despontam, selecciona Heidegger «alguns fundamentais» dentro de «uma crítica imanente à interpretação cassireriana de mito» e com a intenção de agudizar e esclarecer filosoficamente a tarefa, que se propôs Cassirer e julgou «ser apenas um primeiro começo»¹⁸⁶. O modelo neokantiano impede Cassirer de abordar na sua obra o núcleo ontológico do problema do mito, prendendo-se de uma mera análise da consciência mítica e das suas formas de pensar e de intuir. Cassirer viu com total clareza, reconhece Heidegger, que as formas de pensamento e de intuição se devem alicerçar na forma mítica de vida enquanto «estrato espiritual originário»¹⁸⁷. No entanto, o autor de *O Pensamento Mítico* não procedeu ao esclarecimento expresso e sistemático da origem destas formas a partir da «forma de vida». A indeterminação do lugar sistemático da ideia de Mana e a não-tematização das suas relações com as formas de pensamento e de intuição provam esta omissão. A ideia de Mana é tematizada apenas no trânsito da forma de pensamento para a forma de intuição sob o nome de «oposição fundamental», quando ela se deveria determinar a partir do todo estrutural da existência mítica. Heidegger valoriza o conceito cassireriano de Mana por ele não ser considerado um sendo entre sendos mas o «modo» ou o Ser de toda a realidade mítica. Isto suscita a pergunta central quanto à essência de Mana, isto é, se este «princípio» é uma representação ou uma ideia da existência mítica ou se

¹⁸⁵ ID., *o.c.* 1008.

¹⁸⁶ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, XIII.

¹⁸⁷ M. HEIDEGGER., *o.c.* 90.

o Mana pertence à constituição ontológica da mesma existência. A resposta heideggeriana a esta pergunta de fundo tem o seguinte teor: Na ideia de Mana anuncia-se uma compreensão do ser da existência mítica, com a tipicidade que o mito impõe ao modo de ser, de pensar e de intuir. Neste caso, o ser da vida mítica deve procurar-se no Mana enquanto compreensão de ser, que conduz e esclarece a existência mítica. Isto pressupõe a elaboração prévia da constituição ontológica da existência em geral ou do «cuidado» exposta por Heidegger em *Ser e Tempo*, publicado um ano antes desta recensão crítica. De facto, o capítulo sexto de *Ser e Tempo* é consagrado nos seus seis parágrafos (§§ 39-44) à análise do cuidado enquanto ser da existência. Logo no § 39, Heidegger escreve que o ser-af existe facticamente, isto é, há uma unidade ontológica entre existencialidade e facticidade pela qual toda a existência é fáctica. Esta facticidade é vivida no sentimento de ser-lançado no mundo com possibilidades próprias: «A condição de ser lançado é o modo de ser de um sendo, que é as suas próprias possibilidades de modo a compreender-se nelas e a partir delas»¹⁸⁸. Na condição de ser lançado ou de «de-jecto» há uma entrega da existência ao mundo em que esta é dominada por aquilo mesmo a que se abandonou ou por algo superior, que se anuncia na própria entrega da existência. Embriagada neste abandono pelo poder superior, a existência apenas se pode experienciar como pertença deste poder e parente sua. Todo o sendo, que de algum modo se descobre nesta experiência de lançamento, de «de-jecto» e de entrega, tem o carácter ontológico de Mana, de poder superior. O tempo em que a realidade de Mana se anuncia ao ser-lançado-no-mundo como o Extraordinário sempre surpreendente, é o do presente intensivo e pleno, onde a ideia de Mana serve de fio condutor para a «dedução» das «categorias» específicas do pensamento mítico¹⁸⁹.

Outro grupo de fenómenos inseparáveis do anterior é demarcado pelo âmbito da relação fundamental a mundo e da auto-referência da existência mítica. O desejo enquanto primeira força em que se revela à existência mítica o seu próprio ser, radica, para Heidegger, no estatuto de ser-lançado-no-mundo com seu feixe de possibilidades de realização. A «primeira força» ou desejo é da natureza de Mana ou do poder superior, de que a existência mítica é parente. Nos modos de comportamento do desejo mítico no seu mundo em que há relação e confronto, descobre-se a transcendência da existência relativamente ao seu mundo, isto é, toda a relação de confronto e contraste funda-se na transcendência da existência. A própria existência mítica pode identificar-se com os «objectos» apenas

¹⁸⁸ ID., *Sein und Zeit* 181.

¹⁸⁹ ID., *Rezension* 1010.

porque ela é originariamente relação a mundo. Deve no entanto entender-se correctamente a «transcendência» da existência, o que falta na concepção de Cassirer, pois o caos inicial das impressões sensíveis não só não atinge o problema da transcendência mas vela-o como fenómeno originário, resultando uma confusão na base da filosofia cassireriana do mito: ora predomina a afecção pura da sensibilidade ora a possessão por uma realidade com a natureza de Mana ¹⁹⁰.

Quanto às referências frequentes de Cassirer à força criadora da fantasia mítica, julga-as Heidegger completamente obscuras e, por isso, continua sem resposta se esta «faculdade fundamental» é uma forma de pensar ou uma forma de intuir ou as duas ou nenhuma.

Finalmente, Heidegger critica a máxima, que orienta a filosofia cassireriana do mito: «A regra fundamental, que domina todo o desenvolvimento do espírito, é que o espírito só na sua exteriorização atinge a sua interioridade verdadeira e perfeita» ¹⁹¹. Esta regra orientadora carece de justificação e, além disso, está ainda sem resposta a pergunta pela tipicidade da existência humana, que só através do mundo atinge a sua mesmidade, e pelo modo como se concilia, neste caso, mesmidade e autonomia ¹⁹².

Ao chegar ao termo da recensão crítica, Heidegger declara que ainda se não atingiu o problema fundamental do mito, que ele formula nestes termos: «De que modo é que o mito em geral pertence à existência enquanto tal? Em que aspecto é (o mito) um fenómeno essencial dentro de uma interpretação universal do Ser em geral e das suas modificações?» ¹⁹³. Para a resposta não basta inventariar todas as formas simbólicas mas é preciso antes demais elaborar os conceitos básicos desta sistemática e investigar os seus fundamentos.

Esta crítica da posição de Cassirer deve integrar-se no programa filosófico de Heidegger da década de 20, que, sob o lema «regressar para começar», se propôs destruir a Metafísica de Platão e de Aristóteles, a Dogmática Cristã, toda a Filosofia Moderna da Consciência desde Descartes e Husserl, o Idealismo Transcendental de Kant, o Idealismo Absoluto de Hegel e o Neokantismo. Ao superar a Metafísica, Heidegger tentou uma destruição, que tivera antecedentes históricos na denúncia nietzschiana da repressão dos impulsos e da angústia da vida imposta pela Metafísica, na concepção marxista da história do espírito como super-

¹⁹⁰ ID., *o.c. l.c.*

¹⁹¹ E. CASSIRER, *Philosophie der symbolischen Formen* II, 242, 193, 229, 246, 267.

¹⁹² M. Heidegger, *Rezension* 1011.

¹⁹³ ID., *o.c. l.c.*

-estrutura ideológica, que mistifica a vida real do homem explorado e reprimido e na crítica freudiana da cultura como produto do silenciamento repressivo da sexualidade. Nesta perspectiva, a filosofia tem de destruir a própria filosofia, ao pretender alcançar o Ser, que está fora do nosso domínio. A tarefa da Ontologia como Hermenêutica da Facticidade é dissipar ocultações, extirpar distorções rumo ao Ser, que será o elemento novo anunciado pela existência ou ser-no-mundo, sempre em situação concreta, visada por um conhecimento interessado fora do alcance dos modelos sujeito-objecto, consciência-ser, res cogitans-res extensa. Heidegger critica e destrói como falsas as descrições teóricas do quotidiano, pois descrever é mostrar e jamais construir e a descrição é uma análise da praxis e não se situa originariamente no campo teórico como pretende Husserl e toda a filosofia académica estabelecida. O Ser capta-se na existência humana, a exemplo de Lutero e de Kierkegaard, com todo o peso, radicalidade, dureza e dramatismo da vida como ela é, mas sem Deus nem Cristo, como exige a razão secularizada¹⁹⁴. Já em 1922, Heidegger defendera uma Hermenêutica fundamentalmente atea da vida fáctica e das suas possibilidades, esclarecendo que «ateísmo» não tem o sentido, v. g., de materialismo mas do princípio axiomático de que toda a filosofia, consciente de ser uma interpretação da vida fáctica, mesmo que tenha uma opinião sobre Deus, deve saber que o regresso da vida lapsa a si mesma é «uma mão erguida contra Deus». Isto significa não a negação total de Deus mas estar honestamente, isto é, segundo as possibilidades de que a razão filosófica dispõe, perante Ele. Ateísmo significa, neste caso, a destruição ou a libertação da «preocupação sedutora» dos discursos sobre a religiosidade. Heidegger pergunta se não será um puro contra-senso a ideia de uma Filosofia da Religião sobretudo quando ela «constrói os seus cálculos» num mundo alheio à facticidade humana¹⁹⁵. Embora nesta crítica de Heidegger a Cassirer não apareça o termo «destruição», ele está presente em todas as entrelinhas do texto.

V

Em fins de Fevereiro e princípios de Março de 1929, Cassirer e Heidegger participaram num curso universitário de duas semanas em

¹⁹⁴ ID., *Ontologie (Hermeneutik der Faktizität). Frühe Freiburger Vorlesung, Sommersemester 1923, GA 63* (Frankfurt/M. 1988) passim.

¹⁹⁵ ID., «Phänomenologische Interpretationen zu Aristoteles (Anzeige der hermeneutischen Situation)» in: *Dilthey-Jahrbuch 6* (1989) 246².

Davos (Suíça), que ficou célebre pela discussão pública perante uma assembleia interessada entre estes dois reputados filósofos alemães ¹⁹⁶.

Conhecedor da recensão crítica da sua obra sobre o mito, Cassirer abriu a discussão com a pergunta sobre o sentido de Neokantismo, «o bode expiatório da Filosofia Moderna», que era alvo da «destruição» heideggeriana. Para responder à pergunta de Cassirer, Heidegger recordou a origem do Neokantismo na segunda metade do séc. XIX, em que a filosofia foi reduzida ao «conhecimento da ciência do sendo» e Kant interpretado apenas como um teórico do conhecimento tentação que ainda seduziu Husserl entre 1900 e 1910. O Neokantismo é, nesta linha de pensamento, «a concepção da Crítica da Razão Pura, que explica como Teoria do Conhecimento da Ciência da Natureza a parte da razão pura conducente à Dialéctica Transcendental» ¹⁹⁷. Ora, esta Teoria das Ciências é irrelevante para Kant, que Heidegger julga polarizado pela problemática da Metafísica e da Ontologia. A Dialéctica Transcendental converte-se em Ontologia e não é apenas negativa como em Kant, pois a aparência é simplesmente um acidente de percurso e não deficiência essencial da razão. Quanto ao problema da aparência, Cassirer afirma-se de acordo com Heidegger, pois também ele atribui à imaginação criadora um significado central positivo em Kant, como demonstra a sua obra sobre o simbólico, que é síntese de pensamento e de intuição, «synthesis speciosa», cuja espécie é a imagem, o símbolo. Só a liberdade transcende os fenómenos e o esquematismo da imaginação, ao referir-se ao «mundus intelligibilis» e ao Absoluto. Há, portanto, um esquematismo do conhecimento teórico mas não da Razão Prática e o esquematismo é apenas um terminus a quo e nunca um terminus ad quem. A esta relação prática ao Absoluto contrapõe Heidegger a finitude do homem e a inexistência de verdades em si ou verdades eternas e, logicamente, Cassirer pergunta se Heidegger desiste da relação ao Absoluto na Ética kantiana ¹⁹⁸. Heidegger regressa ao problema da ciência matemática da natureza, porque a natureza era para Kant uma «região do sendo» e nunca um mero objecto da ciência e, nesta sequência, o que pretendia Kant com a doutrina dos princípios não era uma teoria da estrutura categorial do objecto da Física Matemática mas uma «Teoria do Sendo em geral» ou, por outras palavras, não aceitando Kant objectos físicos ou psíquicos, «que fossem dados», «ele procura uma

¹⁹⁶ M. HEIDEGGER/E. CASSIRER, «Davoser Vortraege. Kants Kritik der reinen Vernunft und die Aufgabe einer Grundlegung der Metaphysik» in: M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik*; GA, Bd. 3 (Frankfurt/M. 1991) 271-296. Cf. H. PAETZOLD, *Ernst Cassirer, Von Marburg nach New York* 86-105.

¹⁹⁷ M. HEIDEGGER, *Kant und das Problem der Metaphysik* 275.

¹⁹⁸ ID., *o.c.* 278.

Ontologia Geral, que preceda uma Ontologia da Natureza enquanto objecto da Ciência da Natureza e uma Ontologia da Natureza enquanto objecto da Psicologia». Neste caso, a Analítica, na leitura de Heidegger, não é apenas uma Ontologia da Natureza mas «uma Ontologia Geral, uma *Metaphysica Generalis* criticamente fundada» e que seria a condição última de possibilidade da Ciência da Natureza¹⁹⁹. Quanto à Ética de Kant, Heidegger reconhece que no imperativo categórico algo «supera a essência finita», embora o mesmo imperativo mostre «a relação interna a uma essência finita». Isto significa para o pensador de *Ser e Tempo* que esta transcendência do imperativo «permanece ainda dentro da condição criatural e da finitude», a razão ética finita continua presa dos seus limites sem possibilidade de evasão para o Eterno e o Absoluto nem de refúgio no mundo das coisas e neste meio termo está a «essência da razão prática». Interessado na relação da lei ética com a finitude humana, Heidegger pergunta pelo seu sentido e papel na «constituição da existência e da personalidade», pois é inegável que «há na lei algo, que transcende a sensibilidade». Por isso, justifica-se a pergunta pela finitude ou infinitude «da estrutura interna da existência»²⁰⁰. Falar sobre a finitude ou pensar o finito como finito pressupõe de facto a ideia de infinito, que aparece como constituinte da finitude na imaginação criadora, que é a infinitude do ser do homem sempre referida à passividade receptiva, porque «o homem jamais é infinito e absoluto na criação do próprio sendo mas é infinito no sentido da compreensão do Ser»²⁰¹. Esta infinitude do ontológico vinculada por essência à experiência ôntica define o topos do homem: «Esta infinitude, que irrompe na imaginação criadora, é precisamente o argumento mais rigoroso em prol da finitude e, por isso, a Ontologia é um sinal de finitude», que «Deus não possui». Ligada à compreensão infinita, a verdade articula-se intimamente com a estrutura da transcendência, isto é, com a abertura da existência ao outro e a si mesma e, por isso, o homem é «um sendo, que se mantém no desvelamento do sendo». O manter-se na abertura do sendo é traduzido por Heidegger como «estar-na-verdade» de modo finito, o que implica ao mesmo tempo «estar-na-não-verdade». A partir destas premissas é lógica a conclusão: «A não-verdade pertence ao núcleo mais íntimo da estrutura da existência e aqui penso ter encontrado pela primeira vez a raiz em que metafisicamente se insere a «aparência» metafísica de Kant»²⁰². É neste contexto que Heidegger responde à pergunta de Cassirer sobre «verdades

¹⁹⁹ ID., *o.c.* 279.

²⁰⁰ ID., *o.c.* 280.

²⁰¹ ID., *o.c.* *l.c.*

²⁰² ID., *o.c.* 281.

eternas», começando por afirmar que «verdade é relativa à existência», isto é, só pode acontecer e ter sentido se o ser-aí do homem existir com a capacidade de «revelar o sendo como ele é». Deste modo, a verdade é trans-subjectiva», está para além do indivíduo singular e remete para o sendo e para a possibilidade de o configurar. Não se pode interpretar o conteúdo de verdade de uma proposição como algo consistente e eterno, como um conceito e um sentido que se opusessem ao fluxo das nossas vivências. É necessário precisar o sentido de «eterno», que na Metafísica Transcendental aparece traduzido por a priori, ἀεὶ ὄν, οὐσία, dentro da transcendência interna do tempo e do seu carácter horizontal formado pelo presente, pelo futuro e passado, onde se inscreve o comportamento humano e se constitui a estabilidade da substância²⁰³. Nesta altura do diálogo, Heidegger evoca a problemática de *Ser e Tempo*, que «não é uma Antropologia Filosófica», porque o Ser polariza toda a compreensão, funda «a possibilidade de transcendência do homem» e com ela o poder de configurar os sendos e a possibilidade do acontecimento histórico. Esta compreensão primeira e básica de Ser orienta-se sempre pelo tempo da existência, como, aliás, todos os restantes problemas. Assim, a análise da morte tem por escopo dar relevo «à radical futuridade da existência» e não expor «uma tese metafísica e última sobre a essência da morte». A análise da angústia tem por função única não chamar a atenção para um fenómeno central no homem mas colocá-lo perante o nada, cuja possibilidade é vivida no sentimento de angústia. A relação ao Ser e a angústia perante o nada cruzam-se no tecido da existência: «Só quando eu compreendo o nada ou a angústia, tenho a possibilidade de compreender o Ser». A origem da pergunta está exclusivamente na unidade da compreensão do Ser, do nada e do perguntar, que formam o núcleo orientador de toda a Analítica da Existência²⁰⁴. A estes problemas de fundo não responde a redução da Analítica da Existência a uma investigação sobre o homem e suas criações culturais mas apenas uma Metafísica da Existência, que tenha por pressuposto «a transcendência do ser-aí» ou a possibilidade interna de a essência finita do homem se relacionar com o sendo na sua totalidade²⁰⁵. Esta transcendência do ser-aí não é compreendida por Cassirer, quando este afirma a «inconceptibilidade da liberdade». Para Heidegger, a liberdade não é um problema do irracional mas é o processo de libertação feito objecto de filosofar e nunca de uma apreensão definitiva: «A única relação adequada à liberdade no homem é o libertar-se da liberdade no

²⁰³ ID., *o.c.* 282.

²⁰⁴ ID., *o.c.* 284.

²⁰⁵ ID., *o.c.* 284-285.

homem»²⁰⁶. Enquanto para Heidegger a libertação da existência no homem é a única realização do filosofar, em Cassirer não predomina o processo mas o terminus ad quem, que é a Filosofia da Cultura na apresentação simples das suas diferentes criações. Se a libertação fosse a função metafísica da Filosofia da Cultura na História da Humanidade, então a sua dinâmica interna identificar-se-ia com o acontecimento fundamental da Metafísica da Existência.

Após esta leitura ontológica de Kant oposta à interpretação filosófico-cultural de Cassirer, Heidegger submeteu à consideração de Cassirer três ordens de questões. A primeira incidia sobre a espécie de caminho, que se oferecia ao homem para a infinitude ou de participação na infinitude; a segunda versava sobre a essência da infinitude, isto é, se era apenas uma determinação privativa da finitude ou uma esfera autónoma; na terceira questão, interrogava Heidegger em que medida a filosofia tem a tarefa de libertar o homem da angústia e de o não entregar a este sentimento de nada²⁰⁷.

À primeira questão respondeu Cassirer que pela transformação em forma objectiva de tudo o que é vivencial, o homem não se liberta radicalmente da sua finitude inicial mas acede a algo de novo, à sua «infinitude imanente», que não é um salto da finitude para uma infinitude real mas a metabasis, que arranca o homem da imediatidade da sua existência para a região da forma pura: «Do cálice deste reino de espíritos jorra a infinitude». Este reino, porém, não é metafísico mas criado idealmente pelo próprio homem²⁰⁸.

A essência da infinitude, que era o núcleo da segunda questão, não é, portanto, uma simples privação mas uma esfera própria, que é a plenitude da finitude. Esta plenitude, porém, constitui precisamente a infinitude, pois avançar para o infinito é percorrer no finito todos os lados, o que não é privação mas a plenitude perfeita da finitude²⁰⁹.

Quanto à tarefa, que incumbiria à filosofia, de libertar o homem da angústia ou de o entregar a ela mais profundamente, respondeu Cassirer com uma espécie de confissão: A filosofia tem de libertar o homem na exacta medida em que ele pode ser livre e, ao fazê-lo, crê Cassirer «que ela o liberta, em certo sentido de modo radical, da angústia como simples disposição afectiva». O objectivo da filosofia é a libertação da angústia do mundo terreno, como ambicionou o Idealismo e com ele Cassirer²¹⁰.

²⁰⁶ ID., *o.c.* 285.

²⁰⁷ ID., *o.c.* 285-286.

²⁰⁸ ID., *o.c.* 286.

²⁰⁹ ID., *o.c.* *l.c.*

²¹⁰ ID., *o.c.* 287.

Heidegger serviu-se das expressões «terminus a quo» e «terminus ad quem» usadas por Cassirer para marcar a distância, que o separava do professor de Hamburg. O objectivo último ou «terminus ad quem» da filosofia de Cassirer seria «a totalidade de uma filosofia da cultura», que iluminasse todas as formas da consciência criadora, varrendo a angústia, que neste caso seria um problema da cultura e não do ser existência. Para Heidegger, o «terminus ad quem» não era uma filosofia da cultura na sua plenitude mas a pergunta pelo sentido de Ser, donde proveio «a problemática de uma Metafísica da Existência». Perante o neokantiano Cassirer, Heidegger retomou a propósito o núcleo central da sua interpretação de Kant, que é a pergunta pela possibilidade da Ontologia através da destruição do seu conceito tradicional, que fora o ponto de partida de Kant. A pergunta pelo homem, a que Kant reduziu as perguntas pelo que podemos conhecer, devemos fazer e podemos esperar, não é suficientemente radical e, por isso, há que partir de uma «Metafísica do ser-aí» como «terminus a quo» da Metafísica Geral. É da essência da filosofia ter um «terminus a quo», que deve ser problematizado, e um «terminus ad quem», que lhe corresponda, o que não parece claro na filosofia até agora construída por Cassirer, que explora as formas diferentes de cultura a fim de surpreender a sua energia espiritual criadora. Esta dinâmica geradora de formas culturais não coincide com a existência de Heidegger, como se depreende do conceito da liberdade. De facto, o que distingue o filosofar heideggeriano, é a liberdade em processo ou «a libertação da transcendência interna da existência», que significa «tornar-se livre» não para imagens criadoras da consciência e para o reino das formas mas para o ser concreto e único do homem, para «a finitude da existência», para o seu «lançamento» e para os conflitos da liberdade, que não é uma criação subjectiva do «eu humano», mas, pelo contrário, sua condição de possibilidade, temporal e singular e nunca raiz indiferente de explicitações culturais. Por isso, nenhum conceito cassireriano traduz a «existência», o «ser-aí» de Heidegger: «O que eu chamo existência, é por essência co-definido não apenas por aquilo que se designa por espírito nem somente por aquilo que se chama vida mas do que se trata neste caso, é da unidade originária e da estrutura imanente da relacionalidade de um homem, que por certo está preso num corpo e por esta prisão corporal peculiarmente vinculado ao(s) sendo(s) no meio dos quais se encontra, não no sentido de um espírito supervisor mas no sentido da existência, que, lançada no meio do(s) sendo(s), realiza, enquanto livre, uma intervenção no(s) sendo(s), que é sempre histórica e, num sentido último, casual ²¹¹. «Casua-

²¹¹ ID., *o.c.* 290.

lidade» significa neste contexto que a forma suprema da existência humana se pode reduzir simplesmente a momentos muito raros do tempo existencial, que decorre entre a vida e a morte e no qual o homem existe «no cume da sua possibilidade própria» apenas em muito poucos momentos ²¹².

A pergunta ignorada em *Filosofia das Formas Simbólicas* é «a pergunta central pela constituição interna do Ser, que determina a Metafísica da Existência» sem a encaminhar para «uma sistemática prévia das construções culturais e das disciplinas filosóficas». Heidegger confessa que abandonou «a figura e a divisão tradicional das disciplinas filosóficas», ignoradas de Platão e de Aristóteles e fomentadas pela didáctica da filosofia, porque elas impediam o acesso à problemática interna da filosofia, que é ontológica e não apenas um sistema de criações de consciência. Por isso, a filosofia não deve ser antropocêntrica por fidelidade à essência do próprio homem, «que é transcendência, isto é, aberto ao sendo na sua totalidade e a si mesmo», excêntrico, o que deve presidir ao sentido de uma Antropologia Filosófica, que não olvide a transcendência, a excentricidade, a liberdade e a negatividade do homem. Esta negatividade, porém, não é pretexto para pessimismo e melancolia mas a simples compreensão de que só na oposição há actividade autêntica e de que a filosofia tem de restituir o homem indolente, que usa apenas as obras do espírito, «à dureza do seu destino» ²¹³.

Cassirer procurou o que havia de comum entre a sua postura filosófica e a de Heidegger e encontrou-o no «fenómeno originário da linguagem», que é «a ponte entre indivíduo e indivíduo» e a «unidade acima da infinitude dos modos diferentes de falar». Este terreno comum da linguagem é «o mundo do espírito objectivo», que, à maneira de laço, une entre si as existências humanas, pois não há outro caminho entre diferentes senão «este mundo das formas», objectivo e simbólico. Sem este mundo de formas não haveria uma compreensão de si mesmo nem qualquer proposição objectiva e necessária, independente da subjectividade individual ²¹⁴. Também Cassirer aceitou que a viragem copernicana de Kant não eliminou a pergunta pelo Ser, pois a novidade desta viragem ou orientação do objecto pelo conhecimento estava na existência não de uma mas de diferentes estruturas de ser na consciência com diferentes pressupostos a priori. Interessado nas condições de possibilidade da experiência, Kant mostrou como a toda a espécie de forma nova corresponde um mundo novo objectivo e como são diferentes as categorias do

²¹² ID., *o.c.* Lc.

²¹³ ID., *o.c.* 291.

²¹⁴ ID., *o.c.* 295.

objecto estético e do objecto empírico, as leis do mundo da arte e as do mundo físico. Daí, uma multiplicidade completamente nova nos objectos do conhecimento e, por isso, «o Ser na nova Metafísica já não é mais o Ser de uma substância mas o Ser, que resulta de uma multiplicidade de determinações e significações funcionais. Parece-me estar aqui o ponto essencial da diferença da minha posição frente à de Heidegger»²¹⁵. Cassirer resumiu a sua posição na pergunta pelas condições de possibilidade do facto riquíssimo da linguagem, que é o meio objectivo entre existências, na sua multiplicidade estética e científica²¹⁶.

O sentido de ser em Cassirer não coincidiu com o de Heidegger e, por isso, Heidegger encerrou o debate, precisando a novidade da sua interpretação ontológica de Kant. A «repetição» da pergunta de Platão não pode significar que se regresse à resposta dos Gregos mas que, após a fragmentação do Ser, o problema central é partir do «terminus a quo» da existência para a compreensão da multiplicidade interna dos modos de ser e do Ser sem abandonar a finitude do homem, que se deve assumir de um modo totalmente radical. Da discussão viu Heidegger resultar a tarefa comum aos dois interlocutores de não seguir apenas «a diferença das posições dos homens filosofantes», de tomar a sério o caminho da pergunta central da Metafísica, de não separar a diferença dos filósofos da unidade da problemática, de ver jogar-se o «essencial» na discussão da História da Filosofia, de considerar o primeiro passo na História da Filosofia a libertação das diferenças e dos pontos de vista, sem que estes deixem de ser «a raiz do trabalho filosófico»²¹⁷.

Com a redução do mito a uma criação da energia humana do espírito foi eliminada da *Filosofia das Formas Simbólicas* a transcendência do Sagrado. Também o Ser heideggeriano, após o abandono do «sistema católico» e a defesa de uma filosofia «sem Deus nem Cristo», foi o centro de um pensamento, que destruiu toda a onto-teologia e toda a teologia filosófica. O drama da queda e do regresso à Origem narrado na mitologia gnóstica foi transformado por Heidegger no estado tenebroso do homem caído entre as coisas do mundo, dominado pela curiosidade, pela tagarelice e pela ambiguidade e na possibilidade de uma conversão luminosa motivada pelo acontecimento das experiências de angústia e de apelo da consciência²¹⁸. Esta mesma secularização do mito transparece do texto de

²¹⁵ ID., *o.c.* 294.

²¹⁶ ID., *o.c.* 295.

²¹⁷ ID., *o.c.* 296.

²¹⁸ M. B. PEREIRA, «Hermenêutica e Desconstrução» in: *Revista Filosófica de Coimbra* 6 (1994) 277-278.

Ser e Tempo em que o autor justifica a recepção do termo «cuidado» de uma tradição mítica de que Heidegger realça alguns momentos: a fábula 220 de Higino, a sua leitura por Herder e a posterior transmissão a Goethe²¹⁹. O texto latino da fábula, onde é visível um esboço pré-ontológico da interpretação do ser-aí como cuidado, representa-nos a figura divina do Cuidado a modelar o homem a partir do lodo, Júpiter a incutir-lhe o espírito, a pedido do Cuidado, e, depois, a disputa entre o Cuidado e Júpiter acerca de qual dos dois deveria dar o nome ao homem, quando surge a Terra a reclamar este direito uma vez que lhe forneceu o corpo. Escolhido Saturno como juiz desta contenda, a decisão não se fez esperar: Júpiter, que lhe deu o espírito, deve recebê-lo na morte; a Terra, que lhe ofereceu o corpo, aceitá-lo-á no fim da vida; o Cuidado, porque foi o primeiro a modelá-lo, mantê-lo-á enquanto viver. Quanto ao nome, que se chame homem, pois parece ter sido feito de terra²²⁰. A analítica existencial surge como uma desmitologização da fábula de Higino.

Após a recusa da Teologia Metafísica, da Filosofia Cristã e da Teologia Filosófica, Heidegger decidiu-se por uma Teologia Histórica do Ser, em que a palavra «Deus» significa «deuses», o Sagrado e o chamado «último Deus» proclamados na poesia de Hölderlin²²¹, a quem Heidegger dedicou lições nos semestres de inverno de 1934/35, de 1941/42 e no semestre de verão de 1942²²², valorizando como Teologia do Sagrado unicamente a nova expressão da Mitologia Alemã encarnada no discurso poético de Hoelderlin. Ao perguntar com este poeta « e para quê poetas no tempo de carência?» na comemoração do vigésimo aniversário da morte de Rainer M. Rilke (1946), Heidegger caracterizou com palavras hoelderlinianas a nossa época cristã, que não é qualquer novo começo mas o fim da época grega antiga expressa na trindade Cristo, Heracles e Dionisos. Com o aparecimento e a morte de Cristo, iniciou-se para a experiência histórica de Hoelderlin o fim do dia dos deuses, o seu entardecer, pois, após o abandono do mundo pelos três deuses, a tarde da nossa época aproxima-se da noite, das trevas, como tempo da «falta de Deus»²²³, de que o niilismo metafísico não tem consciência e que o império da técnica

²¹⁹ M. HEIDEGGER, *Sein und Zeit* 197².

²²⁰ ID., *o.c.* 198.

²²¹ P. BRKIC, *Martin Heidegger und die Teologie, Ein Thema in dreifacher Fragestellung* (Mainz 1994) 215-232, 233-248.

²²² M. HEIDEGGER, *Hoelderlins Hymnen «Germanien» und «Der Rhein» WS 1934/35*, GA Bd. 39 (Frankfurt/M. 1980); ID., *Hoelderlins Hymne «Andenken», WS 1941/42*, GA, Bd 52 (Frankfurt/M. 1982); ID., *Hoelderlins Hymne «Der Ister», SS 1942*, GA, Bd 53 (Frankfurt/M. 1984).

²²³ P. BRKIC, *o.c.* 235.

consuma. É agora o poeta o mediador, o novo Hermes entre os deuses e os homens, capaz de compreender e de interpretar os sinais da falta do Divino e de distinguir os acenos da sua chegada e, por isso, é um semi-deus à imagem de Dionisos, que proclama aos homens a experiência do Sagrado. É destruída não só a Teologia enquanto Ciência do Deus Revelado mas também todo o discurso filosófico sobre Deus, porque ao deus dos filósofos «não pode o homem orar nem oferecer sacrifícios, perante a Causa Sui não pode o homem ajoelhar de tremor nem pode perante tal Deus tocar música nem dançar»²²⁴. O discurso sobre o Divino e o Sagrado foi confiado ao poeta Hölderlin perante cujos deuses o homem do séc. XX não ajoelhou nem dançou nem tão-pouco executou música, apesar de eles enriquecerem o panteão da Nova Mitologia. Insatisfeitos com a resposta de Heidegger, filósofos, teólogos e poetas convocados hoje pela experiência do Sagrado reúnem-se como outrora Ion e Sócrates ou os notáveis do Areópago de Atenas para análise do discurso sobre o Divino, em que à pergunta socrática pela verdade acresce o potencial crítico do «Deus desconhecido» de Paulo, pois o jogo opulento de criações imaginárias não pode dispensar a crítica da razão, sob pena do abandono da realidade do mundo e da história. No regresso do mito continua a desmitologização.

²²⁴ M. HEIDEGGER, *Identität und Differenz*² (Pfullingen 1957) 70.