



ARTIGOS - ARTICLES

**Ernst Cassirer, Alemanha e Europa Ocidental no espelho da
história intelectual: apresentação e tradução**

Serzenando Alves Viera Neto¹
Doutorando em História da Arte
Universidade Estadual de Campinas - UNICAMP
avieiraneto@yahoo.com.br

Como citar este artigo: VIEIRA NETO, S. A “Ernst Cassirer, Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual: apresentação e tradução”, *Intelligere, Revista de História Intelectual*, nº7, p. 139-160. 2019. Disponível em <<http://revistas.usp.br/revistaintelligere>>. Acesso em dd/mm/aaaa.

Resumo: A contribuição de Cassirer à compreensão do pensamento político na Europa moderna constitui parte importante de seu legado. “Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual” faz parte dessa dimensão de sua obra, a qual revela um intelectual sensível aos acontecimentos e transformações contemporâneas. Aqui, investiga-se a evolução das ideias a fim de determinar a singularidade das culturas nacionais, sustentando, ao mesmo tempo, a tese de uma efetiva unidade entre elas. Esse não é apenas um texto relevante dentro da produção de Cassirer, mas também um rico documento histórico, uma defesa sucinta, porém contundente, da ideia de unidade europeia.

Palavras-chave: Ernst Cassirer, história intelectual, história europeia, cosmopolitismo, filosofia da cultura.

*Ernst Cassirer, Germany and Western Europe in the mirror of
intellectual history: presentation and translation*

Abstract: Cassirer’s contribution to the understanding of political thinking in modern Europe is an important part of his legacy. “Germany and Western

¹ Doutorando em História da Arte pela Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP) e mestre em História da Arte pela mesma instituição. Tem se dedicado à história intelectual e historiografia da arte de língua alemã, desenvolvendo atualmente uma pesquisa sobre os fundamentos teóricos do pensamento de Aby Warburg sob a orientação do Prof. Dr. Luiz Cesar Marques Filho.

Europe in the mirror of intellectual history” is part of this dimension of his work, which reveals an intellectual sensitive to contemporary events and transformations. Here, the evolution of ideas is investigated to determine the uniqueness of national cultures, while at the same time supporting the thesis of an effective unity between them. This is not only a relevant text within Cassirer’s production, it is also a rich historical document, a succinct but contumacious defense of the idea of European unity.

Keywords: Ernst Cassirer, intellectual history, European history, cosmopolitanism, philosophy of culture.

Introdução²

Em “O mito do Estado” (*The myth of the State*), escrito póstumo publicado em 1946, Cassirer define a essência do problema intelectual que ocupou o centro de sua reflexão filosófica durante os últimos anos de sua carreira. A profunda mudança no pensamento europeu, com suas catastróficas consequências políticas, ao lado do surgimento de uma antiga força que colocou em séria ameaça o pensamento racional. Cassirer observava, assim, o fenômeno da preponderância do pensamento mítico:

Nos últimos trinta anos, no período compreendido entre a primeira e a segunda Guerra Mundial, não apenas passamos por uma crise severa de nossa vida política e social, mas também fomos confrontados com problemas teóricos completamente novos [...]. Talvez, a mais importante e alarmante característica neste desenvolvimento do pensamento político moderno seja o aparecimento de uma nova força: a força do pensamento mítico. É óbvia a preponderância do pensamento mítico sobre o pensamento racional em alguns de nossos sistemas políticos modernos. Depois de um embate curto e violento, o pensamento mítico parecia conquistar uma vitória clara e definitiva. Como essa vitória foi possível? Como podemos contabilizar esse novo fenômeno que apareceu de forma tão repentina em nosso horizonte político e, de certa forma, parecia reverter todas as nossas ideias anteriores a respeito do caráter de nossa vida intelectual e social?³ (Cassirer, 1946, p. 7)

As perguntas levantadas por Cassirer demonstram sua preocupação com um problema contemporâneo, o qual seria, com efeito, iluminado por meio de uma minuciosa análise do desenvolvimento e transformações das ideias. Assim, a grande abordagem histórica empregada por Cassirer para responder às indagações apresentadas no livro de 1946 constitui um método recorrente de suas investigações filosóficas. A vasta erudição que marca o seu

² Agradeço ao revisor pelas valiosas sugestões, sobretudo, pela indicação das nuances envolvendo o alemão de Lutero. Agradeço também ao meu orientador, Prof. Dr. Luiz Cesar Marques Filho, e à Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (CAPES) pelo financiamento de minha pesquisa doutoral.

³ É de minha autoria a tradução desta e de todas as demais passagens.

estilo possui suas raízes na tradição de Marburgo, na amplitude de seus interesses intelectuais, e, naturalmente, em seus contatos acadêmicos subsequentes. Pode-se dizer que Cassirer situa-se em um estilo de análise histórica objetiva, com grande apreço pela coerência e clareza de exposição. Mesmo Peter Gay, em sua análise bastante crítica da produção do “historiador” Cassirer, reconhece sua notável erudição e agudeza analítica, um exímio historiador cujas pesquisas trouxeram resultados indiscutivelmente relevantes⁴.

Ernst Cassirer está, de fato, entre os maiores historiadores das ideias e filósofos do século XX, embora, há que se dizer, seu legado tenha permanecido, por muito tempo, pouco estudado e, de certa forma, esquecido⁵. De ascendência judaica, Cassirer mostrou-se comprometido ao longo de sua carreira com a cultura liberal e cosmopolita europeia⁶. No começo de sua carreira dedicou-se principalmente à investigação do problema epistemológico, publicando uma série que consagraria seu nome na intelectualidade alemã da época⁷. Posteriormente, sua contribuição foi além, abrangendo campos que passaram pela história da ciência, física moderna, história do Renascimento, filosofia da cultura. A formação intelectual de Cassirer é marcada pelo alinhamento com o espírito racionalista do “Iluminismo” (*Aufklärung*) e com o legado cultural do classicismo alemão. Nesse sentido, produziu extensamente sobre Leibniz e Kant⁸. Foi ainda um leitor assíduo de pensadores como Schiller, Goethe e Wilhelm von Humboldt.

⁴ Peter Gay reconhece a profundidade, coerência e objetividade do “historiador” Cassirer, no entanto, enuncia uma tese bastante dura: “Eu vou argumentar que o trabalho de Cassirer como historiador foi uma realização grandiosa, mas, ao mesmo tempo, defeituosa. Imensamente inteligente, sugestivo, mas não conclusivo. Nada que este homem escreveu foi, em algum momento, eu suponho, totalmente bom” (Gay, 1967, p. 106).

⁵ Habermas enxerga em Cassirer um dos filósofos de sua geração mais injustiçados pela historiografia e história das ideias (Habermas, 1997, p. 7). Nesse contexto, cabe ainda salientar que, sobretudo a partir da década de 1990, há um crescente interesse pelo pensamento e obra de Cassirer. Segundo Skidelsky, esse “renascimento” se dá no mundo de língua inglesa, especialmente, a partir da publicação do livro de Friedman (Friedman, 2000). Já na Alemanha o interesse por Cassirer está muito atrelado à sua contribuição à teoria da cultura e ao seu papel como referencial liberal e cosmopolita em uma Alemanha reunificada (Skidelsky, 2008, p. 7).

⁶ Sobre a dimensão política do pensamento de Cassirer cf. (Lipton, 1978).

⁷ A série “O problema do conhecimento na filosofia e na ciência da época moderna” (*Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*) teve seu primeiro volume publicado em 1906, e o segundo no ano seguinte. Trata-se de um estudo realizado ao longo de toda sua vida, sendo o quarto e último volume publicado apenas postumamente (1957).

⁸ O primeiro trabalho acadêmico de Cassirer após a sua tese de doutoramento foi justamente sobre Leibniz, “O sistema de Leibniz em seus fundamentos científicos” (Cassirer, 1902). Cassirer foi o organizador de uma importante reedição dos escritos de Kant iniciada em 1912

A investigação desenvolvida em “O mito do Estado” representa, talvez, o produto mais coeso e consistente da produção de Cassirer sobre a questão da filosofia do Estado e da política contemporânea. No entanto, o olhar do filósofo sobre questões contemporâneas, sobre a dimensão política e social da Europa, faz parte de um contínuo interesse que se iniciou efetivamente em 1916 com seu livro “Liberdade e forma” (Cassirer, 1916). Aqui, muito influenciado pelo primeiro conflito mundial, Cassirer reflete sobre a questão do “germanismo” e sobre o lugar da Alemanha na cultura europeia. Defende a peculiaridade da cultura alemã e seu papel insubstituível na história da civilização. No entanto, sua posição é cautelosa, mantém-se firme em uma perspectiva de cunho liberal, colocando-se à distância da exaltação nacionalista do “germanismo” e da irredutibilidade do “gênio” alemão à cultura europeia, uma posição semelhante à de Friedrich Meinecke (Ferrari, 1996, p. 49).

Se, por um lado, os anos 1920 marcaram o desenvolvimento e “conclusão” do principal projeto filosófico de Cassirer, a “Filosofia das formas simbólicas” (*Philosophie der symbolischen Formen*), por outro, marcaram a consolidação de seu nome como um dos filósofos mais importantes da Europa e coincidiram com o apogeu de sua atuação pública como intelectual. Professor catedrático da recém-fundada Universidade de Hamburgo (1919), Cassirer assumiu posição de destaque na famosa conferência de Davos (1929) ao se colocar em posição claramente antagônica a Heidegger¹⁰. Marcou a história universitária mais recente ao se tornar o primeiro reitor judeu da Alemanha moderna. Embora a “conversão” efetiva de Cassirer ao problema antropológico e da filosofia social tenha acontecido ao longo dos anos 1930 (Paetzoldt, 2002, p. 13-14), já na década anterior se mostrava atento aos desdobramentos políticos contemporâneos e à ameaça do pensamento mítico ao pensamento racional. A conferência proferida em Hamburgo em 1928, por ocasião das comemorações em homenagem à constituição republicana

(*Immanuel Kants Werke: in Gemeinschaft mit Hermann Cohen*) e autor de uma substancial biografia do filósofo (Cassirer, 1918).

⁹ Os três volumes da “Filosofia das formas simbólicas” foram publicados respectivamente em 1923, 1925 e 1929. Cassirer concebeu ainda um quarto volume, cujo manuscrito foi publicado somente em 1995 (Cassirer, 1995).

¹⁰ A literatura sobre o encontro em Davos é extensa. No entanto, convém destacar aqui o livro de Friedman, o qual analisa três distintas posições filosóficas que ficariam evidente a partir de Davos, representadas por Carnap, Cassirer e Heidegger (Friedman, 2000). O leitor interessado encontrará no livro de Peter Gordon uma análise minuciosa que se apresenta como uma interpretação filosófica, portanto, não política, do debate em Davos (Gordon, 2012).

(Cassirer, 1929), é um exemplo de defesa pública do cosmopolitismo, dos direitos inalienáveis do indivíduo e da afinidade do espírito alemão com o ideal republicano. Passando por Leibniz, Kant e Goethe, as ideias dos direitos inalienáveis e certos elementos do espírito republicano não só estiveram presentes em grandes nomes da tradição filosófica alemã, como também antecederam a própria Revolução Francesa.

Foi nesse contexto que se deu a publicação do artigo “Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual” (*Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte*), um texto publicado no periódico de curta vida, *Inter Nationes*. A revista, que teve seu primeiro número publicado em 1931 e seu último já no ano seguinte, pretendia ser um periódico alemão a fomentar a superação das fraturas entre a Alemanha e as outras nações europeias. O discurso, todavia, não deveria se assentar sobre o campo político, mas na esfera cultural. O objetivo era claro: mostrar a unidade entre os povos europeus (Müller, 2008, p. 381).

Em “Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual” Cassirer se propõe a analisar a história intelectual daquelas que representariam, talvez, as nações de maior peso político do Entre Guerras: França, Inglaterra e Alemanha. O espírito francês, como mostra Cassirer, é definido pelo zelo, rigor e coesão. Descartes assume aqui um papel de primeira importância. Foi o intelectual a moldar a sua filosofia como um problema verdadeiramente universal, rejeitando o desmantelamento do saber em campos separados e indo em direção à unidade e totalidade do espírito. Esse princípio de Descartes não apenas definiu o âmago de sua filosofia como também influenciou diretamente o espírito clássico francês. Tal influência estendeu-se para outras dimensões da vida cultural. Na poética de Boileau há a mesma paixão pela razão que em Descartes. Na fervorosa disputa em torno do Jansenismo, o espírito clássico francês não deixa de demonstrar sua atuação. Mesmo um convicto jansenista como Antoine Arnauld não poderia deixar de imergir por completo na meticulosidade lógica, extrair do espírito da comprovação do cartesianismo as suas armaduras e armas históricas.

Em solo inglês, Cassirer observa, surge a clara primazia do pragmatismo em lugar da atitude contemplativa. Os ingleses transplantaram essa primazia para a sua vida cultural e conseguiram conciliar as contradições

dessa inclinação pragmática com o núcleo de sua vida religiosa, marcada na era moderna pelo calvinismo puritano. O empirismo de Bacon pôde ser conciliado com a concepção religiosa da transcendência ilimitada. A “transcendentalidade” da fé convive lado-a-lado com uma visão mundana da vida religiosa. A certeza da eleição divina que só pode ser dada por meio do trabalho, do agir indireto, dá origem ao que Max Weber definiu como “ascese intramundana”. O secularismo, portanto, harmoniza-se com a religião, e o espírito inglês mostra sua estabilidade e sua força; suas diferenças não precisaram ser exterminadas, mas puderam ser toleradas e superadas.

A Alemanha, por sua vez, não possui seu sustentáculo na ciência enquanto tal, como a França, nem no domínio ativo da realidade, como a Inglaterra, mas no domínio da consciência religiosa. O novo princípio espiritual que a Alemanha apresenta ao mundo tem origem na Reforma. O problema da liberdade humana colocado por Lutero, a impossibilidade de a alma escolher entre Deus e o Diabo. A mesma colisão dialética entre liberdade e necessidade ressurgiu em Leibniz. O problema que havia sido superado por Lutero em favor da dogmática paulino-agostiniana encontra-se novamente em aberto, agora não mais no âmbito da religião, mas no da metafísica. Em Leibniz o princípio da “mônada”, domínio por excelência da liberdade, choca-se com o “princípio da razão suficiente”, no qual não se admite o “acaso”. O embate característico do espírito alemão é então solucionado com Kant e sua filosofia crítica. Aqui, a universalidade e o “princípio da razão suficiente” estão assentados na própria espontaneidade do pensamento, no juízo crítico; já a autonomia da vontade desdobra-se na própria autonomia do juízo prático. Assim, Kant confere uma nova resposta e um novo aprofundamento à questão da liberdade, a qual, com efeito, definiu e movimentou de forma íntima todo o conjunto da história espiritual alemã.

Como conciliar trajetórias tão singulares e distintas? Como reuni-las em torno de um ponto em comum? Para Cassirer a cultura europeia é formada pela harmonização de antagonismos profundos. Entretanto, mais do que enxergar as culturas nacionais como fragmentos individuais, Cassirer procura pelo seu verdadeiro sentido universal. Portanto, mesmo a partir de trajetórias particulares, com decursos bem específicos, no fundo, cada cultura particular teve como parâmetro, ao longo de sua história, a superação de um mesmo

desafio: estabelecer o domínio do espírito sobre a realidade e compreender esse domínio em seus pressupostos. Essa é a ideia que, em suma, perpassa e conduz o texto de 1931.

“Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual” é, de fato, um artigo breve e, talvez, de menor robustez, se comparado a outros escritos políticos de Cassirer. No entanto, não se pode diminuir sua relevância. Além de nos mostrar a erudição, clareza e profundidade do estilo de Cassirer, esse texto nos apresenta uma bela e incisiva defesa da unidade europeia e de um ideal cultural cosmopolita, o testemunho de um intelectual judeu que vivenciou e observou de perto o desmantelamento do ideal de tolerância e a emersão do pensamento mítico.

Alemanha e Europa Ocidental no espelho da história intelectual¹¹

1. Goethe equiparou a moderna história intelectual europeia a uma grande comissura, na qual as vozes dos povos isoladamente, uma atrás da outra, mobilizam-se a fim de fazer valer suas peculiaridades, para, em seguida, nesse mesmo embate, gerar uma nova, até então inalcançada, harmonia. Na realidade é essa polifonia que primeiramente produz a unissonância da cultura moderna e sobre a qual se baseia essencialmente sua força e seu caráter. Ela sempre propicia um novo estímulo, deixa-o transferir-se ao devir interior, sobre o qual se assenta o ponto de chegada e o objetivo dessa harmonia. Antagonismos profundos e intensos são reunidos em uma unidade; distensões violentas e dinâmicas procuram e encontram seu ponto de equilíbrio.

Não se compreende essa evolução quando se encara a mesma com juízos de valor previamente definidos, quando se procura parâmetros rigorosamente unitários e se estabelece normas únicas e rígidas, com base nas quais as culturas nacionais singulares passam a ser mensuradas. Por conseguinte, o crucial é, precisamente, que mesmo assim adquiriu-se – em discórdia e contenda, em uma constante disputa, a qual pode aparentar, sob um olhar externo e superficial, uma mera desmoralização – uma nova e genuína totalidade, sendo estabelecida e assegurada uma nova norma. O valor efetivo de cada cultura nacional particular não jaz naquilo que ela contribui

¹¹ Publicado originalmente como: CASSIRER, Ernst. Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte. *Inter Nationes*, Berlin, n. 1, 1931. [Nota do Tradutor]

externamente e em sentido simplesmente extensivo a essa totalidade. Tal contribuição permanece, independentemente do quão rica possa ser concebida, sempre como uma mera fração e estigmatizada como fragmentária. Não devemos permanecer eternamente condenados a olhar para a história intelectual moderna somente como um “fragmento em fragmentos”, por conseguinte, devemos procurar mesmo nas especificidades individuais, as quais são inegavelmente inerentes a cada cultura nacional, não um mero particular, mas procurar enxergar um verdadeiro universal. Em certa ocasião, com o intuito de determinar a relação do espírito humano para com a divindade, Leibniz cunhou esta formulação. O espírito do homem não é uma parte, mas um símbolo da divindade; ele não carrega uma mera fração do divino, mas representa em si mesmo a totalidade do seu ser, sua força e sua substância. “A mente não é parte, mas simulacro do divino, representante do todo [...]”¹² (Leibniz, 1707, p. 447). Nós também devemos adotar essa interpretação “monadológica” da substância da unidade e da multiplicidade para nossa reflexão sobre as forças fundamentais, de cuja atuação conjunta desenvolveu-se a feição do novo espírito europeu. Cada uma de suas partes é uma unidade própria e insubstituível; possui em si mesma seu núcleo e centro gravitacional e a partir desse centro desenvolve uma ação clara e certa, a qual sempre se expande e paulatinamente se apodera do conjunto do universo espiritual, definindo-o de modo característico. Em todas essas definições, cada força particular exprime-se, da forma mais concisa e explícita, em sua própria essência, em suas especificidades, suas limitações e comprometimento; aliás, conferindo, ao mesmo tempo, a cada uma, dentro de seu próprio aspecto, uma imagem da estrutura, da organização e da constituição interna do todo. Intentamos tornar clara essa relação, sucessivamente compreender, de forma sucinta, as forças elementares, atuantes e constituidoras da cultura moderna francesa, inglesa e alemã. Procurar compreendê-las como unidade fundamentada em si mesma – como uma unidade que se reconcentra não a partir de fragmentos, de ideias e de motivos particulares, mas que, primordialmente e ininterruptamente, é apresentável como unidade de um problema e princípio específico.

¹² Em latim no original: “Mens no pars est, sed simulacrum divinitatis, repraesentativum universi”. (Nota do Tradutor)

2. É característico do espírito francês o rigor, o zelo e a coesão. Assim, ele não apenas os transforma por meio de uma ação abrangente em seu princípio fundamental, mas também sabe e reconhece que para que seu princípio fundamental logre êxito, o mesmo deve ser, desde logo, conscientemente apreendido e formulado com envolvente clareza. Foi um grande pensador francês o responsável por consumir esse feito. O “Discurso do método” (*Discours de la méthode*) de Descartes rende-se a uma tarefa, por excelência, universal, prestando-se, acima de todas as questões meramente individuais, a um objetivo abrangente. Toda particularização da questão, todo desmantelamento do saber em campos separados, todo constrangimento em direção à investigação sob a ótica das disciplinas especializadas, foram expressamente rejeitadas por Descartes. Seu problema vai em direção à abrangente questão do *universitas ingenii*, em direção à unidade e totalidade, à indivisível e inquebrável identidade do espírito. O espírito permanece em si mesmo igual, embora possa se desdobrar em conteúdos múltiplos e orientar-se para objetos variados; de forma análoga à luz do sol que ilumina diversos objetos e é sempre a mesma. Partindo dessas suas ideias fundamentais, Descartes molda o novo ideal de sua filosofia como um *mathesis universalis*¹³, como uma doutrina geral do conhecimento. Aliás, reside simultaneamente nessa mesma generalidade uma empreitada mais específica e mais concisa. Porque aqui não foi simplesmente instituído um preceito a partir do qual a nascente ciência do universo poderia se orientar e retirar seus novos parâmetros, suas normas lógicas e metodológicas; mas, coloca-se aqui, ao mesmo tempo, em surpreendente coincidência, uma reivindicação nacional específica. Descartes designou pioneiramente, com total determinação e consciência, essa diretriz que assegurou o desenvolvimento do espírito francês

¹³ Projeto de Descartes para “matematização” das ciências. Passa, como exposto por Cassirer em “Descartes: ensinamento – personalidade – atuação” (*Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*), pela remodelação do conceito de matemática. Para Descartes, a interpretação tradicional da matemática como doutrina dos números e das figuras obscurece sua universalidade e, portanto, seu verdadeiro sentido filosófico. Os pensadores antigos já haviam interpretado a matemática como a verdadeira ferramenta do conhecimento filosófico, não restrita, por conseguinte, às operações numéricas e geométricas, mas relacionada a tudo que envolve medida e ordem, ou seja, relacionado com o mundo dos tons, da luz, dos corpos celestes e seus movimentos. Astronomia, mecânica, música e ótica podem ser designadas, com igual justiça, como partes da matemática, assim como a álgebra e a geometria. Em face desta passagem de uma *mathesis vulgaris* para uma *mathesis universalis* e do princípio da formalização, estabeleceu-se o parâmetro norteador da teoria do conhecimento de Descartes (Cassirer, 1936–1938, p. 10–11). [Nota do Tradutor]

nos dois séculos seguintes e, de maneira paulatina e certa, seu verdadeiro aperfeiçoamento “clássico”. O princípio que ele representa como matemático e cientista natural, como lógico e metafísico, resulta também em algo eficiente e dinâmico, para além desse círculo já tão tenso. O espírito de análise que celebra seu mais alto triunfo em “Regras para a direção do espírito” (*Regulae ad directionem ingenii*) de Descartes e em sua geometria, e que inaugura aqui um novo caminho tanto da lógica quanto da matemática, determina, em suma, desde então, as normas fundamentais para toda atividade produtiva. Para Descartes não existem questões que o espírito humano não possa levantar; questões que não haveriam de ser respondidas por esse mesmo espírito de alguma forma, seja ela direta ou indireta. Entretanto, a resposta, com efeito, sempre depende da fixação de uma ordem determinada e necessária no processo de análise, de um plano persistente que vá passo-a-passo do simples para o complexo. Somente essa progressão gradualmente regulamentada, que exclui todo salto e arbitrariedade e simplesmente descobre conexões necessárias estabelecidas na coisa mesma, pode conduzir ao êxito. No “Discurso do método” Descartes compara o estado atual das ciências ao aspecto daquelas cidades medievais – ele pensa aqui especialmente nas pequenas cidades alemãs, as quais ele conheceu durante os anos de guerra – que se apresentam como uma estrutura de altos edifícios individuais, cujos fundamentos são erguidos um atrás do outro, como uma confusão policromática de ruas e vielas. Tal caos e “contumácia” – ele esclarece desta forma – jamais podem satisfazer aos requisitos da beleza. Antes, pelo contrário, isso só será atingido quando tivermos diante de nós um plano totalmente coerente em si mesmo, concebido de maneira prévia e estritamente cautelosa. Tal configuração, oriunda da unidade de um modelo arquitetônico uniforme, constitui o caráter de toda verdadeira arte e ciência. Porque também a arte não surge da mera plenitude e do vagueante arbítrio da fantasia, mas nela tudo se ancora sobre a estruturação claramente penetrável e uniformemente compreensível, sobre a organização do todo a partir dos particulares, seguindo princípios necessariamente universais. Assim, a beleza transforma-se em um caso especial da verdade, assim, a forma artística transforma-se em um direcionamento particular e específico da estrutura teórica. Mais tarde Condillac apenas extraiu desses princípios da filosofia cartesiana as

consequências necessárias ao esclarecer que a análise é o que define tanto o matemático e o cientista natural quanto o grande artista. Entre o gênio matemático e o gênio poético não há distinção essencial. Corneille e Newton estão sobre uma mesma linha; da mesma forma que um é mestre na decomposição dos fenômenos da percepção externa, na redução de todo movimento físico a poucos princípios fundamentais básicos, o outro é mestre na dissecação dos sofrimentos humanos e na redução aos seus princípios originais básicos.

A força que habita no interior desse direcionamento fundamental do espírito francês nos séculos XVII e XVIII, põe-se à mostra, da maneira mais clara, no momento em que, no que se refere ao assunto que ela tem por missão penetrar e dominar, é produzida a mais veemente oposição. Essa força não recua diante dos “irracionalistas”, para os quais a “razão” pura aparenta ser simplesmente algo hermético. Não apenas a arte, mas também a própria “crença” religiosa é implicada nesse círculo e, da mesma forma, envolvida nessa atmosfera peculiar. Talvez não exista um antagonismo mais profundo e irreconciliável, no que tange à questão e à problemática intelectual, do que o antagonismo existente entre Descartes e Jansenius. A grande obra de Jansenius sobre Agostinho, a qual concedeu o impulso inicial decisivo para o movimento religioso mais profundo e atuante da França moderna, pertence, no que diz respeito à concepção e à elaboração, temporalmente à mesma época do “Discurso do método”. Mas, o “Discurso do método” atua em suas adjacências históricas como um completo desconhecido; a obra de Jansenius sobre Agostinho permanece totalmente intocada pelo espírito da dúvida cartesiana e sua inovação. O que se anuncia, o que se deseja sustentar com fervor passional, é o antigo preceito do *credo quia impossibile*; isto é, a total impotência da razão diante das verdades da fé, particularmente, diante do mistério da eleição divina¹⁴, no qual consiste, de acordo com Jansenius, o núcleo e a essência da religião. Partindo do caminho do saber e da compreensão analítico-discursiva, não existe acesso a esse mistério; o único meio de apreendê-lo consiste nisto, que nós nos quebrantemos diante do ser e da vontade divina – como Jansenius declarou em certa passagem de sua obra sobre Agostinho –, aventurar-se sem direção e sem veleiro no oceano da

¹⁴ “Gnadenwahl”. [Nota do tradutor]

divindade. Assim, surge aqui uma divisão contumaz entre duas ordens diametralmente opostas. “O coração tem sua ordem; a mente tem a sua própria que é por princípio e demonstração; o coração tem outra”¹⁵ (Pascal, 1897, p. 102). Ora, mas mesmo nesses aparentes opostos extremos conversa-se a unidade e a incomparável coesão do “clássico” espírito francês. O movimento religioso do Jansenismo não encontra, a fim de se sustentar intelectualmente, nenhum outro meio senão se encaixar, de certo modo, nos parâmetros do cartesianismo. Do mais íntimo círculo do Jansenismo é derivado a “Lógica de Port Royal” (*Logique de Port Royal*), a qual se transformou no livro didático da lógica cartesiana na França. E os próprios pioneiros do Jansenismo, especialmente Antoine Arnauld, geralmente tomaram por empréstimo dessa lógica as suas armas e armaduras históricas. Arnauld desenvolveu durante seus quase sessenta anos de luta, em incontáveis escritos polemistas e apologéticos, um fanatismo da “comprovação”, da demonstração lógica, dificilmente inferior à sua fervorosa crença: seu opositor calvinista, Jurieu, repreendeu-o, não sem uma razão aparente, justamente por sua visão sobre a eucaristia mostrar mais inclinação ao cartesianismo do que ao cristianismo.

Pode-se perseguir movimento análogo por toda a literatura francesa do século XVII. Sem dúvida, em sentido puramente histórico, isso dificilmente poderia ser sustentado se as ideias fundamentais da poética dessa época fossem simplesmente tomadas como uma continuação e aperfeiçoamento do pensamento cartesiano (Krantz, 1882). A poesia classicista francesa e a poesia classicista estavam bem estabelecidas em suas características fundamentais, mesmo antes da instituição da influência intelectual de Descartes: nos anos da publicação do “Discurso do método”, Paris já se regozijava com o *Cid*¹⁶ de Corneilles. Entretanto, existe entre Descartes e Boileau, ainda que, por ventura, nenhum nexos histórico direto, uma analogia permanente e sistemática dos problemas basilares. A frase: “Nada é tão belo como a verdade [...]”¹⁷ (Boileau-Despréaux, 1821, p. 111) forma, de fato, o padrão intelectual da poética de Boileau. E a paixão pela razão, que o artista prescreve a essa poética, não é

¹⁵ Em francês no original: “La cœur a son ordre; l'esprit a le sien, qui est par principe et démonstration; le cœur en a un autre”. [Nota do Tradutor]

¹⁶ *Le Cid*, tragicomédia de Pierre Corneille cuja primeira representação se deu em Paris no ano de 1637. [Nota do Tradutor]

¹⁷ Em francês no original: “Rien n'est beau que le vrai”. [Nota do Tradutor]

nada senão a paixão pelo método. Descartes instituiu como princípio mais elevado de sua doutrina do conhecimento que a verdadeira determinação da essência do espírito cognoscente somente pode derivar da definição de seus limites. “O intelecto define limites”¹⁸ (Descartes, 1908, p. 398): essa é a tarefa que suas regras colocam para a condução do entendimento. Boileau transplanta esse postulado da esfera do espírito científico pra a esfera do espírito poético. Também a beleza poética somente é alcançável na clareza do recorte, na nitidez da delimitação, no rigor do contorno, tanto linguístico quanto intelectual. As regras do “estilo” poético não são, portanto, no fundo, outras senão as regras da lógica, do pensamento conclusivo e coerente: “Antes de escrever, aprenda a pensar”¹⁹ (Boileau-Despréaux, 1674, p. 18). Mesmo quando parece dominar soberanamente na literatura francesa nada além do movimento livre da força da imaginação poética, quando essa, da forma menos acanhada, irradia-se graciosamente de forma sutil e lúdica, sente-se ainda assim o revérbero do espírito prospectivo que organiza, regula e premedita. “Nesses tipos de ficção”, assim fala o próprio La Fontaine sobre suas fábulas, “é necessário instruir e agradar: / e contar por contar me parece questão menor”²⁰ (La Fontaine, 1668, p. 307). Labruyère declara expressamente que entre o “bom senso” (*bons sens*) e o bom gosto não subsiste nenhuma outra diferença, a não ser a diferença entre causa e efeito: o bom senso constrói a base e o condicionamento, o bom gosto constrói o resultado e a dedução para a apreciação de toda produção artística. Assim, também a palavra da língua francesa do século XVII para “arte” torna-se praticamente equivalente à palavra francesa para “método”. Aqui existe não apenas uma arte da forma poética, plástica e musical, mas existe, do mesmo modo, uma arte de *penser*, uma arte de *raisonner*, uma arte de *parler*, de *persuader*, de *converser*²¹ etc. “As artes”, assim formula Le Bossu de forma incisiva e clara o princípio fundamental da época, “têm isto em comum com as ciências: que a

¹⁸ Em latim no original: “[I]ngenii limites definire”. [Nota do tradutor]

¹⁹ Em francês no original: “Avant donc que d’écrire, apprenez à penser”. [Nota do Tradutor]

²⁰ Em francês no original: “En ces sortes de feinte il faut instruire et plaire: / Et conter pour conter me semble peu d’affaire”. [Nota do Tradutor]

²¹ Respectivamente: pensar, refletir, falar, persuadir, conversar. [Nota do Tradutor]

fundamentação na razão é comum a ambas e que elas se deixam conduzir pelas luzes que a natureza nos deu”²² (Le Bossu, 1675, p. 1–2).

3. Olhando, a partir daqui, em direção aos fatores básicos sobre os quais a cultura inglesa moderna se desenvolveu e em direção ao modelo intelectual interno, segundo o qual ela se moldou, põe-se, conseqüentemente, diretamente em evidência, da maneira mais clara, a diferença essencial em relação à concepção geral. Voltaire – ao pisar pela primeira vez em território inglês em 1726 – foi impactado da forma mais profunda por essa diferença, e a impressão por ele absorvida pertence às influências decisivas que definiram, de forma eficaz e duradoura, todo o seu ser espiritual e sua atividade literária. Nas “Cartas filosóficas sobre os ingleses” Voltaire fala deles como se tratasse de uma nação tão destacada quanto desconhecida, e, aliás, incompreensível para os franceses da época. Alguém, oriundo de Paris, que despertasse um belo dia em Londres, de repente, ver-se-ia trasladado para outro mundo. A “razão”, ele observaria aos poucos, é também aclimatada nesse mundo; entretanto, possui aqui, desde o princípio, outro direcionamento e persegue essencialmente outros objetivos. Em vez de se aprofundar na esfera das ideias puras e na dissecação analítica dos conceitos, a razão é compelida pela regulação e domínio da realidade. Exclusivamente aqui, nesse solo do rigoroso *matter of fact*, ela encontra as verdadeiras raízes de sua força. Essa concepção técnica da razão tornou-se real quando Bacon fundamentou sua remodelação e reestruturação, sua “Grande instauração” (*Instauratio magna*). O objeto não pode e não deve mais ser procurado na contemplação pura e no conhecimento puro, mas na dimensão prática. A esfera contemplativa do conhecimento não há de ser estimada em si mesma, mas seu valor jaz exclusivamente em seu resultado, no serviço prestado à dimensão prática. E o que deve ser almejado, em última instância, é a renúncia total do momento contemplativo em favor do ativo: “[...] prática e contemplação são a mesma coisa; e o que é mais útil na prática, é na ciência mais verdadeiro”²³ (Bacon, 1620, p. 230).

²² Em francês no original: “Les Arts ont cela de commun avec les Sciences qu’ils sont comme elles fondez sur la raison, et que l’on doit s’y laisser conduire par les lumieres que la nature nous a données”. [Nota do Tradutor]

²³ Em latim no original: “(...) activum et contemplativum, res eadem sunt; et quod in Operando utilissimum, id in Sciendo verissimum”. [Nota do Tradutor]

Com isso é cunhado aquele novo conceito de verdade, estritamente “pragmático”, que ressoa até hoje, da forma mais contundente, na ciência e na vida espiritual inglesa. Em contrapartida, o vigor, a consistência lógica e a incondicionalidade desse modo de pensar mostra-se de forma mais intensa juntamente quando se alastra para um domínio remoto, com efeito, aparentemente inacessível. Também a configuração da vida religiosa na Inglaterra encontra-se indiretamente influenciada por aquele ideal anunciado por Bacon. De fato, existe à primeira vista uma oposição diametral, um conflito incisivo, entre os princípios fundamentais da filosofia empírica e o princípio da crença calvinista-puritana (com base no qual a Inglaterra moderna adquiriu sua feição). Porque, ora, “neste lado” todo pensamento, todo conhecimento e fazer há de ser assegurado, há de ser fundamentado nos dados imediatos da percepção sensorial ou da introspecção – em contrapartida, neste lado todo sentido está alinhado a um conjunto de reivindicações e expectativas puramente ulteriores, a partir dos quais ele é lido. E, assim, une-se a religião puritana da transcendência ilimitada à concepção empírica da pura imanência, gerando um dogma característico. Ambos atuam diretamente no mundo do agir e desejam servir a esse mundo. Se o alvo da crença puritana se encontra no sobrenatural e no transcendental, por conseguinte, pertence a esse alvo, de forma plena, o mundo da existência empírica, da existência material, do imediatamente dado. Também a fé não pode mostrar-se eficiente em qualquer outro lugar. A certeza da eleição – e sua prova – não é assegurada em lugar algum, senão na vida terrena, no resultado de seu trabalho, no agir indireto. Assim a “transcendentalidade” que a fé puritana mira e em cujos princípios é definida e exercida de forma perene, torna-se ao mesmo tempo o ponto de partida para o desenvolvimento daquele espírito do “secularismo”, a “ascese intramundana”, como definida e descrita por Max Weber. A partir de forças motrizes opostas e inversas, a partir de um embate e oposição de causas intelectuais, constitui-se agora, na Inglaterra, uma unidade coesa e fundamentada em si mesma da aspiração e produção cultural. Comparada com o ideal cultural do classicismo francês, essa unidade aparenta ser muito mais complexa e muito mais rica em tensões; entretanto, sua força e sua estabilidade interna mostraram-se, pois, eficientes, uma vez que suas tensões jacentes não precisaram ser demolidas e niveladas, mas puderam ser toleradas e superadas.

4. Foi novamente uma empreitada totalmente diferente que a história intelectual alemã em seu desenvolvimento desde os dias do Renascimento viu posta diante de si. O espírito filosófico do Renascimento foi marcado na Alemanha por um dos mais imponentes e destacados pensadores, Nicolau de Cusa. Entretanto, como o próprio centro gravitacional da atuação de Nicolau de Cusa e de sua influência intelectual desloca-se cada vez mais da Alemanha para a Itália, assim, o universo das ideias renascentistas não atuou na Alemanha de modo tão direto e duradouro como na Itália, França ou Inglaterra. O novo princípio espiritual – que a Alemanha desenvolve e representa – não está assentado no âmbito da cultura secular; de fato, esse princípio não possui seu ponto de apoio e sustentáculo na ciência enquanto tal, nem no domínio ativo da realidade, mas na consciência religiosa. Foi a Reforma que primeiramente descobriu esse fundamento e o salvaguardou. Ela desloca o núcleo do ser para a livre interioridade e ensina que somente a partir desse centro a essência da fé é explorável, o acesso ao divino é possível:

As obras são coisas mortas, não podem honrar a Deus, nem louvar, entretanto, sem dúvida, elas podem tornar-se e deixarem-se fazer para honra e glória de Deus. Todavia, não procuramos aqui o que foi feito, como é o caso das obras, mas sim o próprio autor e confeccionador, aquele que reverencia a Deus e que realizou as obras. Esse não é outro senão a fé que vem do coração²⁴ (Lutero, 1520, p. 26).

A questão desse “próprio autor e confeccionador”: essa é a questão fundamental da Reforma, seu problema original, o qual é efetivamente intrínseco à vida espiritual alemã desde Lutero. Mas quando Lutero, sobretudo nos primeiros escritos reformadores, coloca essa questão com toda a energia de seu ser e quando se apodera dela com a mais fervorosa paixão, dentro de seu universo mental e de seu sentimento religioso de mundo não era possível uma resposta definitiva e inteiramente inequívoca. Porque aqui sempre ressurgia diante da ideia reformada de liberdade, da ideia do sujeito religioso como o “autor autônomo” incondicional, um obstáculo e um adversário interior na pretensão da onipotência divina, por meio do qual é desvanecida toda potencialidade do eu. Enquanto mais Lutero era comovido e tomado por esse problema, enquanto mais fundo ele imergia-se no mistério de doutrina paulina

²⁴ “Die werck (...) seyn todte ding, kunden nit ehren noch loben gott, wie wol sie mugen geschehen und lassen sich thun gott zu ehren und lob, aber wir suchen hie den, der nit gethan wirt, als die werck, sondern den selbthetter und werckmeyster, der gott ehret und die werck thut. Das ist niemant dan der glaub des hertzen (...)”.

da justificação e na doutrina agostiniana da predestinação, conseqüentemente, esse conflito sobressaía-se de forma mais nítida e mais implacável. E na disputa com Erasmo a posição de Lutero recaiu rigorosamente em favor da tese da “escravidão da vontade”. A vontade humana está colocada entre Deus e o diabo como uma besta de carga:

Quando Deus se apossa²⁵, ela obedece e vai para onde Deus quer. [...], por conseguinte, quando é Satanás quem se apossa, ela obedece e vai para onde Satanás quer. E não está na alçada de seu livre-arbítrio, caminhar em direção a um desses dois, ou mesmo procurar a um ou outro; mas eles mesmos lutam por isso, a fim de ganhá-la e possuí-la²⁶ (Lutero, 1525, p. 635).

Com isso, aparentemente, a dogmática paulino-agostiniana consegue seu triunfo definitivo sobre a ideia religiosa de liberdade. Todavia, o problema que a Reforma havia colocado, e pelo qual era interiormente movida, não foi superado. Foi transferido do domínio da “fé” para o domínio da filosofia; foi apresentado diante do tribunal da metafísica, assim como outrora havia sido apresentado diante do tribunal da religião. E, outra vez, surge aqui a mesma colisão dialética. Também Leibniz encontra-se novamente diante da pergunta fundamental e nuclear da metafísica: diante da pergunta sobre a relação entre liberdade e necessidade. E seu verdadeiro conceito metafísico basilar, o conceito de “mônada”, aparenta satisfazer plenamente o espírito da ideia de liberdade, com efeito, aparenta ter nascido desse espírito. “Em nossa própria essência”, assim se lê no artigo de Leibniz *Sobre a verdadeira teologia mística*, “foi inserida uma infinitude, um rastro, uma imagem da onisciência e onipotência de Deus” (Leibniz, 1838, p. 411). A mônada como a derradeira e indestrutível unidade do ser e como a genuína e primordial “essência própria”, que não é passível, portanto, de nenhuma influência e de nenhuma coerção externa; ela desenvolve a multiplicidade e a plenitude geral de seu ser, pura e simplesmente, a partir de si mesma. Mas, se com isso, no âmago do real, está absolutamente assegurada a validade da ideia de liberdade, conseqüentemente, por outro lado, no reino dos fenômenos, das manifestações derivadas que se apresentam na

²⁵ No original: “Wenn Gott sich darauf setzt”. No contexto do latim bíblico em que se baseia Lutero, quer dizer “apossar-se”. Fala-se usualmente, de forma pejorativa, de possessão diabólica (que escraviza a vontade), mas Lutero também considera uma “boa posse”, que é a divina. [Nota do Tradutor]

²⁶ “(...) si insederit Deus, vult et vadit, quo vult Deus (...) Si insederit Satan, vult et vadit, quo vult Satan, nec est in eius arbitrio ad utrum sessorem currere aut eum quaerere, sed ipsi sessores certant ob ipsum obtinendum et possidendum”.

ordem do espaço e do tempo, ergue-se solidamente o domínio da necessidade. Isso porque não há exceção ao “princípio da razão suficiente”²⁷, e o mesmo não admite nenhuma forma de “acaso”. Na enunciação desses fatos Leibniz também não recua diante do antigo conceito de fatalidade, de “sina”.

Que tudo é trazido à existência por meio de uma sina estabelecida é tão certo quanto três multiplicado por três são nove. Já que a sina consiste nisto, que tudo está entrelaçado como uma sequência, e justamente assim, acontecerá infalivelmente, antes de acontecer, como fatalmente se sucede quando acontece. Os poetas antigos, como Homero e outros, deram a isso o nome de áurea sequência, assim Júpiter deixa-se pender do céu para baixo, não se dilacerando, depende-se disto, portanto, do que se deseja (Leibniz, 1906, p. 129).

Dessa forma, emerge também no interior da filosofia leibniziana – sobre outro fundamento e sob fatores totalmente distintos daqueles de Lutero – novamente o conflito entre liberdade e necessidade. Já que, como lógico e matemático, Leibniz sustenta o princípio da “causa” como o princípio geral de determinação e de calculabilidade integral do ser – como metafísico, ele parte do pressuposto incondicional da espontaneidade do eu. Livre de toda “influência física”, tudo o que possui cria-se a partir de si mesmo e deixa derivar-se de uma autodeterminação espontânea.

Esse embate somente se resolveu com a nova reviravolta “crítica”, através da renovação e do aprofundamento da questão operada pela filosofia kantiana. O problema religioso fundamental de Lutero e o problema lógico-metafísico fundamental de Leibniz atuam nessa filosofia de forma evidente e constante. Entretanto, por meio da “revolução do modo de pensar” – operada por Kant mediante seu conceito de “idealismo transcendental” – ambos os problemas foram, por assim dizer, revolucionados, em suma, foram analisados sob outro ponto cardinal, tanto no sentido mental, quanto no espiritual. Agora a ideia de liberdade repousa no centro como a última certeza primordial, inatacável e segura; e a partir desse ponto central constrói-se o universo da ação assim como o universo do conhecimento. O “princípio da razão suficiente” é, nesse sentido, assegurado, já que é alçado aprioristicamente à condição de máxima sintética e, com isso, à condicionante da possibilidade da experiência e de seus objetos. Mas tal princípio não significa mais um ser absoluto independente que se coloca em oposição, ou em qualquer sentido,

²⁷ No original: “Satz vom Grunde”. Trata-se do princípio filosófico segundo o qual tudo o que acontece tem uma razão (ou explicação) suficiente. [Nota do tradutor]

contrário ao entendimento: é, pelo contrário, a expressão pura do próprio estabelecimento das leis do conhecimento. Assim, precisamente, torna-se, em função de seu entendimento, “artífice da natureza”. A certeza, universalidade e necessidade do princípio da razão toca em última instância em nada, senão na própria espontaneidade pura do pensamento. Portanto, para Kant o “princípio da razão suficiente” torna-se demonstração e prova da regulamentação autossuficiente do juízo teórico – e daqui desdobra-se ulteriormente a autonomia e a própria afirmação da vontade, a “autonomia do juízo prático”. Essa autonomia não mais se reconhece em oposição a qualquer domínio metafísico absoluto, diante do qual ela é, seja da forma que for, oprimida, no qual poderia fracassar e ser aniquilada. Porque agora também o ser divino perdeu essa forma de onipotência. A “revolução copernicana” efetua-se inclusive contra ele. Em vez de tomar como ponto de partida Deus enquanto uma existência dogmáticamente assegurada e a partir dele colocar a pergunta sobre a liberdade humana, Kant prossegue, ao contrário, pelo caminho inverso. Ele começa com a liberdade, visualizando nela o único acesso possível, a porta para o reino do ser inteligível. É verdade que Deus deve significar o núcleo desse ser inteligível. É também verdade que ele está de igual maneira sujeito à condição estabelecida na ideia pura de liberdade. Assim, a ideia moral de liberdade não mais se frustra na exigência religiosa básica da total dependência da vontade em relação a Deus; antes, no sentido contrário, a partir de então a certeza religiosa, a certeza de Deus, fundamenta-se sobre a certeza da liberdade e da autonomia moral. Agora pela primeira vez o problema levantado por Lutero e Leibniz, que movimentou da forma mais íntima o conjunto da história espiritual alemã, é compreendido em sua verdadeira universalidade e apreendido de forma efetivamente profunda. “O único conceito de liberdade”, assim resume a “Crítica da razão prática” o resultado desse movimento do pensamento,

professa que nós não devemos ir para além de nós mesmos em direção ao sensível e ao condicionado a fim de encontrar o absoluto e o inteligível. Porque esse é a nossa própria razão, que se reconhece por meio da mais elevada e incondicional lei prática e a essência, que é consciente dessa lei (nossa própria pessoa), como que pertencente ao mundo do entendimento puro e, de fato, inclusive com determinação da maneira, como ela poderia ser, enquanto tal, atuante (Kant, 1788, p. 115).

Olhando retrospectivamente, mais uma vez, esse resultado e esse relativo apogeu filosófico do desenvolvimento geral da história intelectual europeia, percebe-se conseqüentemente que, no fundo, foi sempre um grande tema que fomentava suas transformações. Estabelecer o domínio do espírito sobre a realidade e compreender esse domínio em seus pressupostos e últimas conseqüências: essa foi a grande empreitada, que as culturas nacionais individualmente se colocaram desde os dias do Renascimento. Cada uma delas apreendeu essa “autonomia do espírito” de forma distinta e a viram sob uma perspectiva própria. Nesse modo de ver, testou-se e comprovou-se o caráter individual, irrevogável e inapagável do espírito dos povos; entretanto, mostrou-se, ao mesmo tempo, que, de dentro dessa peculiaridade, foi adquirido e conquistado um conteúdo verdadeiramente universal.

Referências bibliográficas

BACON, Francis. *Novum organum*. In: ELLIS, Robert L.; HEATH, Douglas; SPEDDING, James (Orgs.). *Works*. v. 1. London: Longman and Co., 1858 (1620).

BOILEAU-DESPRÉAUX, Nicolas. *Épîtres*. In: *Œuvres*. v. 2. Paris: Blaise, 1821. p. 1–164.

_____. *L'art poétique*. Coburg: G. Sendelbach, 1874 (1674).

CASSIRER, Ernst. *Leibniz' System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*. Hamburg: Meiner, 1998 (1902).

_____. *Freiheit und Form*. Hamburg: Meiner, 2001 (1916).

_____. *Kants Leben und Lehre*. Hamburg: Meiner, 2001 (1918).

_____. Die Idee der republikanischen Verfassung: Rede zur Verfassungsfeier am 11. August 1928. In: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*. Hamburg: Meiner, 2004 (1929). p. 291–307.

_____. Deutschland und Westeuropa im Spiegel der Geistesgeschichte. In: *Aufsätze und kleine Schriften (1927–1931)*. Hamburg: Meiner, 2004 (1931). p. 207–219.

_____. *Descartes: Lehre – Persönlichkeit – Wirkung*. Hamburg: Meiner, 2005 (1936–1938).

_____. *The Myth of the State*. Hamburg: Meiner, 2007 (1946).

_____. *Zur Metaphysik der symbolischen Formen*. Hamburg: Meiner, 1995.

DESCARTES, René. *Regulae ad directionem ingenii*. In: ADAM, Charles; TANNERY, Paul (Orgs.). *Œuvres*. v. 10. Paris: Léopold Cerf, 1908. p. 349–488.

FERRARI, Massimo. *Ernst Cassirer: dalla scuola di Marburgo alla filosofia della cultura*. Firenze: Leo S. Olschki, 1996.

FRIEDMAN, Michael. *A parting of the Ways*. New York: Oporn Court, 2000.

GAY, Peter. *The Social History of Ideas: Ernst Cassirer and After*. In: MORRE, Barrington; WOLFF, Kurt (Orgs.). *The critical spirit: essays in honor of Herbert Marcuse*. Boston: Beacon, 1967. p. 106–120.

GORDON, Peter. *Continental divide: Heidegger, Cassirer, Davos*. Cambridge: Harvard University, 2012.

HABERMAS, Jürgen. *Vom sinnlichen Eindruck zum symbolischen Ausdruck*. Berlin: Suhrkamp, 1997.

KANT, Immanuel. *Kritik der praktischen Vernunft*. In: KELLERMAN, Benzion (Org.). *Werke*. in Gemeinschaft mit Hermann Cohen [et al.]. v. 5. Berlin: Bruno Cassirer, 1914 (1788). p. 1–176.

KRANTZ, Émile. *Essai sur l'esthétique de Descartes étudiée dans les rapports de la doctrine cartésienne avec la littérature classique française au XVIIe siècle*. Paris: Libr. Germer Baillièrre et Cie, 1882.

LA FONTAINE, Jean de. *Le patre et le lion – Le lion et le chasseur*. In: *Œuvres Complètes*. v. 1. Paris: Garnier, 1872 (1668). p. 307–309.

LE BOSSU, René. *Traité du poème epique*. Paris: Chez M. Le Petit, 1675.

LEIBNIZ, Gottfried Wilhelm. Epistola ad Hanschium de philosophia Platonica sive de entusiasmo Platonico. In: ERDMANN, Johann Eduard (Org.). *Opera philosophica quae exstant latina gallica germanica omnia*. Berlin: Berolini, 1840 (1707).

_____. Von dem Verhängnisse. In: *Hauptschriften zur Grundlegung der Philosophie*. v. 2. Leipzig: Meiner, 1906. p. 129–134.

_____. Von der wahren Theologia mystica. In: GUHRAUER, Gottschalk Eduard (Org.). *Deutsche Schriften*. v. 1. Berlin: Veit, 1838. p. 410–413.

LIPTON, David. *Ernst Cassirer: the dilemma of a liberal intellectual in Germany*. Toronto: Toronto University, 1978.

LUTERO, Martinho. De servo arbitrio. In: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. v. 18. Weimar: Böhlau, 1908 (1525). p. 551–787.

_____. Von der Freiheit eines Christenmenschen. In: *Werke*. Kritische Gesamtausgabe. v. 7 Weimar: Böhlau, 1897 (1520). p. 12–38.

MÜLLER, Stefanie. *Ernst Robert Curtius als journalistischer Autor (1918–1932)*. Bern: Peter Lang, 2008.

PAETZOLDT, Heinz. *Ernst Cassirer zur Einführung*. Hamburg: Junis, 2002.

PASCAL, Blaise. *Pensées*: Publiées dans leur texte authentique avec une introduction, des notes et des remarques. Paris: C. Delagrave, 1897.

SKIDELSKY, Edward. *Ernst Cassirer: the last philosopher of culture*. Princeton, Oxford: Princeton University, 2008.