UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO
FACULDADE DE FILOSOFIA, LETRAS E CIÊNCIAS HUMANAS
DEPARTAMENTO DE FILOSOFIA
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

RAFAEL RODRIGUES GARCIA

GENEALOGIA DA CRÍTICA DA CULTURA
UM ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST
CASSIRER

SÃO PAULO
2010

RAFAEL RODRIGUES GARCIA

GENEALOGIA DA CRÍTICA DA CULTURA
UM ESTUDO SOBRE A FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS DE ERNST
CASSIRER

Dissertação apresentada ao
Programa de Pós-Graduação em
Filosofia do Departamento de
Filosofia da Faculdade de Filosofia,
Letras e Ciências Humanas da
Universidade de São Paulo, como
requisito para obtenção do título de
Mestre em Filosofia, sob a orientação
do Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino

SÃO PAULO
2010

AGRADECIMENTOS

Agradeço imensamente ao meu orientador, Prof. Dr. Caetano Ernesto Plastino, pela confiança depositada desde os tempos de iniciação científica, época em que apresentou-me à filosofia de Ernst Cassirer. Sua prontidão para esclarecer dúvidas, a pertinência de seus comentários e sugestões, além de toda a receptividade, que é marca de sua personalidade, são dignas de nota. Sem seu apoio e orientação este trabalho certamente não se efetivaria.

Aos professores Dr. Maurício de Carvalho Ramos e Dr. Ricardo Ribeiro Terra, pela participação no exame de qualificação e pelas sugestões e comentários oportunos para o término do trabalho.

Aos professores Dr. John Krois e Dr. Christian Möckel pela acolhida em Berlim e por apresentarem-me à biblioteca da Universidade Humboldt, cujo acervo foi determinante para as minhas pesquisas.

Às funcionárias da secretaria do Departamento de Filosofia da Universidade, pela paciência, apoio e prontidão.

Aos amigos e colegas de faculdade André Doneux e Ricardo Zanchetta pelas leituras, correções e sugestões, pelas conversas e pelo incentivo.

A Ariadne Machado, querida amiga e professora de alemão, pelo incentivo e pelas aulas que me abriram as portas para as obras originais de Cassirer.

Ao CNPq, pelo apoio financeiro sem o qual nada disso aconteceria.

Aos meus pais e familiares, pelo incentivo, paciência e confiança por toda a vida.

*Símbolos. Tudo símbolos...
Se calhar, tudo é símbolos...
Serás tu um símbolo também?
Olho, desterrado de ti, as tuas mãos brancas
Postas, com boas maneiras inglesas, sobre a toalha da mesa.
Pessoas independentes de ti...
Olho-as: também serão símbolos?
Então todo o mundo é símbolo e magia?
Se calhar é...
E porque não há de ser?*

*Símbolos...
Estou cansado de pensar...
Ergo finalmente os olhos para os teus olhos que me olham.
Sorris, sabendo bem em que eu estava pensando...
Meu Deus! E não sabes...
Eu pensava nos símbolos...
Respondo fielmente à tua conversa por cima da mesa...*

*"It was very strange, wasn't it?"
"Awfully strange. And how did it end?"
"Well, it didn't end. It never does, you know."
Sim, you know... Eu sei...
Sim, eu sei...
É o mal dos símbolos, you know.*

*Yes, I know.
Conversa perfeitamente natural... Mas os símbolos?
Não tiro os olhos de tuas mãos... Quem são elas?
Meu Deus! Os símbolos... Os símbolos...*

(Álvaro de Campos, Psiquetipia)

RESUMO

GARCIA, RAFAEL R. *Genealogia da Crítica da Cultura: um estudo sobre a Filosofia das Formas Simbólicas de Ernst Cassirer*. 2010, 189 f. Dissertação (Mestrado). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

O presente trabalho tem por objetivo apresentar as principais questões envolvidas no projeto da *Filosofia das Formas Simbólicas* de E. Cassirer, nome da obra considerada sua maior contribuição para a história da filosofia. Abordamos as questões epistemológicas e contextuais que motivam a elaboração da obra, sua estrutura e seus principais postulados metodológicos para, finalmente, entendermos os resultados de sua proposta, qual seja, transformar a *crítica da razão* iniciada por Kant numa *crítica da cultura humana*, entendendo por esta última o conjunto de todas as manifestações do espírito em sua atividade, caracterizada como um processo de autolibertação em relação à imediatez da vida. Para tanto, são apontados os principais interlocutores de Cassirer ao longo do desenvolvimento de seu programa filosófico, bem como as tendências filosóficas em relação às quais o filósofo quer marcar posição.

Palavras-chave: Cassirer; neokantismo; Escola de Marburgo; formas simbólicas; crítica da cultura.

ABSTRACT

GARCIA, RAFAEL R. *The Genealogy of the Critic f the Culture: a study on the Philosophy of the Symbolic Forms of Ernst Cassirer.* 2010, 189 f. Thesis (Master Degree). Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2010.

This text aims to show some of the main issues involved in the Project of *The Philosophy of the Symbolic Forms* of Ernst Cassirer, name of the work which turns out to be considered as his major contribution to the history of Philosophy. We dealt with epistemological and contextual issues that motivate the elaboration of Cassirer's work, its structure and its main methodological postulates to, eventually, understand the results of his proposal, that is, to transform Kant's *critic of reason* in a *critic of human culture*, understanding by the latter the set of all manifestations of spiritual activity, characterized as a process of self-liberation from the immediacy of life. To do so, we point Cassirer's main interlocutors throughout the development of his philosophical project, as well as the philosophical tendencies which the philosopher wants to differentiate his own work from.

Key-words: Cassirer; neokantianism; Marburg School; symbolic forms; critic of culture.

LISTA DE ABREVIATURAS

Todas as obras de Cassirer aparecem, quando abreviadas, a partir das iniciais que possuem na língua em que foram escritas – a maior parte em alemão, e outras em inglês – mesmo que a paginação corresponda a alguma tradução. Assim, espera-se padronizar as citações de acordo com o que pode ser observado nas demais publicações de trabalhos sobre Cassirer. O mesmo foi feito para obras de Cohen e Kant.

Obras de Cassirer:

EGLD: *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*

EM: *Essay on Man*

EP: *Das Erkenntnisproblem in der Philosophie und Wissenschaft der neueren Zeit*

ERT: *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*

KMM: *Kant und die moderne Mathematik*

LDST: *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*

LKW: *Zur Logik der Kulturwissenschaft*

MS: *The Myth of the State*

PSF I: *Philosophie der symbolischen Formen - Sprache*

PSF II: *Philosophie der symbolischen Formen – Das mythische Denken*

PSF III: *Philosophie der symbolischen Formen – Phänomenologie der Erkenntnis*

PSF IV: *Philosophie der symbolischen Formen - Zur Metaphysik der symbolischen Formen*

SF: *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*

SFAG: *Der Begriff der symbolischen Form im Aufbau der Geisteswissenschaften*

SM: *Sprache und Mythos - Ein Beitrag zum Problem der Götternamen*

SMC: *Symbol, Myth and Culture*

Obras de Cohen e Kant:

KRV: *Kritik der reinen Vernunft*

KTE: *Kants Theorie der Erfahrung*

LRE: *Logik der reinen Erkenntnis*

SUMÁRIO

PARA LER CASSIRER.....	11
ORIGENS DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS.....	14
Ponto de partida: a constatação de um fracasso	14
Escola de Marburgo	17
Panorama filosófico	17
Retorno a Kant. Colapso do hegelianismo. Surgimento da Teoria do Conhecimento.	
Ambiente político	20
Nacionalismo. Combate ao positivismo. Ideologia neokantiana. Ciências naturais e Ciências do Espírito. Revolta contra a razão. Posicionamento político da Escola de Marburgo. Períodos do neokantismo.	
Doutrina de Marburgo	24
O método transcendental.....	25
Compromisso com as ciências naturais. Teoria da experiência. Recusa da Metafísica. Entre o materialismo e o idealismo. Trendelenburg. O método transcendental. A lógica do conhecimento puro.	
A noção de forma.....	28
A hipótese da forma. A ciência na história. <i>A priori</i> regulativo e <i>a priori</i> constitutivo.	
Conhecimento e construção	29
Conhecimento como cópia. O debate Trendelenburg-Fischer. Eliminação do dualismo kantiano. Limitações do método. Advento da lógica simbólica.	
Substância e Função.....	31
A tarefa da nova lógica	31
Visão histórica da ciência. Os recentes desenvolvimentos da lógica. Kant e a lógica tradicional.	
A doutrina do conceito genérico.....	34
A lógica e o ideal de conhecimento. A substância aristotélica. Objetividade da lógica. Seleção de notas características. O problema da abstração. Psicologia da abstração.	
Os conceitos matemáticos	39
A matemática e o conhecimento como construção. A atividade espiritual. A determinação da série.	
Conceito de função	42
Função e metafísica. A categoria da relação. Resolução ao problema da abstração. A universalidade concreta.	
Sobre a lógica simbólica	45

Lógica simbólica e neokantismo. Frege e o <i>a priori</i> . Analiticidade. Razão e alienação. A ciência e a lógica. Lógica formal e lógica transcendental.	
Rupturas.....	50
Para além da matemática; passos rumo ao homem.....	50
Limites do método transcendental. O infinitesimal. Acesso ao campo da psicologia. Da rigidez matemática à flexibilidade do símbolo. Representação. As ciências do espírito.	
Sobre a teoria da relatividade	55
Querela com Schlick. O projeto das formas simbólicas. Mudanças de vocabulário.	
Cisão	58
Origem comum	58
Cassirer e o Círculo de Viena. Cassirer e Carnap. <i>Aufbau</i> e o neokantismo.	
Lógica ou cultura.....	61
As críticas de Carnap à lógica de Marburgo. O campo da razão. Razão e cultura.	
AS FORMAS SIMBÓLICAS E A CONSTITUIÇÃO DA CULTURA	63
Ampliação do campo epistemológico	63
O lugar da razão	63
Ampliação do programa epistemológico. A razão metonímica. As demais formas de conhecimento.	
O homem no leito de Procrusto	66
O conhecimento de si. Espírito geométrico e espírito sutil. Logocentrismo. Nietzsche, Freud, Marx e Darwin. Especialização das ciências e unidade do conhecimento. A crise da razão: Husserl, Heidegger e Cassirer. O ideal grego de conhecimento. Renascimento da concepção grega de conhecimento. Formas simbólicas e filosofia da vida. Filosofia e crítica da cultura.	
O método na Filosofia das Formas Simbólicas.....	70
O fenômeno psicológico da forma lingüística. A compreensão do fenômeno do mito. Tautegoria. Autonomia das formas simbólicas. Adequação do método transcendental.	
Conceito de forma simbólica	74
Conceito de símbolo	74
<i>Animal rationale</i> e <i>animal symbolicum</i> . Símbolo e síntese. Símbolo e função. Dialética do símbolo. Hertz: simulacros. Sinais e símbolos. Idealismo alemão: versatilidade.	
Esboços de definição da forma simbólica	80
Forma em Kant e forma simbólica. Elemento intermediário. Função mediadora. Humboldt: <i>Energie des Geistes</i> . Estrutura triádica. Leibniz: característica universal. Gramática da função simbólica.	
Delimitação das formas simbólicas.....	87

Universalidade. Construção de mundo. Organização sistemática dos fenômenos. Filosofia e forma simbólica.	
Uma teoria da significação	89
Linguagem e Lógica.....	89
Mudanças no campo de investigação. Teoria do conhecimento e teoria da significação. Linguagem, <i>λόγος</i> e valores de verdade. Linguagem e <i>λόγος</i> na história da filosofia. Heráclito e o <i>λόγος</i> como condutor do universo. Platão: a efemeridade da linguagem e a busca pelo conceito. Aristóteles: a linguagem e as categorias do ser.	
Linguagem e verificação	97
A linguagem como mediação. <i>Ergon</i> e <i>energeia</i> . Linguagem, lógica e semântica. Ampliação da revolução copernicana.	
Pregnância Simbólica.....	101
Convencionalismo e significação	103
Simbolismo natural e simbolismo artificial. Anterioridade da função significativa.	
Sensacionismo.....	106
A receptividade dos sentidos. Significados que transcendem os objetos apresentados. A conexão dos conteúdos na consciência. O momento temporal e o fluxo do tempo. Conexão objetiva. Substituição da associação pela integração. Qualidade e modalidade das relações na consciência. O exemplo da linha.	
Fenomenologia e intencionalidade	115
Dualismo de Husserl. Revisão dos postulados idealistas. Conhecimento de si e introspecção. Cultura e praxis.	
O animal <i>symbolicum</i>	122
O atributo distintivo da humanidade. Reações animais e respostas humanas. O Caso Helen Keller.	
As funções de objetivação e a dialética das formas simbólicas	126
Formas simbólicas e fenomenologia do espírito	126
Formas simbólicas e cultura. Dialética das formas simbólicas. Fenomenologia do Espírito e fenomenologia do conhecimento. As funções da consciência.	
A função expressiva.....	129
O primeiro degrau na escada da consciência. Percepção e expressão. A relação entre corpo e alma. Mito e expressão. O sentimento da unidade da vida. Fenomenologia do Eu. A anterioridade da vida coletiva.	
Função representativa	142
Representação e linguagem. Mito e linguagem. Metáfora radical. Do mito à religião. Do mito à arte.	

Função significativa	149
Idealidade e liberdade do espírito. A forma da ciência. Linguagem e ciência. Sócrates, Galileu, Bohr: matemática e ciência.	
Dialética e teleologia	155
Dialética do espírito e Ciência da Lógica. Eliminação da teleologia (logocentrismo) na dialética da cultura. Progresso e liberdade. A perpétua tensão entre as formas simbólicas. Da escada de Hegel à árvore de Darwin.	
O PROBLEMA DA REALIDADE E A DIVERSIDADE CULTURAL	159
A Realidade Simbólica	159
Solilóquio	159
O valor da realidade. Atividade simbólica e alienação. Registros de significação e traduzibilidade. Autonomia e incomensurabilidade.	
A tarefa simbólica da ciência	165
A liberdade da ciência. A ciência no conjunto da cultura. Pureza epistemológica e isolamento intelectual. Progresso científico e progresso da humanidade. A fortuna da Filosofia das Formas Simbólicas.	
Da <i>Geisteswissenschaft</i> à <i>Kulturwissenschaft</i>	171
O projeto de uma filosofia da cultura	171
A dimensão moral da Filosofia das Formas Simbólicas. A proposta do termo <i>Kulturwissenschaft</i> . <i>Kulturwissenschaft</i> e a <i>Kulturphilosophie</i> . Percepção de coisa e percepção de expressão. A biblioteca de Warburg.	
Cultura e Civilização	180
Atividade simbólica e autolibertação. Liberdade e autonomia. Cosmopolitismo. Civilização e progresso. Razão e homogeneidade.	
Diversidade Cultural.....	182
Autolibertação e teleologia. Os estudos culturais e a questão da diferença. O homem no centro da discussão.	
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	187

PARA LER CASSIRER

*Obviamente, o assunto é o que é dito, o estilo é o modo como é dito.
Um pouco menos obviamente, esta fórmula está cheia de falhas.*

Nelson Goodman

Após findar o texto que aqui apresento, senti a necessidade de adicionar uma nota explicativa introdutória sobre a filosofia de Cassirer e a proposta deste trabalho.

Por uma dessas vicissitudes para as quais não vale a pena buscar razões, a filosofia de Cassirer é um campo ainda inexplorado em sua proposta e contribuição específicas para o corpo da história da filosofia, sobretudo na cena brasileira. Com exceção de trabalhos isolados publicados em alguns departamentos, ou da utilização eventual de suas obras como bibliografia de apoio em cursos diversos, os textos de Cassirer são pouco lidos e raramente discutidos. A situação é tal que não se pode nem ao menos dizer que o *status* de Cassirer como proponente de uma filosofia própria está assegurado entre os pesquisadores e professores brasileiros. Com efeito, não são poucos aqueles que o vêem como um mero comentador ou historiador da filosofia. A situação se complica mais ainda quando vemos que os próprios historiadores da filosofia contestam a validade dos escritos de Cassirer como historiador. Segundo eles, a concepção histórica do filósofo estaria demasiadamente comprometida com postulados tais que não permitiriam a imparcialidade necessária a um historiador. As mesmas ressalvas valem para Cassirer como comentador: ele não seria sistemático e exegético o suficiente para ser tomado como um bom comentador deste ou daquele pensador em particular. De outro lado, é constante a referência a Cassirer como um grande erudito e insigne conhecedor da história da filosofia.

À parte a protocolar adulação que se deve cumprir a um pensador de obra tão vasta quanto a de Cassirer, fato é que todas essas considerações acima descritas deixam entrever que a contribuição de Cassirer ainda não foi devidamente dimensionada, e tampouco parece que tenha havido tempo suficiente despendido para a análise de sua forma particular de fazer filosofia. Daí que o título desta nota aponte para a questão da leitura dos textos de Cassirer.

De fato, ler um texto de Cassirer é uma tarefa que impõe ao leitor algumas dificuldades dignas de nota. Num primeiro contato, o leitor verifica a dificuldade de discernir a voz de Cassirer das vozes de cada um dos inúmeros pensadores de que ele se vale para expor suas idéias; Cassirer fala por meio dos filósofos. Essa dificuldade tem explicações na erudição do autor tanto quanto em sua estilística e em sua metodologia. Desde suas primeiras publicações, Cassirer adota um estilo historicista, que desenvolve os temas dos quais trata considerando diferentes épocas e correntes de pensamento, valendo-se de extensas citações de obras e autores diversos, articulando-os de forma a privilegiar as proximidades e diferenças entre autores de uma mesma época em torno de uma temática, ou temáticas, além de mostrar o desenvolvimento dessas temáticas ao longo do tempo. Esse estilo historicista deve ser remetido a um postulado metodológico, qual seja, o ideal de conhecimento genético que caracteriza a Escola de Marburgo, que, entre outras coisas, entendia que o conhecimento sempre progride, sem rupturas radicais, em direção a um termo final que nunca é efetivamente alcançado. Além disso, por conta de questões que se referem também ao contexto em que a obra de Cassirer é elaborada, é patente a necessidade de manter a discussão o mais aderente possível ao desenvolvimento concreto da ciência, o que é feito por meio de referências diretas às mais diversas teorias em voga. É por conta disso que Cassirer não tem

opção senão fundamentar seu pensamento no maior número possível de referências históricas diacrônicas ou sincrônicas, tanto da filosofia quanto das ciências em geral. O filósofo tem ainda um estilo direto e claro, embora a organização de sua obra muitas vezes não seja evidente, nem privilegie a apreensão sistemática de suas idéias.

Considerando o estado de coisas acima descrito no que tange à recepção da filosofia de Cassirer no Brasil e ao seu modo de fazer filosofia, o presente trabalho se coloca primeiramente a tarefa de apresentar a temática central da obra de Cassirer sistematicamente, considerando a tradição da qual parte, o contexto em que se situa e as limitações que encontra em seu percurso. Acredito que dessa forma este trabalho possa, modestamente, contribuir para os estudos vindouros de Cassirer no Brasil, auxiliando estudos mais aprofundados e pontuais, ou mesmo estimulando o surgimento de discussões sobre sua obra. De fato, dada a escassez de material sobre Cassirer no Brasil, boa parte da tarefa de pesquisa ficou por conta de encontrar textos e autores que estudam o filósofo mundo afora. E dada a inexistência de discussões sobre sua obra no Brasil, um trabalho que focasse um ou outro ponto muito específico certamente não contribuiria nem para estimular os estudos no filósofo, nem lograria sucesso em contrapô-la à perspectiva de outro filósofo.

Certamente que o leitor encontrará aqui um ponto de vista particular sobre a filosofia de Cassirer, que privilegia alguns aspectos de sua obra em detrimento de outros. Todavia, o objetivo não é tanto defender uma determinada interpretação quanto apresentar sistematicamente o desenvolvimento de sua temática principal – desenvolvida na *Filosofia das Formas Simbólicas* – em seus aspectos centrais.

ORIGENS DA FILOSOFIA DAS FORMAS SIMBÓLICAS

Ponto de partida: a constatação de um fracasso

“O presente texto constitui o primeiro volume de uma obra cujos esboços iniciais remontam às investigações que se encontram resumidas no meu livro *Substanzbegriff und Funktionsbegriff* [Conceito de Substância e Conceito de Função]. Estas pesquisas diziam respeito, principalmente, à estrutura do pensamento no campo da matemática e das ciências naturais [*Naturwissenschaften*]. Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito [*Geisteswissenschaften*], fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com as suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico.” (PSF I, p. 1)

Tal é o texto que abre o prefácio ao primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*. A informação que o fragmento traz, à primeira vista meramente circunstancial, sem grande relevância para a investigação empreendida pela obra, na verdade revela um ponto radical de cisão na trajetória filosófica de Cassirer. Bem entendido, o trecho deixa evidente que a *Filosofia das Formas Simbólicas* nasce da constatação de um limite, de uma espécie de beco-sem-saída da epistemologia. Trata-se de uma confissão de fracasso; confissão esta que obriga o filósofo a recuar alguns passos em seu trajeto para que possa, então, por outros caminhos, ou com outras ferramentas, dar uma nova saída ao beco com o qual se deparara. E a saída que anuncia Cassirer é a “ampliação substancial do programa epistemológico”: não restringir a análise, para os assuntos concernentes às ciências do espírito, somente

aos “pressupostos gerais do *conhecimento* científico do mundo”. Faz-se necessário agora dar voz às diversas “formas fundamentais da ‘compreensão’ humana do mundo”, pois somente a partir da compreensão de cada uma delas em seu modo peculiar de manifestação é possível traçar uma visão metodológica clara que dê conta de embasar as diversas ciências do espírito.

Vemos aqui que a hipótese do filósofo para explicar o impasse ao qual chegou é a de que a concepção tradicional de *conhecimento* – e, por conseguinte, os métodos que a concepção acarreta – tem sido entendida de maneira estreita demais pela tradição filosófica. Na verdade, tratar-se-ia de uma metonímia, pois que essa concepção de conhecimento, entendido como a função cognitiva própria à esfera da prática científica, que é apenas uma das diversas formas do conhecer, tomou a si como medida e instância única do *verdadeiro conhecimento*. E seria essa metonímia a responsável pelo beco que ora falávamos.

As conseqüências da ampliação do programa epistemológico, como já se pode suspeitar, são colossais. Todavia, não é ainda neste momento da exposição que a questão será desenvolvida, uma vez que, para melhor entender a *Filosofia das Formas Simbólicas* e sua proposta de compreensão das diversas manifestações do espírito humano, é necessário aclarar as influências e as circunstâncias de sua produção, razão pela qual a exposição recua primeiramente à obra *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*, esta que, segundo Cassirer, apresenta os primeiros passos que conduziram à noção de forma simbólica.

Destarte, neste capítulo inicial será contextualizada primeiramente a produção intelectual da Escola de Marburgo frente ao debate epistemológico de sua época, bem como a peculiaridade de sua proposta neokantiana – ambas presentes na citação de abertura na oposição entre *Natur-* e *Geisteswissenschaft*. Em seguida, já

num segundo momento da história da própria Escola, tratar-se-á da obra *Substância e Função*, tida como a primeira grande contribuição original de Cassirer ao corpo da tradição filosófica, e como marca de sua ruptura com a doutrina de Marburgo. E, por fim, dadas as considerações necessárias desta obra, trataremos da limitação que a mesma encontra frente às questões propostas pelas ciências do espírito e de como isso afetou a Escola de Marburgo em geral, para então poder situar propriamente o leitor no *magnum opus* de Cassirer.

É importante destacar que, como chave de leitura aqui assumida para a obra de Cassirer, a declaração de abertura da *Filosofia das Formas Simbólicas* acima citada adquire papel central. Por meio daquilo que aqui chamamos de confissão de fracasso, admitimos dois momentos radicalmente distintos na orientação do programa filosófico do autor e, mais, que o segundo momento se dá por conta do esgotamento do primeiro, que não é de todo descartado, mas que passa então a ser tomado como um caso particular que necessita ser articulado num campo epistemológico mais abrangente, embora ainda orientado pelo método transcendental. Nesse contexto, a proposta com a qual aqui se trabalha difere significativamente daquela dos poucos comentadores de Cassirer existentes hoje.¹ Nenhum deles parece dar atenção à mudança de orientação da investigação do filósofo quando se propõem a expor a sistemática de sua obra. Ainda que

¹ Dentre eles, destacamos John Krois, notório especialista na filosofia de Cassirer, autor de *Symbolic Forms and History*, e responsável pela publicação (ora em andamento) das obras manuscritas do autor; Christian Möckel, professor na Universidade Humboldt e responsável pelas publicações póstumas ao lado de Krois; Steve Loftis, que escreveu *A Repetition of Modernity* e; Edward Skidelsky, que no ano de 2008 publicou *The Last Philosopher of Culture*. Vale destacar que, salvo o texto de Möckel, *Das Urphänomen des Lebens*, cuja proposta é analisar em que medida a obra de Cassirer pode ser aproximada da filosofia da vida, não há grandes discrepâncias entre as interpretações dos comentadores citados, mas que há nuances ora relevantes entre eles. Pontos específicos sobre cada um dos textos aqui citados serão discutidos ao longo deste e dos demais capítulos.

reconheçam a distinção nítida dos momentos anterior e posterior ao programa das formas simbólicas, parecem não dar a devida importância aos efeitos dessa mesma distinção, por exemplo, no vocabulário empregado pelo filósofo. Aqui sentimos a necessidade de embasar a argumentação que tecemos considerando a época de publicação das obras a que nos referimos (antes ou depois da concepção do programa das formas simbólicas), sem usar de obras que não tenham sido escritas na perspectiva do programa das formas simbólicas para tal, nem de antecipar a perspectiva da filosofia das formas simbólicas em obras concebidas antes do projeto. Com isso, acreditamos, será possível melhor apresentar a especificidade da filosofia das formas simbólicas como um projeto que possui suas próprias questões e premissas e edifica um procedimento investigativo singular que é a um só tempo condição e consequência do sucesso desse projeto. A proposta de introduzir ao texto das formas simbólicas por meio de uma prévia abordagem de sua genealogia, esta que dará conta de aspectos internos e contextuais que levam à proposição de uma filosofia das formas simbólicas, possibilitará, cremos, deslindar seu lugar específico na história da filosofia do século XX, bem como fornecerá perspectivas de sua aplicação a problemas filosóficos contemporâneos e contribuirá para o debate sobre a própria obra de Cassirer, em seus limites e tendências principais.

Escola de Marburgo

Panorama filosófico

A Escola de Marburgo se insere num movimento filosófico maior e multifacetado de retorno a Kant e às tendências idealistas do século XVIII em

resposta ao ambiente filosófico e cultural em que se encontrava a Alemanha.² Os adeptos desse movimento arrogavam para si a “reintrodução no seio da filosofia do tipo de inquirição epistemológica iniciado por Kant” como único meio de superar o ambiente de “anarquia, materialismo e declínio filosófico universal” (KÖHNKE, 1986: p. 37). Já os pesquisadores e comentaristas do assunto divergem acerca do caráter específico desse movimento. Por um lado, afirma-se que ele surge com a pretensão de reviver a atmosfera profícua do idealismo e do humanismo do século XVIII frente às tendências místicas que se propalavam novamente na cultura alemã, depois de expulsas justamente pelo ambiente da *Aufklärung*.³ Outros⁴ atribuem seu surgimento ao “colapso do sistema hegeliano” (apud POMA, 1997: p. 1), que junto de si levava as expectativas depositadas no idealismo, favorecendo assim o florescimento das ciências empíricas (fisiologia, biologia, psicologia, antropologia etc.) e sobretudo do

² O uso do termo *movimento*, em vez de *escola* (no singular) ou *tendência*, segue a proposta de Köhnke (1986, p. 206), justamente para chamar a atenção à heterogeneidade que o caracteriza. É assim que Köhnke, seguindo T. K. Österreich, sistematiza o neokantismo em sete “tendências neo-críticas”: (1) tendência fisiológica (Helmholz, Lange); (2) tendência metafísica (Liebmann, Volkelt); (3) tendência realista (Riehl); (4) tendência lógica (Cohen, Natorp e Cassirer); (5) criticismo transcendental dos valores (Windelband, Rickert); (6) remodelagem relativista do criticismo (Simmel) e; (7) remodelagem psicológica (Fries, Nelson).

³ Cf. GAWRONSKY, 1949: p. 5. Gawronsky não detalha quais são essas tendências místicas às quais se refere. Assim sendo, torna-se difícil precisar o que ele tem em mente, uma vez que nessa época – digamos, entre as décadas de 1830 e 1870, para tomar a datação analisada por Köhnke – assistimos à propagação, nos limites da filosofia em língua alemã, de tendências radicalmente diversas entre si (Schelling, Schopenhauer, Feuerbach, Marx, Nietzsche) e nenhuma delas ocupando um posto notadamente “místico”. Skidelsky fala de algo que pode remeter ao que diz Gawronsky (Cf. p. 2), mas a tendência mística à que se recorre é devida à alienação causada pelo avanço da ciência em termos de industrialização. Nesse caso, a recorrência ao misticismo se dá *via* psicologia. Köhnke (1986, esp. Introdução e cap. I) faz referência à renúncia da *weltanschaulich Philosophieren* [o filosofar de visões de mundo] e ao romantismo na filosofia, mas seria, do mesmo modo, temerário concluir disso uma preocupação com tendências místicas.

⁴ Especialmente KÖHNKE (1986), mas também HOLTZHEY (2005), SKIDELSKY (2008), CROWELL (2001) e POMA (1997).

espírito positivista. Para estes, a releitura de pensadores ilustres do século XVIII – Kant em especial – figurava como uma alternativa tanto ao materialismo naturalista quanto ao idealismo metafísico, situação que não configura tanto uma tentativa de reavivar o racionalismo *per se* quanto retomar o projeto crítico justamente frente às tendências extremas de empiristas e idealistas.⁵ Cassirer também, no IV volume de *Das Erkenntnisproblem* [O Problema do Conhecimento], faz um diagnóstico da situação vivida pela filosofia e sua relação com a epistemologia desde a morte de Hegel (1832) até 1932, época em que o livro é escrito. A introdução desse texto dá especial atenção ao surgimento da teoria do conhecimento como disciplina autônoma e como “base formal para toda a filosofia.” De acordo com Cassirer, “dela [da teoria do conhecimento] deverá vir a decisão final sobre o método adequado para a filosofia e para a ciência em geral.” (EP, IV: p. 5) Nestes termos, o filósofo trata do vácuo deixado pela falência da proposta hegeliana – no campo científico, primeiramente, e depois disso no campo da filosofia e da cultura – de dar papel central à história na “realização e verdadeira expressão de todo o conhecimento que o espírito possui de sua própria natureza e recursos.” (Idem, p. 3) Em outras palavras, o que fracassa com o hegelianismo é a tentativa de dar primazia às *Geisteswissenschaften* em relação às *Naturwissenschaften*, ao ponto mesmo de os valores pendularem ao extremo oposto. Destarte, ascende o positivismo – curiosamente, segundo Cassirer, da França, onde o hegelianismo nunca vingou propriamente – como tentativa de responder, *via* investigações calcadas firmemente na empiria, às questões às quais o idealismo não logrou sucesso.

⁵ Muito embora, como aponta Holtzhey (2005, p. 6), em sua primeira fase este movimento fosse caracterizado pelos múltiplos vínculos que guardava com o positivismo.

Ambiente político

No plano político, esse movimento, genericamente chamado de neokantismo, coincide com – ou faz parte da – emergência da Alemanha como Estado-Nação. Nesse sentido, responde a uma necessidade nacionalista de auto-afirmação, com vistas a combater as tendências esquerdistas internacionalistas defendidas pelo positivismo, que àquela altura invadiam também a vida cultural e cívica da Alemanha. O lugar exato do neokantismo nesse projeto nacionalista é também alvo de desacordo em relação a cada parte envolvida na questão. Segundo o dicionário filosófico da DDR,

“o neokantismo emergiu e se desenvolveu nos anos 1860’ e 1870’ na mais íntima associação com a aliança estabelecida entre os reacionários feudais e a burguesia alemã contra o fortalecido e resoluto proletariado alemão e internacional. Nesse período de elevados conflitos de classe – e quase exatamente no mesmo ano da Comuna de Paris – a filosofia burguesa alemã recorreu a Kant” (apud. KÖHNKE, 1986, p. 3)

Esse espírito nacionalista certamente não é determinante para a tarefa investigativa da filosofia, mas nem por isso deve ser totalmente desconsiderado, ainda mais se for levado em conta que aqui está o germe ideológico do nazismo. Segundo visão crítica partilhada por comentadores do início do século XX, como Löwith, Korsch ou Bloch, ou por comentadores mais recentes, como Skidelsky, Köhnke ou mesmo Holtzhey, há um peso ideológico fundamental no neokantismo, ao ponto de permitir a afirmação de que “as escolas que dominaram as universidades alemãs distorceram Kant, não ainda em um protofacista, mas num nacional-liberal, de modo que o filósofo do esclarecimento germânico parecia um antecessor bismarquiano-

filisteu.” (BLOCH apud KÖHNKE, 1986: p. 3) Essa afirmação, de certa forma, é corroborada pela extrapolação da crítica dirigida ao positivismo por parte de algumas vertentes do neokantismo – como o da Escola de Baden – no momento em que elas não mais se limitam a contestar a aplicação daquele em relação às *Geisteswissenschaften* (e lembremos que inicialmente a discordância em relação ao positivismo nesse campo não se estendia em relação à sua aplicação às ciências naturais), mas passam a contestá-la no que tange às ciências naturais, o que significa contestar a própria razão científica, que em sua tentativa de nos aproximar do mundo, cada vez mais nos afasta dele.⁶ Um exemplo da discordância original, adstrita ao domínio das *Geisteswissenschaften*, pode ser notada pelo combate a Buckle e Hippolyte Taine a respeito da aplicação da metodologia positivista para a interpretação da literatura e da história.⁷ (SKIDELSKY, 2008 p. 22) Em outras palavras, o que o neokantismo inicialmente contestava, salvo exceções, não era o método positivista em relação à sua aplicação às ciências naturais, mas somente a

⁶ De acordo com Rickert, as ciências naturais são meramente abstrações genéricas da realidade, as quais não são capazes de nos conduzir à verdade das coisas. Os conceitos das ciências são apenas “roupas compradas prontas [*ready-made*] que servem em Paulo tão bem quanto em Pedro porque são cortadas na medida de nenhum dos dois.” (1902) O posicionamento de Rickert também é alvo de críticas por parte de Cassirer em *Substância e Função*, na medida em que este entende o progresso da ciência como um movimento infinito de aproximação com a realidade e Rickert como um afastamento sempre maior. Cf. SKIDELSKY, 2008: p. 63. Interessante também é ressaltar que, segundo Friedman (2000, esp. cap. 3), desse irracionalismo que desponta no seio do neokantismo surge uma das principais rupturas da filosofia do início do século XX: o existencialismo de Heidegger, aluno de Rickert.

⁷ Há três lugares principais onde Cassirer menciona Taine: no capítulo XIV dedicado à concepção de história no último volume d’*O Problema do Conhecimento*, no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o Homem* (p. 38-40) e na segunda parte do terceiro ensaio que compõe a *Logik der Kulturwissenschaft* (p. 146-58). Nos dois primeiros, a perspectiva positivista é tomada como uma tentativa de reduzir os fenômenos “espirituais” a processos surgidos da evolução histórica: “Taine declara que estudará a transformação da Revolução Francesa como estudaria ‘a metamorfose de um inseto’.” (EM, p. 39) No terceiro, Cassirer se vale de Taine para mostrar a diferença entre Conceitos nas ciências naturais e conceitos nas ciências culturais.

adoção daquele aos eventos das ciências do espírito. (Daí a proximidade inicial, no campo das ciências naturais, entre neokantismo e positivismo.) Mas foi apenas uma questão de tempo até que esse limite fosse extrapolado e alguns passassem de uma crítica do positivismo a uma revolta contra a própria razão (com todas as conseqüências que isso acarreta para a filosofia e a própria cultura na qual esta se inseria).⁸ Assim, podemos ler a disputa entre a primazia das ciências naturais ou do espírito como padrão geral epistemológico como pano de fundo de outra, motivada pelos interesses da classe “reacionária” contra os “efeitos nivelantes da ciência e da tecnologia” na Alemanha, responsáveis pelo seu crescimento acelerado. (SKIDELSKY, 2008: p. 23)

O posicionamento de Cohen (muito próximo daquele que mais tarde Cassirer seguiria) a esse respeito não se pauta tanto por um espírito nacionalista e, nesse sentido, elitista, quanto numa espécie de socialismo que não seria um resultado inexorável do progresso econômico, como queria Marx, mas sim um ideal moral, fruto de escolhas voluntárias. Este posicionamento decorre da sistemática da *Ethik des reinen Willens*, do poder *constitucional* reservado ao campo da ética (face ao caráter *regulativo* reservado às ciências naturais), que não poderia conceber a atividade política como forçosamente atada a quaisquer espécies de determinismo. Importante é notar que o posicionamento político de Marburgo, em particular, tenta balancear os extremos da época em que vive: ciência e religião, indústria e aristocracia, liberdade e tradição. “É uma tentativa de humanizar a ciência, racionalizar a religião, e liberalizar o socialismo.” (SKIDELSKY, 2008: p. 42) O

⁸ Para muitos nomes importantes da época, como Dilthey, a questão se encerrava na relação com as ciências naturais. Contudo, a ênfase exagerada na imparidade das humanidades se converteu em instrumento ideológico e tornou-se revolta contra a própria racionalidade. É essa extrapolação que dá margem ao surgimento, anos depois, da *Lebensphilosophie* de Bergson, Simmel e, sobretudo, de Heidegger.

desenrolar dos fatos mostrou como tal posicionamento não frutificou – nem entre as tendências neokantianas, nem como perspectiva política em geral. Entretanto, o posicionamento moderado e, por assim dizer, conciliador, foi marca indiscutível da vida e da filosofia de Cassirer, defensor dos ideais da república de Weimar e reconhecido mediador de tendências filosóficas.

Em termos históricos, não é possível datar precisamente o neokantismo, tampouco eleger seu fundador. Nestes pontos, também, os comentadores divergem. Por conta disso, tomar-se-á aqui como início do neokantismo a época da morte de Hegel (década de 1830), para seguir tanto a proposta de Cassirer em *Das Erkenntnisproblem IV*, quanto para seguir a proposta de Köhnke (1986), e como seu final, o momento da partida de Cassirer da Alemanha, quando da ascensão de Hitler ao poder em 1933. Tal datação pode ser dividida em quatro períodos distintos. O primeiro (1832-1848) compreende a pré-história do neokantismo, desde o abandono do idealismo alemão e a emergência da teoria do conhecimento como disciplina autônoma, até o surgimento das primeiras publicações com o imperativo de retorno a Kant (Zeller e Liebmann). O segundo (1848-1871), dividido entre a fase fisiológica (Helmholtz, Lange), as “gerações céticas”⁹ e a disputa Trendelenburg-Fischer em torno da questão da experiência em Kant. O terceiro momento (1871-1914) é marcado pela aparição e consolidação das duas tendências principais do neokantismo – as escolas de Baden e Marburgo –, bem como, relevante particularmente para o presente trabalho, dos principais trabalhos elaborados pela Escola de Marburgo no campo da lógica (o *Sistema* de Cohen e as obras de Natorp e Cassirer). O quarto momento (1914-1933) é fortemente marcado por crises intelectuais e morais – teoria da relatividade, mecânica quântica, aumento

⁹ Cf. KÖHNKE, 1986: cap. 3.

exponencial do antissemitismo na Alemanha, ocaso da República de Weimar e, por fim, ascensão de Hitler ao poder –, que, além de provocarem uma fissão no interior da própria Escola de Marburgo (a ontologia de Natorp face à antropologia de Cassirer), ainda fazem surgir tendências que visam superar o neokantismo tanto no campo filosófico (especialmente o existencialismo e o empirismo lógico), quanto em sua viabilidade política (pelas razões acima citadas).¹⁰

Doutrina de Marburgo

O retorno a Kant que Cohen propõe é bastante peculiar e motivado por razões muito precisas. Para os objetivos do presente trabalho, é necessário destacar três pontos desse retorno, que são as marcas essenciais da teoria da experiência que Cohen propõe: (1) a preocupação com a ciência, que conduz à formulação do método transcendental; (2) a noção de forma, depurada das interpretações equivocadas dos pós-kantianos e; (3) a noção de conhecimento como construção, resultado da eliminação do dualismo kantiano entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento. Nestes três tópicos pretendemos sintetizar o núcleo da doutrina de Marburgo para que se possa entender de que forma Cassirer se apropria dessa doutrina e em que medida sua obra pode ser considerada uma superação das limitações iniciais do método traçado por Cohen, bem como os fatores que levaram à necessidade de extrapolar tais limitações.

¹⁰ Não é objetivo deste trabalho expor pormenorizadamente o desenvolvimento histórico do neokantismo. Para mais detalhes sobre o neokantismo, Cf. esp. KÖHNKE, 1986. Como é notável ao leitor familiarizado com a história do neokantismo, as divisões aqui marcadas não correspondem exatamente a nenhuma das estabelecidas pelos historiadores da filosofia aqui mencionados. Todavia, o recorte proposto se justifica pela articulação dos temas centrais dos quais trata o neokantismo, ainda que, de algum modo, o recorte seja feito privilegiando a perspectiva de Marburgo.

O método transcendental

De todas as correntes de pensamento neokantianas, a Escola de Marburgo é, talvez, a mais comprometida com as ciências naturais.¹¹ Desde o início da Escola¹², que se dá com a publicação de *Kants Theorie der Erfahrung* [Teoria da Experiência de Kant] em 1871, fica evidente o objetivo de Cohen de mostrar como a filosofia transcendental é, de fato, plenamente apta a responder a questões demandadas pela ciência sem recorrer a postulados de ordem metafísica. De fato, esse é o intuito de Cohen ao formular o método transcendental (o qual, diga-se de passagem, ele atribuía ao próprio Kant) como aquele que parte dos fatos e então busca suas condições *a priori* de possibilidade. Mas é preciso lembrar que, ainda que Cohen esteja preocupado em dar respostas plausíveis às questões advindas do campo da ciência, nem por isso ele abre mão de tomar a si mesmo como um idealista. Assim, ao mesmo tempo em que sua filosofia não pode ser meramente uma especulação descolada da realidade, não pode, tanto quanto, bastar-se com o “realismo ingênuo”, nas palavras de Cassirer, que limitava a filosofia ao “materialismo triunfante da

¹¹ Este ponto, da influência da prática científica na obra da Escola, que tem seu maior exemplo nas considerações que Cassirer faz acerca da teoria da relatividade de Einstein, mostra a proximidade da Escola em relação ao positivismo (posicionamento este severamente criticado por outros setores do neokantismo, uma vez que, atrelando o sucesso da filosofia ao desenvolvimento científico, faz daquela serva desta).

¹² De acordo com Philonenko (1974), a história da Escola pode ser dividida em três momentos distintos: (1) a “volta a Kant” (1871-78), momento no qual Cohen se esforça por mostrar a relação estreita entre a filosofia transcendental e as ciências. (2) (1878-1914) período no qual Cohen edifica seu *System der Philosophie*, ápice do desenvolvimento metodológico de Marburgo. É nessa fase que Natorp e Cassirer passam a integrar a Escola. Neste período Cassirer desenvolve suas pesquisas focado principalmente nas ciências naturais, como já dito acima, presentes principalmente em sua obra de 1910 *Substanzbegriff und Funktionsbegriff*. (3) (1914-1933) período de crise moral, intelectual e científica. Nesse momento, Natorp e Cassirer extrapolam os limites metodológicos traçados por Cohen, cada qual num sentido diverso. É o início do esfacelamento da Escola. É desta fase a *Filosofia das Formas Simbólicas* (1923-1929).

ciência”¹³ (POMA, 1997: p. 56). Dito de outro modo, trata-se do mesmo ideal proposto por Trendelenburg, qual seja, o de “estabelecer o ideal no real”.¹⁴

A atenção ao método é a principal marca da Escola de Marburgo. (De fato, a questão metodológica é tão marcante que chega ao ponto de Natorp ser chamado por Hans-Georg Gadamer, seu orientando para a tese de doutorado, de *Methodenfanatiker*¹⁵) Para Cohen, a investigação transcendental é essencialmente uma questão metodológica: ela se volta não aos conteúdos do conhecimento, mas à “nossa maneira de conhecer os objetos na medida em que esse modo de conhecimento [*Erkenntnissart*] é possível *a priori*” (KTE: p. 180, nota). É por isso que Cohen enxerga na filosofia de Kant a proposta de uma nova teoria da experiência – nome de sua primeira grande obra. Importante é ressaltar que essa obra foi concebida com a pretensão de esclarecer equívocos no entendimento acerca das idéias de Kant, de tal sorte que Cohen toma para si a tarefa de advogar em nome de Kant. “Eu senti a necessidade urgente de apresentar o Kant histórico e de defendê-lo de seus oponentes em sua fisionomia genuína, tanto quanto eu era capaz de entendê-la.” (Idem, p. iii-iv)

Em que se pesem as críticas que se seguiram ao posicionamento de Cohen¹⁶, sua leitura “epistemologista” o leva a repensar o dualismo contido na

¹³ “Materialismo não é nada além de realismo dogmático” KTE, p. 46. Apud POMA, 1997: p. 58.

¹⁴ A referência a Trendelenburg se deve ao fato de que, segundo Poma (1997, cap. I) e Köhnke (1986, cap. V), a obra de Cohen deve ser tomada na perspectiva direta do debate Trendelenburg-Fischer, no qual Cohen se posiciona notadamente de modo mais próximo a Trendelenburg, mas sem rechaçar Fischer completamente. Adiante falaremos mais das implicações do debate para a doutrina de Marburgo.

¹⁵ Apud Kim, Alan, “Paul Natorp”, *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Fall 2008 Edition)*, Edward N. Zalta (ed.), URL = <<http://plato.stanford.edu/archives/fall2008/entries/natorp/>>.

¹⁶ A interpretação de Kant proposta por Cohen é alvo de críticas contundentes, por exemplo, por parte de Köhnke (1986: esp. cap. 5, p. 178-97). Para ele, Cohen vê na KRV seu exato oposto, o que significa não tanto resgatar o sentido original da Crítica quanto oferecer uma crítica ao empirismo,

separação entre as faculdades da sensibilidade e do entendimento (da mesma forma que o faz a Escola de Baden, sob a direção de Windelband e Rickert), já que, de sua necessidade de responder à ameaça cética das interpretações psicologistas da *Crítica* (de Lange e Fischer), devém a necessidade de provar como os conceitos não derivam da experiência – portanto, da sensibilidade –, mas apenas da faculdade lógica do entendimento. É por conta disso que a doutrina de Marburgo é comumente conhecida como *idealismo lógico*, o que se torna aparente até mesmo pela consideração do título da obra de Cohen, *Logik der reinen Erkenntnis* (1902) [*Lógica do Conhecimento Puro*], ou mesmo pela proposta do projeto da *reine Logik*¹⁷, um reino ideal de estruturas lógicas atemporais e formais¹⁸.

É a partir do projeto do idealismo lógico delineado por Cohen que serão produzidas as principais obras daquilo que aqui chamamos de segunda fase da história da Escola de Marburgo, ápice da aplicação do método transcendental às ciências naturais, lógica e matemática. É a partir desses pressupostos que foram publicadas as primeiras obras de Cassirer – os dois primeiros volumes d’*O Problema do Conhecimento e Substância e Função*. Antes, porém, de passar à consideração das obras dessa primeira fase de produção intelectual de Cassirer, há mais dois

positivismo e materialismo da época. Lebrun também parte de uma crítica ao posicionamento de Cohen em *Kant et la Fin de la Métaphysique*, como podemos notar pela leitura do primeiro capítulo da obra. Diz Lebrun: “Desde então [da publicação do texto de Cohen], a teoria da possibilidade da experiência constituiria o centro da *Crítica*... Ora, não é desequilibrá-la ver nela essencialmente uma legitimação das ciências da natureza pela análise dos elementos transcendentais do conhecimento? Tal é a dúvida da qual nós partiremos.” (1970, p. 19)

¹⁷ É certo que a idéia de uma lógica pura não nasce com os neokantianos. Tanto estes quanto Husserl admitem ser Bolzano, Lotze, Herbart e Meinong suas fontes. Mais tarde, à época do aparecimento das *Investigações Lógicas*, o posicionamento neokantiano se mostrará próximo ao de Husserl a respeito da recusa do psicologismo.

¹⁸ Friedman alerta (2000, p. 28) para o fato de que o termo formal, para o caso da Escola de Marburgo, deverá ser tomado como “transcendental”, dada a distinção fundamental para a escola entre a lógica meramente formal e a lógica transcendental. Falaremos a respeito adiante.

pontos a esclarecer sobre a doutrina de Marburgo, ambos decorrentes dos traços gerais que apresentamos do método transcendental.

A noção de forma

Uma das tarefas que Cohen precisava cumprir para estabelecer o idealismo lógico era depurar o *a priori* tanto quanto possível de qualquer implicação metafísica, de modo a tornar a filosofia completamente aderente ao desenvolvimento da ciência. É por conta disso que Cohen toma o *a priori* como condição formal de possibilidade da experiência. Não se trata de um órgão, como queriam os fisiologistas, mas meramente de uma *forma*; o ato da intuição considerado independentemente de seu conteúdo. “O espaço é uma intuição *a priori*” significa: é uma condição constitutiva da experiência. Não aparece *a priori* por ser inata, mas aparece inata por ser *a priori*. Assim, a experiência passa a ser não uma coisa em si mesma, independente da mente, mas a síntese dos fenômenos. Trata-se de uma fundação *formal* – em oposição a uma *ontológica* – da experiência, na qual o sujeito transcendental também perde seu caráter ontológico para se tornar meramente uma “forma transcendental”.

“Deixemos então de nos preocuparmos se essas condições [espaço e tempo] são inatas; porque embora saibamos que certas peculiaridades da consciência são, no fim das contas, denotadas pelo espaço e pelo tempo. Essas peculiaridades da consciência [*Bewusstsein*], como consciência [*Bewusstheit*], não são capazes de gerar ciência. E nosso interesse está direcionado a essa última questão, somente; o interesse no inato está, portanto, suplantado pelo interesse nas condições que constituem a unidade da experiência.” (KTE, p. 216)

De fato, nessa reconsideração da experiência como forma, toda a orientação do programa kantiano muda de referencial, passando da eternidade para o desenvolvimento histórico. Assim,

“*Anschauung* se torna um sinônimo de matemática, *Erfahrung*, de ciência empírica e *Bewusstsein*, dos princípios a priori que embasam a matemática e as ciências empíricas. A função de constituição do objeto é transferida do sujeito transcendental kantiano para as práticas evolutivas da física.” (SKIDELSKY, 2008: p. 30)

Além disso, a própria coisa-em-si perde seu estatuto ontológico (*a priori constitutivo*) para tornar-se um ideal irrealizável de conhecimento da realidade (*a priori regulativo*)¹⁹, para o qual o desenvolvimento progressivo do conhecimento tende, mas jamais alcança efetivamente – a assim chamada concepção *genética* de conhecimento.

Conhecimento e construção

Há ainda uma característica importante que surge da teoria da experiência exposta por Cohen: o conhecimento não é – e não pode ser – uma cópia do mundo

¹⁹ A diferença entre *a priori constitutivo* e *regulativo* remete às faculdades da sensibilidade e do entendimento, de um lado, e da razão e do juízo, de outro. Os princípios constitutivos (como a física newtoniana, ou a geometria euclidiana), devem se realizar na experiência sensível, por serem condições necessárias da intersubjetividade, ao passo que os regulativos (como os princípios da coerência e da máxima simplicidade) são ideais, ou metas, que jamais se realizarão na experiência. Os primeiros surgem da aplicação das faculdades intelectuais à faculdade da sensibilidade, enquanto os últimos, das próprias faculdades independentemente de tal aplicação. Assim, da rejeição da independência da faculdade da sensibilidade em relação à do entendimento, segue-se que o *a priori* constitutivo foi substituído por um ideal puramente regulativo.

(este é o realismo ingênuo do qual fala Cassirer), mas sim, tem de ser uma *construção*. Levando-se a revolução copernicana de Kant em consideração – só conhecemos das coisas aquilo que nós mesmos colocamos nelas –, tem-se que a experiência não pode ser entendida como um *datum*, frente ao qual o sujeito é passivo. O conhecimento é efetivamente *produzido* como experiência, da mesma forma que o geômetra constrói o triângulo com o qual o físico mede as dimensões da natureza.

Esse princípio básico da doutrina de Marburgo, remetido a uma interpretação de Kant, tal qual aqui exposto, deve ser remetido ao debate Fischer-Trendelenburg. Segundo Köhnke, esse princípio

“repousa numa interpretação de Kant que desejava fechar o 'gap' que Trendelenburg afirmava existir na prova kantiana sem ao mesmo tempo cair no outro extremo de um idealismo subjetivo. Fischer permitiu às 'formas da razão' produzir suas representações mentais, Trendelenburg contribuiu para repelir a negação cética da objetividade – foi de ambos que Cohen desenvolveu sua teoria da 'produção do objeto'. É por isso que o teorema não deve ser legitimado pela *Crítica da Razão Pura*, somente, como se sustenta usualmente, mas, antes, deve ser entendido como um resultado do debate Fischer-Trendelenburg.”
(KÖHNKE, 1986: p. 178)²⁰

Vale ainda lembrar que o ideal de conhecimento como construção devém diretamente da eliminação do dualismo kantiano. Nesse sentido, negar a passividade da sensibilidade conduz inevitavelmente a admitir que o conhecimento é fruto de construção lógica, a partir das estruturas formais *a priori* do entendimento.

²⁰ Köhnke também vê problemas no uso que Cohen faz dessa noção de construção, que Kant, afirma ele, admitia “exclusivamente no caso das matemáticas”, mas essa questão não cabe para a presente ocasião.

A idéia de *construção* é cara a Cassirer. Num primeiro momento, sua aplicação é restrita ao domínio das ciências naturais, dadas as limitações do método tal qual formulado por Cohen. De fato, como veremos na próxima seção do texto, é da limitação do método que surgem as primeiras rupturas na Escola e essas, somadas aos desenvolvimentos da ciência (como o advento da lógica simbólica, por exemplo), conduzem a alterações significativas dos pressupostos do método. A mesma idéia de construção é usada por Cassirer também em suas obras de maturidade, mas lá as molduras do método aqui exposto já haviam sido substancialmente modificadas.

Substância e Função

A tarefa da nova lógica

Cassirer, já no segundo período da Escola de Marburgo, parte das bases fundadas por Cohen para dedicar-se ao problema do conhecimento – nome de sua primeira grande obra. Com efeito, essa obra monumental (quatro tomos e cerca de 1300 páginas) pode ser entendida como um exemplo de aplicação dos postulados da doutrina de Marburgo. A visão da obra acerca do desenvolvimento da ciência desde o renascimento expressa, implicitamente, o ideal metodológico do desenvolvimento sempre contínuo da ciência. É certo que os tomos da obra não foram todos escritos à mesma época (os dois primeiros são de 1906 e 1907, o terceiro é de 1920 e o quarto, postumamente publicado, foi escrito em 1932), além de serem comumente relegados ao *status* de obra escolar dentro do *corpus* de

Cassirer²¹, contudo, nela, desde os primeiros volumes, ficam evidentes a erudição, o domínio e a capacidade de articulação da história da filosofia por Cassirer, o que vem a se confirmar pelas demais obras que escreveria mais tarde.

Mas é na obra *Conceito de Substância e Conceito de Função* (aqui abreviada para *Substância e Função*, para seguir a proposta de tradução para a língua inglesa), principal obra de sua fase de juventude, que os postulados de Marburgo são levados ao extremo, numa tentativa de consolidar o idealismo lógico junto aos avanços recentes no campo da própria lógica matemática, concretizando assim sua “promessa” de criar uma *lógica do conhecimento objetivo*.²²

O ponto de partida de *Substância e Função* são os “recentes desenvolvimentos na lógica”, estimulados pelas – ou resultantes das – questões levantadas pelos avanços na teoria matemática. Assim, a lógica, que se encontrava há séculos isolada em sua profunda modorra, foi novamente integrada às novas investigações da filosofia. Desta forma, a lógica foi levada a reavaliar seus postulados, praticamente inalterados desde Aristóteles.

O impacto disto, para a filosofia e para a ciência, como se pode imaginar, é radical. Para tomar um exemplo deste impacto, particularmente relevante para o trabalho presente, basta lembrar que Kant abre o prefácio à 2ª edição da *Crítica da Razão Pura* justamente com um elogio da lógica como exemplo de ciência:

“Pode reconhecer-se que a lógica, desde remotos tempos, seguiu a via segura [das ciências], pelo fato de, desde Aristóteles, não ter dado um passo atrás, a não ser que

²¹ Cf. Krois, J. *A Note about Philosophy and History: The Place of Cassirer's Erkenntnisproblem*.

²² O termo aparece no texto de 1907, *Kant und die moderne Mathematik* [KMM]: “Então, no ponto onde a lógica simbólica [*Logistik*] termina começa uma nova tarefa. O que a filosofia crítica procura e o que ela a partir de agora precisa é de uma lógica do conhecimento objetivo [*Logik der gegenstandlichen Erkenntnis*]” (p. 44)

se leve à conta de aperfeiçoamento a abolição de algumas subtilezas desnecessárias ou a determinação mais nítida do seu conteúdo, coisa que mais diz respeito à elegância que à certeza da ciência. Também é digno de nota que não tenha até hoje progredido, parecendo, por conseguinte, acabada e perfeita, tanto quanto se nos pode afigurar.” (KrV: B VIII)

Tal ponto de vista é corroborado por Cassirer logo na abertura de *Substância e Função*:

“Na lógica o pensamento filosófico parece ter feito uma firme fundação; nela um campo parecia ter sido delimitado, o qual estava assegurado contra todas as dúvidas levantadas por vários pontos de vista e várias hipóteses *epistemológicas*. O julgamento de Kant parecia verificado e confirmado, que aqui o reto e seguro caminho da ciência tinha finalmente sido alcançado.” (SF, p. 3)

O fato de Cassirer iniciar seu texto chamando a atenção de seu leitor para este dado, de que a lógica aristotélica era o grande paradigma de ciência para Kant, é um importante índice do caráter que a obra terá, dado que ela é inegavelmente neokantiana. É como se Cassirer dissesse que é necessário fundamentar a filosofia crítica em bases inteiramente novas, e estas não podem ser jamais as da lógica tradicional, dada a “infeliz aproximação” desta com a linguagem, como será discutido em seguida. As consequências que acarretam a reformulação da lógica, entretanto, são sentidas não apenas desde o ponto de vista (neo)kantiano; com efeito, todo o *corpus* da filosofia é aqui colocado em questão, dado que a derrubada deste único alicerce de fato sólido faz ruir também tudo aquilo que se encontra em cima dele. Destarte, é o próprio modelo de racionalidade que está em questão: “O trabalho de séculos na formulação de doutrinas fundamentais parece dissolver-se, ao passo que

novos grupos de problemas, resultantes da teoria matemática geral, colocam-se em primeiro plano.” (Idem, ibidem)

A doutrina do conceito genérico

A crítica dos postulados da lógica está atrelada, para Cassirer, às “profundas alterações no ideal do conhecimento” (Idem, ibidem) – ou seja, levando-se em conta as já abordadas contendas entre idealismo e empirismo, mas sobretudo pela recusa de aplicação de postulados de caráter metafísico, implícitos na lógica aristotélica através da doutrina tradicional do conceito, tomado como a *οὐσία* a partir da qual os elementos acidentais se agrupam e se organizam hierarquicamente – em outras palavras, a relação coisa-atributo. Assim sendo, nas palavras de Lofts, a estratégia de Cassirer é a de “descentralizar a lógica centrada na substância, não tomando o ser como o *terminus a quo* do juízo, mas como o *terminus ad quem*” (2000, p. 37), donde se segue que o foco deve recair inicialmente sobre o paradigma clássico da formação de conceitos: a noção de *conceito genérico* [*Gattungsbegriff*], resultado de processo de abstração por notas características.

“Nada é pressuposto [na doutrina do conceito genérico], salvo a existência de coisas em sua inexaurível multiplicidade, e o poder do intelecto de selecionar a partir dessa riqueza de existências particulares aquelas feições que são *comuns* a várias delas. (...) As funções essenciais do pensamento, nesse contexto, são meramente aquelas de comparar e diferenciar uma diversidade dada na sensibilidade.” (Idem, p. 4,5)

Mas é justamente nesses pressupostos que se encontra o cerne do problema do conceito genérico. Em primeiro lugar, há a pressuposição da existência das coisas –

e é por essa razão que Cassirer afirma que a lógica aristotélica é a “verdadeira expressão e o espelho da metafísica aristotélica”, onde o conceito tem o papel de elo entre ambos os domínios. O sistema lógico de Aristóteles tem, em última análise, uma concepção metafísica de *substância* [*οὐσία*] que serve de referencial e de suporte para suas afirmações. Assim sendo, a concepção aristotélica de natureza condiciona as formas fundamentais de pensamento, as categorias, e o próprio sentido do ser.

“Somente em substâncias dadas, existentes, as várias determinações do ser são pensadas. Somente num *substratum* fixo do tipo coisa, que primeiramente precisa ser dado, podem as variedades lógica e gramatical do ser em geral encontrar seu fundamento e sua real aplicação.” (Idem, p. 8)

Em segundo lugar, para que a ligação entre natureza e pensamento, por meio do conceito, se efetive, há de se afirmar que a função do intelecto é simplesmente a de comparar as qualidades que estão nas coisas elas mesmas, na medida em que os conceitos devem corresponder às divisões do real. “O processo de comparar as coisas e agrupá-las de acordo com as propriedades similares, tal qual expressa antes de tudo na linguagem (...) termina na descoberta da essência real das coisas.” (Idem, p. 7) É isso, somente, que pode assegurar que a seleção das notas características não seja um mero esquema subjetivo, mas seja simultaneamente uma expressão formal e objetiva das relações teleológica e causal das coisas reais.²³

²³ A mesma questão relativa à lógica tradicional também é abordada no capítulo *Linguagem e Conceituação* do texto *Sprache und Mythos – ein Beitrag zum Problem der Götternamen* [SM], escrito 14 anos mais tarde e, portanto, posterior à publicação da *Fenomenologia da Linguagem*, primeira parte da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Lá, sem referência direta a Aristóteles, Cassirer questiona

Dessa forma – em terceiro lugar –, o problema se transfere para o processo de reunião das notas características. É temerário afirmar que tal processo é totalmente livre de arbitrariedades: escolhemos aquilo que nos é, para o momento, mais relevante, em detrimento daquilo que julgamos sem importância. É como se a conceituação operasse por negações: “O ato essencial aqui pressuposto é que nós renunciemos certas determinações, que até então havíamos mantido; que nós abstraímos delas e as excluimos de consideração como irrelevantes.” (Idem, p. 18)

“Se toda a construção de conceitos consiste em selecionar a partir de uma pluralidade de objetos diante de nós somente as propriedades similares, enquanto negligenciamos o resto, fica claro que por meio desse tipo de redução o que é meramente uma *parte* toma o lugar do *todo* sensível original” (Idem, p. 6)

a validade da lógica tradicional a partir de uma abordagem fenomenológica: “A formação de um conceito genérico pressupõe a limitação destas características; somente quando existem certos traços fixos, mediante os quais as coisas podem ser reconhecidas como semelhantes ou dessemelhantes, coincidentes ou não-coincidentes, torna-se possível reunir em uma classe os objetos similares entre si. Como porém – não podemos deixar de nos perguntar – podem existir semelhantes notas características, antes da linguagem, antes do ato de denominação? Não seria melhor afirmar que elas são apreendidas por meio da linguagem, no próprio ato de nomeá-las? Caso se aceite esta última suposição, segundo que regras e critérios se desenvolve tal ato? O que induz ou obriga a linguagem a reunir justamente estas representações numa unidade e designá-las com uma determinada palavra? O que a leva a selecionar certas configurações nas séries sempre fluentes e uniformes de impressões que ferem nossos sentidos ou brotam dos processos espontâneos da mente, fazendo com que se detenha diante delas e lhes confira uma ‘significação’ particular? Logo que se aborda o problema neste sentido, a lógica tradicional abandona o pesquisador ou o filósofo da linguagem, pois a explicação que dá sobre o surgimento das representações gerais e dos conceitos genéricos pressupõe aquilo que aqui se procura e de cuja possibilidade indagamos, ou seja, a formação das noções lingüísticas.” (SM, p. 42-3)

Outro ponto, que não será desenvolvido agora, mas ao qual se deve chamar atenção é a concepção de conhecimento enquanto cópia, que está implícita aqui. Como se pode entrever, Cassirer prepara o terreno para apresentar a noção de conhecimento como construção, cara à Marburgo, como já dito.

Para exemplificar o problema, Cassirer toma um exemplo famoso de Lotze: “se agruparmos cerejas e carne sob os atributos vermelho, suculento e comestível, não alcançaremos um conceito lógico válido, mas uma combinação de palavras sem sentido, completamente inútil para a compreensão dos casos particulares.” (Idem, p. 7) E, se o problema for considerado mais profundamente, admitir-se-á que a escolha lógica não é evidente, mas apenas uma das tantas possíveis – o que abre espaço para a atividade, propriamente falando, do espírito na formação dos conceitos. Aqui notamos, portanto, que o modelo de conhecimento como construção é o que norteia o posicionamento de Cassirer. Na necessidade de depurar a lógica dos pressupostos metafísicos, é necessário abrir mão da referência à *ὁὐσία* e, em decorrência disso, perde-se o referencial objetivo (leia-se, de uma realidade independente da mente) que garantiria a ela o acesso privilegiado ao conhecimento verdadeiro.

Além do mais, em quarto lugar, esse tipo de formação de conceitos falha na medida em que, ao levar o processo de abstração às suas últimas conseqüências, cria conceitos que, em um extremo, são objetos concretos em particular e, em outro, são simplesmente *algo* – um mero *ser*: quanto mais conteúdos particulares, menor a extensão do conceito – no limite, chegamos ao nível do singular; ao passo que quanto menos atento a tais particularidades, mais se torna inclusivo e, no limite, tende à total indeterminação. É justamente pela indeterminação que o conceito falha, já que a ciência espera do conceito que ele ponha fim à ambigüidade e indeterminação das percepções sensíveis. Ademais, o caminho da abstração, dado que simplesmente desconsidera a importância de determinadas características de objetos particulares, não pode ser refeito em direção ao objeto concreto novamente.

Noutras palavras, com o procedimento da abstração, não se deduz o particular, *precisamente em suas particularidades*, de nenhum universal.

“A abstração é muito fácil para o ‘filósofo’, mas por outro lado, a determinação do particular a partir do universal, muito mais difícil; pois no processo de abstração ele deixa para trás todas as particularidades, de tal sorte que não pode recuperá-las, muito menos considerar as transformações das quais elas são capazes.” (Idem, p. 19)

Noutra perspectiva, Cassirer alerta aos problemas contidos na “psicologia da abstração”, segundo a qual a determinação se dá não apenas no momento particular da percepção, “mas deixam atrás de si certos traços de sua existência no sujeito psicofísico.” (Idem, p. 11) Assim, a recorrência inconsciente dos mesmos estímulos gradualmente cristalizaria o conceito na mente. Essa perspectiva (e aqui o filósofo se refere textualmente a Berkeley e Mill), de acordo com Cassirer, tem sua fundação no ato de identificação, que tenta relacionar conteúdos dados em momentos ou lugares distintos como, em alguma medida, idênticos. Mas bem se sabe que a identificação de dois objetos distintos nada mais é do que uma negação das particularidades, característica do “dom do esquecimento” de nossa mente – incapacidade de reter todas as determinações particulares de todas as impressões sensíveis.

“Se as imagens da memória, que permanecem conosco de experiências prévias, fossem completamente determinadas, se elas revocassem os conteúdos esquecidos da consciência em sua natureza total, concreta e viva, elas jamais seriam tomadas como similares à nova impressão e então nunca seriam combinadas em uma unidade com o último. Somente a inexatidão da reprodução, que nunca retém o todo da primeira impressão, mas meramente seu vago esboço, torna possível essa unificação

de elementos que são, eles mesmos, dissimilares. Destarte, toda a formação de conceitos começaria com a substituição de uma imagem generalizada para a intuição sensível individual, e no lugar da percepção atual, a substituição de sua imperfeita e desfalecida lembrança.” (Idem, p. 18)

Assim, percebe-se como o processo de abstração, como princípio formador dos conceitos, tomado seja em sentido de notas características, tal qual em Aristóteles, seja pela via da psicologia da abstração, acaba por conduzir não à eliminação da ambigüidade, como desejado, mas sim a “um esquema superficial a partir do qual todos os traços peculiares dos casos particulares se foram.” ²⁴

Os conceitos matemáticos

Outro problema apontado por Cassirer para a lógica aristotélica, ainda no âmbito da atividade científica, é o de que esse modelo não explica a formação dos conceitos matemáticos: “o conceito de ponto, ou de linha ou de superfície não pode ser tomado como uma *parte* imediata de corpos fisicamente presentes e separados deles por simples ‘abstração’” (Idem, p. 12). Em simétrica oposição à teoria dos números de Mill, Cassirer entende os conceitos matemáticos como construções do pensamento (*Denkgebilden*) que, diversamente do que ocorre nos conceitos

²⁴ É necessário também ressaltar que essa crítica não se limita somente ao realismo, mas se aplica igualmente ao nominalismo. Para Cassirer, o que distingue ambos é apenas a questão da realidade metafísica dos conceitos. “De fato, na dedução psicológica do conceito, o esquema tradicional não é tanto mudado quanto transportado para outro campo. Enquanto, no primeiro, coisas exteriores eram comparadas e a partir delas elementos comuns eram selecionados, aqui [no nominalismo] o mesmo processo é meramente transferido para *representações* enquanto correlatos de coisas.” (SF, p. 9) Segundo o autor, não há nenhuma diferença fundamental no que concerne à estrutura do conceito entre os dois pontos de vista. Ambos vêem o conceito como reprodutor de uma realidade – seja ela ontológica ou psicológica.

empíricos, não podem ser entendidos como cópias de características da realidade sensível, tal como postula Mill. Na economia do texto de Cassirer, a necessidade de refutar o empirismo de Mill é mais um índice da vinculação da obra à programática neokantiana. Assim, basta dizer que Cassirer esgota a teoria sensacionista dos números de Mill – que reduz os conceitos matemáticos a “meras expressões de questões da realidade física concreta” (Idem, *ibidem*), fazendo da geometria e da aritmética não mais do que “declarações referentes a grupos de representações” (Idem, p. 13) – vinculando-a indiretamente, por um lado, ao que extrai da teoria do conceito em Aristóteles (as implicações metafísicas), e por outro, apontando problemas internos da teoria quando seu autor tenta justificar o valor peculiar dado à experiência de numeração e mensuração no todo de nossa experiência – a partir da qual (junto da crítica que faz da psicologia da abstração), inclusive, enxerga uma brecha para introduzir, *via* matemática, a concepção de conceito que pretende fazer substituir à aristotélica. Numa citação livre de *Um Sistema de Lógica* de Mill, Cassirer diz:

“não há pontos sem magnitude, nem linhas perfeitamente retas ou círculos com *radii* iguais. Mais ainda, do ponto de vista de nossa experiência, não somente a realidade atual, mas a própria possibilidade de tais conteúdos deve ser negada; ela é ao menos excluída pelas propriedades físicas de nosso planeta, senão pelas de nosso universo. Mas a existência psíquica é negada não menos do que a física para os objetos das definições geométricas. Pois em nossa mente nós nunca encontramos a representação de um ponto matemático, mas sempre somente a menor extensão sensível possível; da mesma forma nós nunca ‘concebemos’ uma linha sem espessura, pois toda imagem psíquica que podemos formar nos mostra somente linhas com alguma espessura.” (Idem, p. 13-4)

A argumentação de Mill aqui é claramente contrária àquela de que os conceitos da matemática de alguma forma remetem a situações de observação concreta. Percebe-se aqui uma alteração na concepção de abstração que, até então, tinha a função apenas de seccionar o ser de acordo com suas características supostamente naturais – como no caso das ciências descritivas, paradigma e interesse central de Aristóteles.

“nas definições da matemática pura, contudo, como a própria explanação de Mill mostra, o mundo das coisas sensíveis e representações é não tanto reproduzido quanto transformado e suplantado por uma ordem de outro tipo. Se traçarmos o método dessa transformação, certas formas de relação, ou melhor, um sistema ordenado de *funções* intelectuais estritamente diferenciadas, são reveladas, as quais não poderiam ser caracterizadas, menos ainda justificadas, pelo simples esquema da 'abstração'.” (Idem, p. 14)

A transformação à qual o filósofo se refere aqui não é nada além da *atividade espiritual*, que será desenvolvida em termos do conceito liberto das amarras metafísicas – a abstração aristotélica e a matemática empírica. E esta *atividade* se evidencia no *ato* de identificação, como abordado no caso da psicologia da abstração, momento no qual o espírito sintetiza dados sensíveis separados temporalmente. Assim, “de acordo com a maneira e a direção com que essa síntese se faz, o mesmo material sensível pode ser apreendido sob diferentes formas conceituais.” (Idem, p. 15) Daí se segue que a psicologia da abstração deve primeiramente admitir que as percepções possam ser ordenadas logicamente em “séries de similares.”

“Sem um processo de arranjo em séries, sem passar por diferentes instâncias, a consciência de sua conexão genérica – e conseqüentemente, de objeto abstrato – jamais poderia ser dada. A transição de membro para membro, entretanto, manifestamente pressupõe um *princípio* de acordo com o qual ela se dá, e pelo qual a forma da dependência entre cada membro e seu sucessor é determinada.” (Idem, ibidem)

A noção de *série* aqui é cara a Cassirer. Com efeito, é a partir dela, junto da noção de *função*, que o novo modelo de conceito será elaborado. Assim, o filósofo passa a falar em *relações fundamentais gerativas* [*erzeugenden Grundrelation*] e em *formas de séries*, a partir das quais os objetos serão determinados.

Conceito de função

“Dizemos que um conteúdo sensível qualquer está ordenado e apreendido conceitualmente quando seus membros não se colocam uns ao lado dos outros sem relação, mas procedem de um início definido, de acordo com uma *relação fundamental gerativa*, numa seqüência necessária. É a identidade dessa relação, mantida através das mudanças nos conteúdos particulares, que constitui a forma específica do conceito.” (Idem, ibidem)

E, por esta via,

“nós podemos conceber membros de séries ordenadas de acordo com igualdade ou desigualdade, número e magnitude, relações espaciais e temporais, ou dependência causal. A *relação de necessidade* então produzida é em cada caso decisiva; o conceito é meramente a expressão e a casca disso, e não a apresentação genérica, que pode surgir incidentalmente sob determinadas circunstâncias, mas que não entra como um elemento efetivo na definição do conceito.” (Idem, p. 16)

Atenção merece ser dada à passagem que diz: “[o conceito] não entra como um elemento efetivo na definição do conceito.” É isso, de fato, que o filósofo entende por um conceito livre da necessidade de postular uma substância como seu fundamento, quando, ao invés, o conceito não tem validade ôntica, mas meramente funcional, expressa pela categoria da relação. A questão da categoria da relação é um ponto que necessita de esclarecimentos. Na lógica aristotélica ela ocupava um lugar junto às demais categorias secundárias, não-essenciais. Dada a já mencionada descentralização do conceito orientado pela substância – o que justificava a hierarquia das categorias, possibilitando inclusive a orientação das notas características e todo o processo de abstração – a categoria da relação passa a ter um lugar equivalente às demais, quando não, passa a ser a categoria central. Na verdade, a confusão causada pela teoria da abstração é de tal ordem que não se faz notar a diferença entre uma forma categórica, responsável pelas definições a serem dadas ao conteúdo da percepção, e partes do próprio conteúdo em questão. Tudo se passa como se “o pensamento estivesse limitado a selecionar de uma série de percepções $a\alpha$, $a\beta$, $a\gamma$, . . . o elemento comum a ” (Idem, p. 17), quando o correto seria afirmar que a conexão entre os membros se dá por uma

“lei geral de disposição [Gesetz der Zuordnung] a partir da qual uma profunda lei de sucessão é estabelecida. Aquilo que conecta os elementos da série a, b, c, . . . não é ele mesmo um novo elemento, que estava factualmente misturado a eles, mas é a regra de progressão, que se mantém a mesma, não importa em que membro ela seja representada.” (Idem, ibidem)

Dessa maneira, o conceito passa a ter a expressão $F(a,b)$, $F(b,c)$, . . . , onde F representa a lei geral de disposição, a série, e as letras a , b , c , . . . , os elementos a serem determinados através da regra de progressão.²⁵

Para findar o problema da abstração, lançará mão da noção de “universalidade concreta” das fórmulas matemáticas. Trata-se de uma lei inclusiva característica das fórmulas matemáticas, o que as distingue radicalmente dos conceitos ontológicos. Citando Lambert²⁶, o filósofo afirma que “quando um matemático faz sua fórmula mais geral, isso significa não somente que ele é capaz de *refer* todos os casos mais especiais, mas também que é capaz de *deduzi-los* da fórmula universal” (Idem, p. 19), diferentemente do que vemos com os conceitos genéricos.

A noção de *universalidade concreta* é tomada de Hegel²⁷, que a define em oposição à universalidade abstrata, como se segue:

“Universalidade abstrata pertence ao *genus* na medida em que, considerada em si mesma e por si mesma, negligencia todas as diferenças específicas; universalidade concreta, ao contrário, pertence à *totalidade sistemática* (*Gesamtbegriff*) que absorve em si mesma as peculiaridades de todas as espécies e as desenvolve de acordo com uma regra.” (Idem, p. 20)

²⁵ Diferentemente do que uso que dela fará a lógica formal, Cassirer não usará a regra de progressão para cálculo de sentenças. Sua preocupação não está nos predicados *per se*, abstraídos de seus conteúdos, mas “nas condições de possibilidade de que algo seja um *conteúdo* para o pensamento.” (KROIS, 1987: p. 47) Em outras palavras, a lógica para Cassirer continua sendo a transcendental.

²⁶ Em referência à obra *Anlage zur Architektonik oder Theorie des Einfachen und des Ersten in der philosophischen und mathematischen Erkenntnis*.

²⁷ A relevância de Hegel, ao lado de outros nomes da história da filosofia, é fundamental em Cassirer, sobretudo em sua fase de maturidade, como mostraremos na segunda parte do trabalho. Contudo, pouco se disse até agora sobre a influência de Hegel nessa fase epistemológica de Cassirer, muito embora as referências textuais deste ao autor da Fenomenologia do Espírito não sejam raras.

O ganho aqui é o de não excluir determinações de casos especiais, mas mantê-los e “mostrar a necessidade da ocorrência e conexão justamente dessas particularidades.” (Idem, p. 19) A partir daqui se torna possível deduzir todos os casos particulares de uma fórmula universal, mas além disso, ao passo que nos conceitos genéricos a relação entre precisão e quantidade de conteúdo é inversamente proporcional, aqui quanto mais o conceito se “generaliza”, mais enriquece em conteúdo:

“Aqui o conceito mais universal se mostra também o mais rico em conteúdo; quem quer que o possua pode deduzir a partir dele todas as relações matemáticas que concernem aos problemas especiais, enquanto, de outro lado, ele toma esses problemas não como isolados, mas como em conexão contínua uns com os outros, portanto em sua mais profunda conexão sistemática.” (Idem, p. 20)

Sobre a lógica simbólica

Como já dito, a exposição de Cassirer dos avanços da nova lógica deve ser lida como um esforço da programática neokantiana de Marburgo, de modo que os avanços da lógica são entendidos como positivos para o idealismo transcendental, ainda que a visão geral dos principais envolvidos nas pesquisas que redundaram na descoberta da nova lógica, sobretudo Russell, pensassem justamente o oposto. De acordo com Skidelsky, os defensores da lógica simbólica concordam com o neokantismo de Marburgo a respeito da incapacidade dos empiristas em lidar com os desenvolvimentos recentes da lógica matemática: “ambos eram resistentes à

redução do conhecimento à experiência. Mas a semelhança acaba aqui.” (2008, p. 52)

Com efeito, do que foi exposto até aqui sobre a reforma na concepção de construção de conceitos, não haveria discordância – ao menos, nenhuma que fosse profunda – entre os filósofos de Marburgo e os partidários da lógica simbólica. Inclusive, com o objetivo de estabelecer a existência do *a priori*, Frege, inicialmente, não refuta a possibilidade dos juízos sintéticos²⁸; mas, a partir de Russell, no momento em que a lógica mostra suas afinidades mais em relação ao empirismo do que ao racionalismo, a aprioridade passou a ser definida em termos de analiticidade, tomando então a síntese apenas como *a posteriori*, o que a torna, nesses termos, irreconciliável com a perspectiva de Marburgo. Segundo Skidelsky – em franca defesa do neokantismo –, ao fazer isso Russell faz da atividade racional um mero “andaime” lógico, reduzindo suas funções drasticamente.

“Não mais uma força formativa, criativa, a razão foi reduzida a pura técnica, um meio de extrair conclusões de premissas arbitrárias. Dificilmente seria uma coincidência, portanto, que a lógica simbólica fosse finalmente se unir ao empirismo de Mach para criar o empirismo lógico.” (2008, p. 53)

Noutras palavras, nada além de uma nova edição mais profunda da “razão alienada”²⁹ positivista.

²⁸ Embora ambos tivessem pretensões radicalmente distintas – um visa formalizar a linguagem, o outro, reconstruir a lógica transcendental – Cassirer cita Frege elogiosamente na *Fenomenologia do Conhecimento*, numa passagem em que este diz: “Eu mantenho que o conceito precede logicamente sua extensão e tomo como uma falácia qualquer tentativa de basear a extensão do conceito como uma classe não sobre o conceito, mas sobre coisas particulares.” Cf. PSF III, p. 293.

²⁹ O termo é título do capítulo inicial do livro de Skidelsky (2008), no qual o autor trata da eliminação da metafísica, objetivo central de Mach (entre outros), como causadora da instrumentalização da

Obviamente, isto representa uma ameaça para a doutrina de Marburgo, muito embora Cohen só tenha tomado contato com a obra de Russell em 1906, por indicação de Cassirer.³⁰ A reação de Marburgo não tardou. Natorp, por um lado, desdenhou da lógica simbólica como não mais do que uma reedição da lógica de Aristóteles, incapaz de ver que a função sintética do pensamento precede a analítica.

“nós nos agarramos à convicção para a qual Kant deu a mais clássica expressão: 'onde o entendimento não uniu previamente, ele não pode separar.' Então, é a síntese que é necessariamente primária para o entendimento lógico do conhecimento, e a análise do significado é requerida somente como seu puro corolário.”³¹

Já Cassirer, por seu turno, tentou fazer uso das ferramentas da lógica simbólica para o seu próprio projeto, tal como se vê em *Substância e Função*, mas também em outros textos, como *Kant und die moderne Mathematik* [Kant e a Matemática Moderna], de 1907. Nesse ponto, ainda de acordo com Skidelsky, percebe-se que o que move Cassirer em direção à defesa dos postulados de Marburgo não são somente questões que se adstringem ao âmbito epistemológico. Com efeito, “ela [a proposta de Cassirer] representa uma heróica, se no final vencida, tentativa de combater a tendência da moderna filosofia científica em direção à especialização e ao tecnicismo.” (SKIDELSKY, 2008: p. 55) Destarte, o que está em jogo é uma visão

razão – em sentido quase puramente frankfurtiano, citado textualmente –, o que representaria também certo descolamento da racionalidade em relação aos demais assuntos da cultura. Cf. cap. I.

³⁰ Consta na carta de 12 de Junho de 1906, de Cohen para Cassirer: “Russel (sic.) não me é familiar, e eu duvido que tenhamos o livro aqui; então, eu ficaria grato se pudesses mandar-me um nos próximos dias”.

³¹ Apud. SKIDELSKY, 2008: p. 54.

de mundo e uma visão de ciência que não se limitam simplesmente aos protocolos imediatos de sua prática. Aqui, nota-se a preocupação que subjaz em Cassirer, a qual será determinante, tempos depois, para a constituição daquele que será o problema central de sua obra de maturidade, a *cultura*.³²

A estratégia de Cassirer, pois, é a de revelar as verdadeiras bases sobre as quais assenta a lógica formal, mostrando que ela é apenas uma abstração da lógica transcendental, sem significado filosófico independente, dado que, de acordo com a doutrina de Marburgo, a lógica formal está baseada na lógica transcendental, e não o contrário.

“A forma serial $F(a, b, c \dots)$ que conecta os membros de uma multiplicidade obviamente não pode ser pensada ao modo de um individual a ou b ou c , sem com isso perder sua característica peculiar. Seu ‘ser’ consiste exclusivamente na determinação lógica pela qual ele é claramente diferenciado de outras possíveis formas seriais $\Phi, \Psi \dots$; e essa determinação somente pode ser expressa por um ato sintético de definição, e não por uma simples intuição sensível.” (SF, p. 26)

Destaque aqui deve ser dado ao final da passagem: “essa determinação somente pode ser expressa por um *ato sintético* de definição, e não por uma *simples intuição sensível*.” Ela resume a radical discordância de Cassirer em relação a Russell, dado que essa síntese original é também o que garantiria à matemática que sua aplicação ao mundo não fosse mero “feliz acidente” [*glücklicher Zufall*] (KMM, p. 44), mas um

³²De fato, a noção de símbolo, mas ainda tomada no sentido de simbolismo natural, já aparece em *Substância e Função*, no contexto de uma crítica ao sensacionismo de Mach: “o dado sensível”, diz o texto, “alcança para além de si.” (SF, p. 300) O mesmo pode ser dito da passagem já citada da mesma obra em que, falando da contradição em que Mill recai, Cassirer fala numa “transformação” no mundo das representações sensíveis que possibilitariam os conceitos matemáticos. Contudo, pensamos, seria descabido dizer que aqui se encontra o germe, que seja, da noção de cultura.

índice da unidade da razão. (Novamente, vemos o ideal de Trendelenburg de fundar o “ideal no real”.)

É justamente como um esforço na tentativa de compreender a aplicação da lógica às ciências – o que é evidente em *Substância e Função* em seu detido trabalho de aplicação dos conceitos às ciências naturais³³ – que deve ser entendido o projeto anunciado da construção de uma *lógica do conhecimento objetivo*.

“Somente quando tivermos compreendido que a mesma síntese fundamental [*Grundsynthesen*] na qual a lógica e a matemática se baseiam também governa a construção científica do conhecimento da experiência [*Erfahrungserkenntnis*], só então será possível falarmos de uma ordenação legal resoluto por trás das aparências, e por tanto, de seu significado objetivo [*gegenstandlichen Bedeutung*]: somente então se alcança uma verdadeira justificação dos princípios [da lógica e da matemática].” (KMM, p. 45)³⁴

Cassirer acredita realizar o objetivo da lógica do conhecimento objetivo em sua exposição da revolução do conceito, na medida em que ele é essencialmente tomado como a proposição de uma lógica transcendental. Não é por outra razão que, nos capítulos seguintes da mesma obra, o autor passará à exposição dos conceitos das ciências naturais (cap. 4), capítulo este que possui mais de 100 páginas e, dividido em oito grandes partes, tem sua atenção focada especialmente na física (partes 2-7), mas também na química (parte 8), que assume um papel

³³ Cf. esp. cap. 4.

³⁴ É certo que as tarefas para ambos são radicalmente distintas e que, por conta disso, Cassirer parece impor à lógica simbólica uma tarefa que ela mesma não se coloca. Isso certamente deve ser alvo de discussão e de análise detida, mas não consta dos objetivos do presente trabalho. Assim, ainda que injusto com o caráter real do projeto de Russell, aqui será desenvolvido somente o posicionamento de Cassirer em relação à questão.

inesperadamente importante para a tarefa da construção lógica dos conceitos nas ciências naturais.³⁵ A última parte do capítulo ficará por conta de uma crítica a Rickert (que ao lado de Mach e Russell é um dos alvos maiores do trabalho). Em seguida, a segunda parte do livro, sob o título *O Sistema de Conceitos de Relação e o Problema da Realidade*, é composta por quatro capítulos: O Problema da Indução; O Conceito de Realidade; Subjetividade e Objetividade dos Conceitos de Relação e; Sobre a Psicologia das Relações.³⁶ É deste último que falaremos na sequência, a fim de apontar um dos alicerces a partir dos quais se erguerá o projeto da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Rupturas

Para além da matemática; passos rumo ao homem

Ainda que não existam dúvidas sobre o caráter neokantiano de *Substância e Função*, o mesmo não se pode dizer de seu escopo em relação ao método de Marburgo – leia-se, de Hermann Cohen. De fato, nela já se encontram alguns indícios daquilo que viria se concretizar na derradeira fase da Escola (e do

³⁵ Lê-se à abertura do trecho: “A exposição da construção conceitual da ciência natural exata é incompleta, do lado da lógica, enquanto não levar em consideração os conceitos fundamentais da química. O interesse epistemológico desses conceitos está sobretudo na posição intermediária que ocupam. A química parece começar com descrições puramente empíricas de substâncias particulares e sua composição; mas, quanto mais avança, mais ela tende aos conceitos construtivos.” (SF, p. 203-4)

³⁶ Obviamente que uma análise detida dos pormenores de cada capítulo é impraticável num trabalho como este, tanto por conta da proposta do trabalho, quanto pela quantidade de informações, que por si só demandariam um trabalho dedicado exclusivamente a isso. De fato, não há notícias ainda de uma investigação detida somente nesta obra.

neokantismo), marcada, como já dito, por crises morais e intelectuais. No que respeita ao desenvolvimento interno do próprio idealismo transcendental de Marburgo, a crise se dará por conta da superação do método formulado por Cohen, especialmente da relação que ele guarda com o cálculo infinitesimal, no momento em que passaria a não ser mais suficiente restringir-se ao “fato das ciências” e sua fundamentação *apriorística*. Assim, dada a generalização do problema transcendental, Natorp rompeu os limites metodológicos iniciais, fixados por Cohen, em direção a uma filosofia do *Logos*; Cassirer, em direção a uma filosofia do homem.³⁷ O indício da cisão por parte de Cassirer está numa carta de Cohen endereçada a Cassirer, na qual este diz, após ter lido os manuscritos de *Substância e Função*: “nossa unidade foi posta em perigo.” (Apud SCHILPP, 1949: p. 20) Aqui Cohen está preocupado sobretudo com o fato de Cassirer tomar o conceito de relação como centro de gravidade de sua filosofia, ao passo que, para Cohen, a relação é apenas uma categoria:

“Mesmo após ler pela primeira vez seu livro eu ainda não posso descartar como errado o que eu disse a você em Marburgo: você coloca o centro de gravidade no conceito de relação e acredita ter realizado com a ajuda desse conceito a idealização de toda a materialidade. Mas deixou escapar que o conceito de relação é uma categoria; e é uma categoria na medida em que é uma função, e uma função inevitavelmente demanda o elemento infinitesimal no qual, somente, a raiz da realidade ideal pode ser encontrada.” (Idem, p. 38)

³⁷ Papel fundamental para essa cisão, de acordo com Philonenko, foi a influência da obra de Hegel. Para ele, Natorp toma como modelo a *Ciência da Lógica*; Cassirer, *A Fenomenologia do Espírito*. Cf. 1974, p. 188-210.

A noção de infinitesimal pouco aparece em *Substância e Função*. Mas o real intuito de Cassirer aqui é suplantar a noção matemática de *função*, colocando em seu lugar a noção de *relação* da lógica, de modo que a primeira figurasse como um caso especial da última, abrindo possibilidade para objetivações que não passassem necessariamente pelo crivo da matemática. E o fruto da aplicação de categorias não-matemáticas é o de abrir o até então inacessível campo da psicologia para a filosofia crítica³⁸:

“Permaneço com a versão metodológica básica de Kant acerca do transcendental tal qual Cohen a formulou. Ele viu como caráter essencial do método transcendental que ele começava com um fato; mas ele estreitou sua definição geral: começar com um fato para investigar as possibilidades desse fato, ao colocar repetidamente a ciência natural matemática como aquela da qual vale a pena perguntar. Kant não limitou a questão desse modo.”³⁹

Como era de se esperar do expediente habitual de Cassirer, o capítulo sobre a psicologia das relações cobre, numa articulação inovadora, os principais pontos na história da filosofia acerca do tema, com vistas a incorporar à programática da filosofia crítica os fatos da sensação, os quais não cabe aqui reproduzir em detalhe. Basta dizer que a articulação do problema da unidade da consciência – que, para o autor, tem seu início com a noção platônica de alma [*ψυχή*] e passa por inúmeras

³⁸ Segundo Skidelsky, “O próprio Cohen declarou a psicologia para além do mandato da filosofia crítica. Ele argumentou – consistentemente, dadas as suas premissas – que a percepção sensível, porque não pode ser medida, se mantém totalmente privada e subjetiva.” (2009, p.65)

³⁹ “Davoser Disputation” in HEIDEGGER, *Kant*, 266-7, Apud. KROIS, 1987: p. 43. A seqüência da fala diz: “Mas eu investigo a possibilidade do fato da linguagem. Como ela surge, como é pensável que somos aptos a nos comunicarmos [*verständigen*] de um ser a outro ser [*von Dasein zu Dasein*] por este meio? Como é possível que vejamos uma obra de arte como algo objetivo e definido, como um ser objetivo, como algo significativo em seu todo?”

variações de significado e valor, de acordo com o objetivo de cada sistema filosófico – é tomado em privilégio da apresentação do caráter intencional da experiência. Importante aqui é notar que já não há mais a presença da aspereza matemática que se encontra no início da obra. Em vez disso, o autor parece perspectivar a noção de símbolo⁴⁰, capital em sua obra de maturidade:

“A compreensão da mais simples proposição em sua estrutura lógica e gramatical definidas requer, se ela é para ser apreendida *como uma proposição*, elementos que estão absolutamente distantes da apresentação intuitiva. As representações pictóricas dos objetos concretos, dos quais as asserções tratam, podem variar enormemente ou desaparecer completamente, sem a apreensão do significado unitário da proposição ser ameaçada. As conexões conceituais, nas quais esse significado está enraizado, devem, portanto, ser representadas para a consciência em atos categoriais peculiares que devem ser tomados como independentes, e não mais como fatores redutíveis de toda e qualquer apreensão intelectual [...] O ‘pensamento’ não é concebido e observado aqui em sua atividade independente; mas esforços são feitos para estabelecer seu caráter peculiar na recepção de um conteúdo finalizado a partir do exterior. De acordo com isso, o novo fator adquirido aparece mais como paradoxal, *remanescente* incompletamente compreendido deixado para análise, do que como uma função positiva e característica. O criticismo do conhecimento reverte essa relação; para ele o ‘remanescente’ problemático é o que é realmente primeiro e ‘inteligível’ e é o ponto de partida. Ele não estuda o pensamento onde o pensamento recebe meramente de maneira receptiva e reproduz o sentido [*Sinn*] de uma conexão de juízo já finalizada, mas onde ele cria e constrói um sistema de proposições [*sinnvollen Inbegriff von Sätzen*].” (SF, p. 345-6)

⁴⁰ De fato, há algumas passagens em que a noção de símbolo já é bem próxima daquela das Formas Simbólicas. À página 300, lê-se: “[...] a ‘representação’ particular alcança para além de si, e tudo o que é dado *significa* alguma coisa que não é encontrada diretamente em si mesma. [...] Cada membro particular da experiência possui um caráter simbólico na medida em que a lei do todo, que inclui a totalidade de membros, é afixada e destina-se a ele.”

Aqui, consolidada a idéia de conhecimento como construção, passa-se então à questão do significado. E o símbolo nada mais é do que um significado que supera a presença imediata do objeto, alcançando para além de si, de acordo com aquilo que é proposto pelo sujeito.⁴¹

Também o “afrouxamento” em relação à rigidez da matemática tem suas razões. Para Krois, Cassirer não leva a diante a concepção de transcendental que começou a elaborar nesta obra, “pois logo pareceu a ele demasiadamente matemática para servir de modelo das condições de experiência no sentido mais fundamental.” (1987, p. 50) Assim, ainda em *Substância e Função*, ele passa a se referir à teoria lógica dos conceitos como um problema de *representação* [*Repräsentation*], largamente discutido no capítulo VI, dedicado ao conceito de realidade. Lá ele propõe uma transformação do conceito de representação:

“[...] se entendermos a ‘representação’ como a expressão de uma regra ideal, que conecta o particular presente, dado, com o todo, e combina ambos numa síntese intelectual, então temos na representação não meramente uma determinação subsequente, mas uma condição constitutiva de toda a experiência.” (SF, p. 284)

Já Skidelsky vê no abandono da matemática um prenúncio da necessidade de inserção de domínios notadamente não-intelectuais na programática do autor.

“O *símbolo* momentaneamente deslocou a *categoria* como o instrumento básico de objetivação. Isso faz uma importante diferença. Enquanto que a categoria tem uma estrutura intelectual fixa, derivada da tabela lógica de juízos, o símbolo,

⁴¹ Detalhes da concepção de símbolo, bem como da evolução desse conceito no pensamento de Cassirer serão dados no capítulo seguinte.

particularmente na tradição romântica alemã da qual Cassirer era intimamente familiar, é aberto em sua interpretação. Não está, portanto, atado às formas intelectuais da matemática e das ciências matemáticas; ele é potencialmente apto a acomodar, diversamente de uma categoria, tais formas de objetivação não-intelectuais tais como a arte e o mito.” (SKIDELSKY, 2008: p. 66)

Contudo, talvez seja mais prudente admitir apenas que estes são os primeiros passos de Cassirer para além das ciências da natureza em direção às ciências do espírito. A afirmação de Skidelsky parece temerária, além de metodologicamente questionável, pois, se considerada em detalhe, ela praticamente nega que haja evolução no pensamento do filósofo, antecipando suas conclusões de maturidade num texto escrito mais de uma década antes. Além do que, supor a preparação para as formas do mito e da arte para subsumi-la ao todo da obra de Cassirer seria tirar de *Substância e Função* seu caráter com obra autônoma, fruto de um momento particular das reflexões do autor. Ademais, como mostraremos a seguir, a idéia para a *Filosofia das Formas Simbólicas* só surgiu em 1917.

Sobre a teoria da relatividade

Há ainda outro grande acontecimento pelo qual a doutrina de Marburgo passa dentro do campo epistemológico: o surgimento da Teoria da Relatividade Geral de Einstein, em 1916. A teoria aparece em meio à crise moral pela qual a Escola (e todo o mundo ocidental) passava, e, de uma forma distinta, contribui para o agravamento da crise interna da Escola, uma vez que ela solapa definitivamente a física de Newton – suas noções de tempo e espaço – e, conseqüentemente, expõe um ponto fraco dos partidários da filosofia crítica. É esse o ponto fraco que Schlick, por exemplo, tenta explorar num artigo publicado com este fim. Contudo, de acordo

com Cassirer, é possível integrar a teoria da relatividade aos postulados da filosofia crítica

“sem dificuldade, pois essa teoria é descrita de um ponto de vista epistemológico geral precisamente pelo fato de que, nela, mais consciente e claramente do que jamais antes, o avanço desde a teoria do conhecimento enquanto cópia para a teoria funcional é realizado.” (ERT, p. 392)

Assim, não seria problema integrar a filosofia crítica, tomada como método de investigação; bastaria corrigir a afirmação de Kant acerca da geometria de Euclides e da física de Newton de modo a incluir as outras geometrias e a concepção de tempo e espaço da Teoria da Relatividade. E Cassirer faz isso postulando uma concepção mais ampla, em clara e indiscutível antecipação da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Cassirer, desde 1906, ocupava seu primeiro cargo acadêmico na Universidade de Berlim – cargo este que ocupou até mudar-se para a Universidade de Hamburgo em 1919. Durante os anos em Berlim, além de *Substância e Função*, Cassirer publicou a terceira parte de *Das Erkenntnisproblem* (1913) e *Freiheit und Form* [Liberdade e Forma] (1916), obra elaborada no decorrer da Primeira Guerra e primeira a expor as preocupações do autor para além do campo epistemológico. Contudo, é outro dado dessa época que importa: ao que se diz, a concepção da *Filosofia das Formas Simbólicas* surgiu para Cassirer em 1917, supostamente de maneira súbita, quando da entrada de Cassirer em um carro na rua.⁴² E, de fato, o que aqui nos importa, ao chegar a Hamburgo, já havia começado a escrevê-la. De

⁴² A informação foi retirada do ensaio introdutório de D. Verene ao livro de T. Bayer, *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms*, 2001: p. 15.

acordo com Verene, aqui passamos da primeira para a segunda fase (de quatro, no total)⁴³ do percurso intelectual do autor, marcada evidentemente pela sua grande obra.

Admitindo-se que a concepção geral da *Filosofia das Formas Simbólicas* tenha se dado em 1917, podemos concluir que *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie* [Sobre a Teoria da Relatividade de Einstein], escrito em 1921, já é marcada então por pretensões largamente diversas daquelas de *Substância e Função*, ainda que ambas sejam vistas como próximas, nesse sentido. A diferença se faz notar já pelo vocabulário adotado pelo autor, de modo que o termo *símbolo*, raro em *Substância e Função*, é aqui largamente utilizado, como a passagem abaixo, do último capítulo da obra, exemplifica:

“É a tarefa da filosofia sistemática, que se estende muito além da teoria do conhecimento, libertar a idéia do mundo dessa unilateralidade. Ela deve entender *todo o sistema* de formas simbólicas, cuja aplicação produz para nós o conceito de uma realidade ordenada, e em virtude da qual sujeito e objeto, ego e mundo, são separados e opostos entre si de forma definida, e ela deve referir cada individual nessa totalidade ao seu lugar fixo. Se assumíssemos esse problema resolvido, então os direitos estariam assegurados, e os limites fixos, de cada uma das formas particulares do conceito e do conhecimento assim como de formas gerais do entendimento teórico, ético, estético e religioso do mundo.” (ERT, p. 447)

Até mesmo o mito é citado (Idem, p. 450) como exemplo da diversidade dos significados de um dado conceito, de acordo com a “‘modalidade’ de consciência e conhecimento com o qual ele está conectado e a partir do qual é considerado.” Para ilustrar, Cassirer diz:

⁴³ Cf. Ibid. p. 9-37.

“A relação conceitual, que geralmente chamamos ‘causa’ e ‘efeito’ não está ausente no pensamento mítico, mas aqui seu significado é especificamente distinto do significado que recebe no pensamento científico e, em particular, no matemático e físico. De forma similar, todos os conceitos fundamentais passam por uma mudança intelectual característica de significado quando os traçamos através dos diferentes campos de consideração intelectual.” (Idem, p. 450)

Destarte, em consonância com o que afirma Krois (1987, p. 43), Cassirer transforma o idealismo transcendental desde uma crítica do conhecimento, a outra mais abrangente crítica do significado, e esta é uma chave indispensável para a leitura da *Filosofia das Formas Simbólicas*.

Cisão

Origem comum

Daquilo que se disse até agora sobre o desenvolvimento interno de *Substância e Função*, há ainda um dado particularmente relevante para a história da filosofia do século XX. Este fato fica por conta da cisão, exposta magistralmente por Friedman em seu *A Parting of Ways*, entre a filosofia neokantiana, de Cassirer, e o então nascente empirismo lógico de Viena.⁴⁴ Falar em cisão supõe um momento anterior, no qual as partes se encontrariam juntas e, quiçá, indiferenciadas. Não é exatamente o caso. A biografia intelectual dos membros do Círculo de Viena –

⁴⁴ De fato, a cisão de que trata Friedman compreende ainda a vertente existencialista de Heidegger que, tendo em vista o propósito do trabalho, não será abordada aqui. Para informações sobre o assunto, Cf. FRIEDMAN (2000), ou HAMBURG, C. (1964).

Schlick e Carnap especialmente⁴⁵ – é distinta daquela de Cassirer. Embora tendo formação em Física, Schlick tem seu primeiro trabalho no campo epistemológico publicado somente em 1910 – sua tese de habilitação, *Das Wesen der Wahrheit nach der modernen Logik* [A Natureza da Verdade na Lógica Moderna]. Carnap foi aluno de Bauch, pupilo de Rickert (este, sabidamente, opositor da doutrina de Marburgo) – muito embora, de acordo com Friedman, tenha sofrido desde então influências do cientificismo de Marburgo. Ainda assim, há paralelismos e proximidades tais entre Cassirer em *Substância e Função* e, por exemplo, a *Allgemeine Erkenntnislehre* [Doutrina Geral do Conhecimento] de Schlick (1918)⁴⁶, que se torna surpreendente o distanciamento entre ambos nas obras de maturidade.⁴⁷

Mas ainda mais surpreendente do que o distanciamento entre Cassirer e Schlick, é o que acontece em relação a Carnap. Este manteve relações deveras próximas com a doutrina de Marburgo durante parte considerável de seu desenvolvimento intelectual (em especial com a obra *Substância e Função*, mas

⁴⁵ Poderíamos também aludir à proximidade entre Cassirer e Reichenbach, tratada suficientemente no capítulo VI do texto de Skidelsky (2008, p. 133-44).

⁴⁶ De fato, Cassirer (EGLD) elogia a proposta da “coordenação” [*Zuordnung*] de Schlick (desenvolvida a partir da *Zeichentheorie* de Helmholtz), apontando-a como uma rejeição da teoria do conhecimento como cópia e do conceito de substância pelo de lei universal, apesar de reprovar o posicionamento de recusa de Schlick em relação à filosofia crítica e seu assumido dualismo. Para detalhes sobre a obra em sua relação com a filosofia de Cassirer, Cf. FRIEDMAN, 2000: cap. 7.

⁴⁷ Cassirer e o Círculo de Viena eram também algo próximos em termos de perspectiva política; partilhavam ideais cosmopolitas, progressistas e, de maneira geral, viam o progresso científico como benéfico para a humanidade. Além disso, por mais que pesasse o desacordo no campo filosófico, não há registros de que isso tenha extrapolado para o campo pessoal. Durante a fase inicial de suas carreiras, Cassirer foi um grande colaborador dos membros do Círculo, tendo ajudado em recomendações de publicação e até mesmo em papel de conselheiro e mediador entre as demandas de colegas jovens professores e suas respectivas instituições. Mais dados, Cf. SKIDELSKY, 2008: esp. cap. 6.

também com trabalhos de Natorp), como comprovam as citações dele próprio em trechos significativos de seus trabalhos:⁴⁸

“Cassirer mostrou que uma ciência que tenha como objetivo determinar o individual através de interconexões ordenadas [*Gesetzseszusammenhänge*] sem perder sua individualidade deve aplicar não conceitos de classe, mas sim *conceitos de relação*; pois os últimos podem levar à transformação de séries e assim ao estabelecimento de sistemas de ordenação. Disso também resulta que as relações são necessárias como primeira postulação, desde que se possa de fato facilmente proceder à transição de relações para classes, enquanto o procedimento inverso só é possível para uma extensão muito limitada.” (CARNAP, 1928: § 75)

E de fato, mesmo em *Aufbau*, Carnap tenta conciliar o neokantismo com o empirismo, como mostra o trecho que segue, em seu texto, a citação acima:

“O mérito de ter descoberto as bases necessárias para o sistema constitucional, portanto, pertencem a duas tendências filosóficas inteiramente diferentes, e freqüentemente mutuamente hostis. O *Positivismo* acentuou que o exclusivo *material* para a cognição assenta no dado experiencial não-digerido [*Unverarbeitet*]; aqui não de ser procurados os elementos básicos do sistema constitucional. O *idealismo transcendental*, entretanto, especialmente a tendência neokantiana (Rickert, Cassirer,

⁴⁸ Além das citações em obras, em sua Autobiografia Intelectual, lê-se “eu tomava o conhecimento do espaço intuitivo àquela época, sob a influência de Kant e neokantianos, especialmente Natorp e Cassirer, como baseada em ‘intuição pura’ e independente da experiência contingente.” (p. 12) Apud FRIEDMAN, 2000: p. 65. A respeito do que Carnap entende aqui por “intuição pura”, em relação à filosofia de Husserl, Cf. idem, p. 66-7. Em seus primeiros trabalhos a proximidade com a doutrina da Escola de Marburgo é tal que Carnap inclusive postula, contra o positivismo de Mach, o conhecimento científico como baseado em princípios *a priori*. Além disso, de certa forma, Carnap corrobora a normativa de Marburgo a respeito da aplicação da matemática à realidade empírica – e esse, como já tratado aqui, foi o fator determinante de distinção entre os partidários da lógica simbólica e a Escola de Marburgo.

Bauch), tem enfatizado corretamente que estes elementos não são suficientes; *postulações de ordenações* [Ordnungssetzungen] devem ser acrescentadas.”(Idem, ibidem.)

A divergência principal entre Carnap e Cassirer fica, assim como no caso de Schlick, por conta da concepção genética de conhecimento, que Carnap pretende substituir pela teoria constitucional. Entretanto, essa substituição acaba por eliminar de vez os resquícios dos juízos sintéticos *a priori* presentes em sua obra, na medida em que ele nega que os objetos de conhecimento sejam *gerados no pensamento*, substituindo o princípio regulativo de uma tarefa infinita pela hierarquia de tipos, que “constitui” os objetos do conhecimento a partir de *classificações finitas definidas*, com as quais é possível, sem postular juízos sintéticos *a priori*, passar do reino *autopsicológico*, daí para o reino *físico* e então ao reino *heteropsicológico* e assim garantir a objetividade e comunicabilidade do conhecimento sem, todavia, a exigência de postulados metafísicos. Aqui haveria sido completada a logicização do conhecimento, objetivo inicial da Escola de Marburgo.

Lógica ou cultura

Tal como se pode notar a partir dos dados expostos no trecho a respeito da teoria da relatividade, Cassirer, desde 1917, havia mudado consideravelmente a postura que defendia na obra de 1910. Não vem ao caso neste momento discutir se se trata de uma ruptura ou de uma consequência das próprias investigações. Importante é registrar que o programa epistemológico inicial foi sensivelmente alterado, de modo que as críticas de Carnap, sendo todas feitas a partir dos postulados de *Substância e Função*, devem ser reavaliadas. Em relação a isso, é

preciso dizer que, ao menos num primeiro momento, as críticas de Carnap, centradas na concepção genética de conhecimento e no sintético *a priori*, procedem quando aplicadas à *Filosofia das Formas Simbólicas*, dado que o projeto mantém tais postulados gerais (como a concepção genética de conhecimento) inalterados. Entretanto, elas são válidas, no máximo, em relação à ciência. Mais do que isso: pelos próprios postulados que defende Carnap, ela só *faria sentido* se se restringisse ao campo da razão. Em relação aos demais campos considerados a partir daqui, as críticas seriam inofensivas. A inevitável ampliação de seu campo epistemológico obriga a filosofia de Cassirer a dar conta do *todo sistemático*, assim como o faria para seus críticos. Certo é que, ao passo em que Carnap se aprofunda numa filosofia da lógica, e pretende a partir dela resolver o problema do conhecimento, Cassirer entende como insuficiente esse procedimento e se lança noutro domínio, o da cultura. Não há nisso grande surpresa, dado que, se visto com atenção, o papel da ciência para Cassirer sempre foi importantíssimo, mas nunca deixou de ser um entre tantos fatores *culturais* igualmente importantes. Ademais, a despeito de todas as hostilidades em relação às duas tendências, a visão de Cassirer do Círculo de Viena era surpreendente positiva: “Em termos de visão de mundo, naquilo que eu vejo como o *ethos* da filosofia, acredito estar mais perto de nenhuma outra ‘escola’ filosófica do que dos pensadores do Círculo de Viena.” (Apud SKIDELSKY, 2008: p. 128.)

AS FORMAS SIMBÓLICAS E A CONSTITUIÇÃO DA CULTURA

*A absolutização da tendência da razão em quantificar
nasce de sua carência auto-reflexiva.*

*O que se impõe é insistir sobre o qualitativo,
sem trilhar os caminhos da irracionalidade.*

Adorno

Ampliação do campo epistemológico

O lugar da razão

De volta ao ponto de partida. Diz Cassirer na abertura da *Filosofia das Formas Simbólicas*:

“Ao tentar aplicar o resultado de minhas análises aos problemas inerentes às ciências do espírito, fui constatando gradualmente que a teoria geral do conhecimento, na sua concepção tradicional e com as suas limitações, é insuficiente para um embasamento metodológico das ciências do espírito. Para que o objetivo fosse alcançado, foi necessária uma ampliação substancial do programa epistemológico.” (PSF I, p. 1)

Há dois pontos centrais a serem destacados do trecho. O primeiro, acerca da concepção tradicional de conhecimento. O segundo, acerca da premência de uma metodologia radicalmente diversa daquelas usadas em relação ao primeiro.

Para tratar do primeiro ponto, começaremos por explicitar aquilo que essa ampliação epistemológica *não é*. Primeiramente, ela não é uma ruptura total com a doutrina de Marburgo – entenda-se, aquela formulada por Cohen. Não se trata de descartar as pesquisas precedentes à obra (como fez Wittgenstein). É certo que

Cassirer faz modificações substanciais, e justamente essas modificações darão solo à proposição deste projeto. Mas, ainda assim, os postulados centrais da doutrina – a concepção genética de conhecimento, a necessidade de partir de um fato e investigar suas condições de possibilidade, a concepção de conhecimento como construção – são mantidos. Destarte, mais precisamente do que uma ruptura, trata-se de um aprofundamento e ao mesmo tempo uma correção da metodologia anterior – postura esta que é mais condizente com a idéia de progresso do conhecimento defendida por Cassirer. E, se é assim, esta postura, notadamente dialética, representa a ruptura com um dado procedimento metodológico *tanto quanto* o cumprimento estrito deste procedimento; ou ainda melhor, a ruptura se dá como um expediente do próprio método: as teorias científicas, de acordo com a concepção genética de conhecimento, progridem não por rupturas e revoluções, mas por correções, de modo que a teoria anterior não é invalidada por completo, mas passa a ser tomada como um caso especial de uma doutrina mais abrangente, capaz de resolver problemas a respeito dos quais a anterior não logrou sucesso. Por conta disso, a *Filosofia das Formas Simbólicas* não é uma ruptura *strito sensu*, mas fruto de uma reflexão sobre as limitações do método transcendental tal qual entendido por Cohen. (De fato, no capítulo anterior se mostrou que já em 1910 as limitações do método se faziam notar, mas ainda não havia por parte de Cassirer a concepção clara de que atitudes tomar para a correção dos problemas encontrados.)

Em segundo lugar, a proposta de ampliação *não* é uma guinada em direção ao irracionalismo. Tampouco se trata de recorrer a algum psicologismo subjetivista. A proposta da obra pode ser lida como um diálogo – que não é o único nem o mais

importante da obra – com a lógica simbólica de Russell e Frege⁴⁹, e talvez seja esse o objetivo de deixar claro ao leitor o fato de que as investigações que desembocaram aqui têm sua origem na obra de 1910. Assim, a racionalidade científica não está sendo deposta e exilada em benefício de outras formas de compreensão do mundo. O confronto com as demais formas, ao contrário, visa encontrar limites dentro dos quais seja pertinente falar em atividade racional, bem como garantir às demais formas seu espaço de direito. O que está em jogo, portanto, é a posição que a razão científica deve ocupar em relação ao todo de nossas atividades: se até o momento ela foi o centro a partir do qual todas as determinações se dão – e a definição clássica do homem como um *animal racional* resume a discussão –, agora sua posição soberana passa a ser questionada. “A racionalidade é de fato um traço inerente a todas as atividades humanas”, diz o *Ensaio Sobre o Homem*.

“A própria mitologia não é uma massa grosseira de superstições ou ilusões crassas. Não é meramente caótica, pois possui uma forma sistemática ou conceitual. Mas, por outro lado, seria impossível caracterizar a estrutura do mito como racional. A linguagem foi com frequência identificada à razão, ou à própria fonte da razão. Mas é fácil perceber que essa definição não consegue cobrir todo o campo. É uma *pars pro toto*; oferece-nos uma parte pelo todo. Isso porque, lado a lado com a linguagem conceitual, existe uma linguagem emocional; lado a lado com a linguagem científica

⁴⁹ Carnap, ao tempo da publicação do primeiro volume da PSF (o que também significa a concepção geral do programa de seus três volumes) ainda não havia despontado no cenário filosófico e muito menos chegado àquelas conclusões que são radicalmente antagônicas às do neokantismo. Destarte, a Filosofia das Formas Simbólicas, ao menos no que respeita à sua formulação inicial, não pode ser vista como uma tentativa de resposta ao empirismo lógico. Contudo, em textos posteriores, como o *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, de 1941, ou mesmo no volume conclusivo das Formas Simbólicas, publicado em 1929, há referências explícitas ao empirismo lógico e à sua visão “reducionista” em relação às ciências do espírito.

ou lógica, existe uma linguagem da imaginação poética. (...) E até mesmo uma religião ‘nos limites da razão pura’, tal como concebida por Kant, não passa de mera abstração. Transmite apenas a forma ideal, a sombra, do que é uma vida religiosa genuína e concreta.” (EM, p. 49)

Essa atitude metonímica, por assim dizer, é a que Cassirer busca superar. Com efeito, na primeira parte da introdução e exposição do problema da *Filosofia das Formas Simbólicas*, o autor elenca alguns esforços da história da filosofia no sentido de construir um “sistema filosófico do espírito, no qual cada forma particular receberia seu sentido pelo lugar que nele ocupasse.” (PSF I, p. 26)

O homem no leito de Procrusto

O mesmo trajeto de exposição histórica encontra-se no primeiro capítulo do *Ensaio sobre o Homem*, dedicado à crise do conhecimento de si do homem. Numa das inúmeras referências que o autor usa para explicar o desenvolvimento do autoconhecimento ao longo da história da “filosofia antropológica”, ele recorre a Pascal, no qual vê a distinção entre o espírito geométrico e o espírito sutil como um índice inegável de que a razão – principalmente quando delineada nos moldes da matemática – não dá conta de compreender o espírito humano em sua totalidade. Há outra dimensão (que no caso de Pascal o remete às questões religiosas) radicalmente diferente no homem que precisa ser devidamente considerada para que se alcance o êxito primordial da filosofia desde Sócrates: o conhecimento de si.

O “logocentrismo”, entretanto, prevaleceu. Não apenas prevaleceu como o conceito de razão foi cada vez mais se afunilando, descolando-se mais e mais dos demais domínios que continuavam a fazer parte da vida humana e das inquietações

mais características de seu espírito. O passo seguinte foi a especialização das ciências: cada qual dava por si explicações com pretensões universalistas de resolver e desvendar a questão do homem, muito embora as respostas dadas por cada uma dessas ciências só fizessem reduzir os fenômenos a um único ponto de vista e, quando vistas em conjunto, confrontadas entre si, se mostravam incapazes de qualquer articulação.

“Nietzsche proclama a vontade de potência, Freud assinala o instinto sexual, Marx entroniza o instinto econômico. Cada teoria torna-se um leito de Procrusto no qual os fatos empíricos são esticados para amoldar-se a um padrão preconcebido. [...] Teólogos, cientistas, políticos, sociólogos, biólogos, psicólogos, etnólogos e economistas, cada qual abordou o problema a partir de seu ponto de vista. Combinar ou unificar todos esses aspectos e perspectivas particulares era impossível. E nem em cada um dos campos especiais havia um princípio científico de aceitação geral.”
(EM, p. 41-2)

A isso podemos acrescentar a teoria de Darwin, citada em outras passagens⁵⁰ a respeito da redução do homem a seus aspectos biológicos. Chega-se aqui ao marco zero da fragmentação que caracterizará o final da modernidade – e Cassirer é indiscutivelmente um defensor da modernidade. De fato, toda a exposição histórica

⁵⁰ Em *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, por exemplo, pode ser lido que: “a teoria darwiniana promete conter não somente a resposta ao problema da evolução do homem, mas também a resposta para todas as questões concernentes à origem da cultura humana. Quando a teoria de Darwin apareceu pela primeira vez, pareceu finalmente, depois de séculos de esforços em vão, ter descoberto o vínculo que abrange a ‘ciência da natureza’ e a ciência da cultura.” (LKW, p. 22) Cassirer também atribui a Darwin a libertação do “pensamento moderno dessa ilusão das causas finais” (EM, p. 37). Esse dado é imprescindível para a concepção de cultura que Cassirer desenvolve, dado que ela não é – e não pode ser – orientada teleologicamente. Nesse sentido, como veremos no capítulo seguinte, a concepção de cultura do filósofo destoa daquela partilhada pelos intelectuais de sua época.

que o filósofo faz no capítulo inicial do *Ensaio Sobre o Homem* sobre o problema do autoconhecimento tem por fim diagnosticar o século XX como o século da fragmentação do próprio homem, que não tem mais uma “orientação geral”, como teve no mito, na metafísica, na religião e na ciência moderna. A crise que se iniciou com as ciências tornou-se então uma crise da própria racionalidade, da qual a racionalidade moderna é só um exemplo.

Lofts (1992 et 2000, esp. cap. I), entre outros, chama a atenção para a semelhança entre o diagnóstico de Husserl, Heidegger e Cassirer a esse respeito. Segundo ele diz, os três viam como saída para a crise da racionalidade o retorno ao ideal grego de conhecimento – Husserl propunha uma re-inscrição, ou um *re-estabelecimento* [*Nachstiftung*]; Heidegger, uma *repetição*; Cassirer, um *renascimento*⁵¹. O primeiro assinalava a importância da filosofia como ciência rigorosa para a identidade e sobrevivência da cultura européia; o segundo, afirmava a necessidade de que a filosofia acabasse, para que o pensamento da diferença pudesse começar; o último, tal qual o primeiro, via a filosofia como central para a cultura e propunha uma “reafirmação” do projeto da modernidade agora guiado por um modelo mais amplo e abrangente de razão, ao ponto mesmo de tal conceito dar conta justamente do que era visto como o oposto do conceito tradicional.⁵²

⁵¹ O termo renascimento aparece num dos textos que compõem a *Logik der Kulturwissenschaften*. Cf. esp. cap. V.

⁵² Para Lofts, isso se dá porque não faria sentido para Cassirer falar em algo “irracional”. A ampliação do conceito levaria então à possibilidade de reconhecimento de uma “lógica” interna a esses domínios, como espera fazer a Filosofia das Formas Simbólicas. Lofts também interpreta a posição de Cassirer como a de conciliação entre Husserl e Heidegger, no sentido de que ela nem manteve o conceito de razão estreito – a ciência rigorosa do primeiro – nem a rejeitou por completo – como fez o segundo. Contudo, pensamos, esse posicionamento de “mediação” não deve ser entendido *strito sensu*, como se Cassirer tivesse avaliado ambas e decidido ficar com aquilo que mais lhe interessasse em cada uma, pois seria um erro histórico crasso, dado que o projeto de Cassirer é de 1917 (embora publicado somente a partir de 1923) e *Sein und Zeit* é de 1927. Seria mais pertinente

Há de se dizer, também, que o projeto das formas simbólicas guarda grande proximidade com a *Lebensphilosophie*⁵³, sobretudo no que concerne à expressividade e à pregnância simbólica, como será tratado. De fato, alguns textos do autor que não foram publicados – alguns são manuscritos incompletos, outros projetos anunciados, mas nunca concretizados⁵⁴ – têm direcionamento claro ao problema da vida, e constituem um certo tipo de desdobramento do projeto das formas simbólicas. Mas vale ressaltar que essa proximidade deve ser considerada com cautela: há uma série de contestações que Cassirer faz, em especial a Simmel, Bergson e Heidegger. A filosofia de Cassirer não ambiciona se entregar à imanência da Vida, mas mostrar como ela se transforma em Espírito, o que se faz pela atividade da consciência, *via* diferentes formas simbólicas, em sua ação no mundo.

Essa é precisamente a justificativa da filosofia da cultura: integrar cada um dos pontos essenciais em uma “unidade conceitual” mais ampla. “A crítica da razão transforma-se, assim, em crítica da cultura” (PSF I, p. 22), diz o autor. É só a partir de um entendimento da dinâmica cultural, entendida como a totalidade das produções do espírito em suas tendências básicas de objetivação, que é possível

dizer apenas que o posicionamento de Cassirer é intermediário entre ambos, mas sem qualquer relação de referência ou subordinação ao trabalho de Heidegger.

⁵³ Möckel, em seu *Das Urphänomen des Lebens*, a partir de uma leitura, por assim dizer, textualista, do texto de Cassirer, tenta dar conta destas proximidades, desconsiderando a filiação à Escola neokantiana de Marburgo e as demais questões contextuais. Vale também dizer que Cassirer tomava a *Lebensphilosophie* como a filosofia “contemporânea”, como pode atestar o título de seu texto *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart*, publicado postumamente. Bem entendido, Cassirer entendia o momento da filosofia da vida e sabia que é em relação a ela que deveria se posicionar para discutir o estado então presente da filosofia.

⁵⁴ Alguns destes foram compilados por Verene e Krois como um quarto volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, sub-intitulado *Metafísica das Formas Simbólicas*. Esse volume é composto do texto *Geist und Leben* (publicado também na edição dedicada a Cassirer da *Library of Living Philosophers*) e de manuscritos sobre os *Basis Phenomena*, ou fenômenos fundamentais [*Urphänomen*], que são o projeto – esboçado – metafísico de Cassirer.

manter a unidade ameaçada do próprio homem, e só nessa totalidade poderá o homem alcançar finalmente o conhecimento de si.

O método na Filosofia das Formas Simbólicas

Passa-se então a um problema de ordem metodológica. Ainda que este seja delimitado em seus contornos gerais pelo idealismo transcendental – a referência direta a Kant no momento da proposição de uma crítica da cultura não deixa dúvidas –, Cassirer deverá se lançar aqui a domínios inacessíveis ao método tal qual defendido por Cohen: o fenômeno psicológico da forma da linguagem e do pensamento mítico:

“Benedeto Croce subordinou o problema da expressão lingüística ao da expressão estética, assim como o sistema filosófico de Hermann Cohen trata a lógica, a ética, a estética e por fim a filosofia da religião como partes independentes, mas por outro lado discute os problemas fundamentais da linguagem ocasionalmente apenas, e em conexão com as questões da estética.” (PSF I, p. 4)

A respeito do pensamento mítico, o problema é ainda mais complexo, pois este carece até mesmo de um sentido positivo e autônomo, uma vez que ele sempre foi o *outro*, o oposto sobre o qual edificamos positivamente o conceito de razão:

“[...] será o mundo do mito um tal *Faktum*, de alguma maneira comparável ao mundo do conhecimento teórico, ao mundo da arte e da consciência moral? Ou não pertenceria esse mundo, desde o início, ao domínio da aparência – aquela aparência da qual a filosofia, como doutrina da essência, deve distanciar-se e não mergulhar nela, mas, ao contrário, separar-se dela de modo cada vez mais claro e nítido? De

fato, toda a história da filosofia científica pode ser considerada uma única luta contínua por essa separação e libertação. Quanto mais as formas dessa luta, segundo o grau alcançado da consciência-de-si teórica, tanto mais claras e nítidas aparecerão sua orientação fundamental e sua tendência geral. E é sobretudo no idealismo filosófico que essa oposição adquire toda a sua nitidez. No momento em que esse idealismo atinge seu próprio conceito, em que a idéia de *ser* se lhe torna consciente como seu problema fundamental e primordial, o mundo do mito passa ao domínio do não-ser.” (PSF II, p. 2)

E é fácil conceder que o exemplo aplicado ao mito sirva igualmente, *mutatis mutandis*, para os domínios da linguagem, da arte, da história e da religião – numa palavra, para as ciências do espírito. De fato, todos estes domínios são analisados tradicionalmente a partir da razão científica, que a partir de seus próprios valores determina os demais, o que os priva de serem tratados propriamente como *seres*, no sentido mais forte do termo. Destarte, a mudança metodológica mais radical do projeto de Cassirer é a de

“diferenciar nitidamente as diversas formas fundamentais da ‘compreensão’ humana do mundo e, em seguida, apreender cada uma delas, com a máxima acuidade, na sua tendência específica e na sua forma espiritual característica.” (PSF I, p. 1)

Nota-se que, longe de tentar invalidar a razão, a questão se centra apenas em sua aplicação a outros domínios da atividade humana. Este é o único sentido em que se pode entender que a *Filosofia das Formas Simbólicas* reduz o papel da razão: limitando-a ao seu campo específico de atuação, garantindo às demais formas sua autonomia e independência.

Cassirer deixa claro que, para tratar do pensamento mítico, se vale da aproximação *tautegórica* proposta por Schelling – interpretação essa que entende as “figuras míticas como produtos autônomos do espírito que devem ser compreendidos a partir de si mesmos, de um princípio específico que lhes dá forma.” (PSF II, p. 18) Mas, além da tautegoria, Cassirer procura dar lugar a outras áreas do conhecimento, aplicando delas aquilo que mais se ajusta à investigação que empreende. No *Ensaio sobre o Homem*, o filósofo faz uma espécie de sinopse de seu programa metodológico, como se segue:

“O método dessa obra não é de modo algum uma inovação radical. A filosofia das formas simbólicas parte do pressuposto de que, se houver qualquer definição da natureza ou ‘essência’ do homem, tal definição só poderá ser entendida como sendo funcional, e não substancial. (...)

É óbvio que no desempenho desta tarefa não devemos menosprezar nenhuma possível fonte de informação. Devemos examinar todas as evidências empíricas disponíveis, e utilizar todos os métodos de introspecção, observação biológica e indagação histórica. Esses métodos anteriores não devem ser eliminados, mas reportados a um novo centro intelectual e, portanto, vistos de um novo ângulo. Ao descrever a estrutura da linguagem, do mito, da religião, da arte e da ciência, sentimos a necessidade constante de uma terminologia psicológica. (...) A psicologia infantil fornece-nos pistas valiosas para o estudo do desenvolvimento geral da fala humana. Ainda mais valiosa parece ser a ajuda que obtemos do estudo da sociologia geral. Não podemos entender a forma do pensamento mítico primitivo sem levar em consideração as formas da sociedade primitiva. E ainda mais urgente é o uso de métodos históricos. A questão de o que ‘são’ a linguagem, o mito e a religião não pode ser respondida sem um estudo profundo de seu desenvolvimento histórico.

Todas as obras humanas surgem em condições históricas e sociológicas particulares. Mas nunca poderíamos entender essas condições especiais se não fôssemos capazes de apreender os princípios estruturais gerais subjacentes a tais obras. No

nosso estudo da linguagem, da arte e do mito, o problema do sentido tem precedência sobre o problema do desenvolvimento histórico. E também neste caso poderíamos verificar uma lenta e contínua mudança nos conceitos e ideais metodológicos da ciência empírica. (...)

Não podemos ter esperanças de medir a profundidade de um determinado ramo da cultura humana a menos que tal medida seja precedida por uma análise descritiva. Esta visão estrutural da cultura deve preceder a visão meramente histórica. (...)

A filosofia não pode contentar-se em analisar as formas individuais da cultura humana. Ela procura uma visão universal sintética que inclua todas as formas individuais. (...)

O que procuramos aqui não é uma unidade de efeitos, mas uma unidade de ação; uma unidade não de produtos, mas do *processo criativo*. (...) Em longo prazo, deve ser encontrado um traço destacado, um caráter universal, sobre o qual todas [as formas simbólicas] concordam e se harmonizam.” (EM, p. 114-20)

Percebe-se que o próprio método de investigação já se constitui como um exemplo daquilo que é investigado: se o objetivo maior é entender a articulação que caracteriza o todo de nossas atividades a partir de cada domínio do saber, nada mais coerente do que usar tantas fontes de dados quanto possível for. Some-se a isso o caráter dialético que o autor afirma às formas simbólicas e o uso da fenomenologia hegeliana (anunciado no terceiro tomo da mesma obra) e teremos uma visão razoavelmente clara do método de Cassirer. E ainda que este não seja uma inovação radical, a articulação de cada elemento que o compõe certamente o é. Além de elas estarem orientadas de acordo com o método transcendental (tomadas como função e não como substância), elas são “reportadas”, diz o texto, “a um novo centro intelectual.” E esse novo centro intelectual é o ponto chave de toda a obra: a concepção de símbolo.

Destarte, para seguir o protocolo do método transcendental, bem como para expor a noção de forma simbólica o mais próximo possível daquilo que se acredita ser o caminho intelectual percorrido por Cassirer – já que pretendemos apresentar a sistemática da *Filosofia das Formas Simbólicas* –, organizamos a estrutura expositiva de modo a, primeiramente, expor os conceitos de símbolo e de forma simbólica para então considerar sua condição de possibilidade. Uma vez cumprida essa etapa, passar-se-á à exposição das conseqüências principais da postulação da função simbólica como o atributo distintivo da humanidade em geral, e especificamente para a questão do conhecimento. Esse caminho nos levará à dialética das formas simbólicas, que é a própria noção de cultura, que aqui está em questão.

Conceito de forma simbólica

Conceito de símbolo

Não há dúvidas de que o conceito central na filosofia de maturidade de Cassirer seja o símbolo, ou as *formas simbólicas*. A importância do conceito é tal na obra que o autor vê nessa “capacidade humana de simbolizar” a própria essência da humanidade, diferentemente da tradicional definição proposta por Aristóteles – e que, de fato, vinga na filosofia desde então – que vê a racionalidade como o atributo humano por excelência. Fruto do reducionismo em grande parte ocasionado por conta da própria filosofia, a noção de *animal racional* não é capaz de dar conta de todas as atividades do espírito humano, de tal sorte que, inclusive as relegam a posições hierárquicas inferiores a partir de si, como já tratado. Daí que o autor

proponha que o homem seja então tomado como *animal symbolicum* em vez de *animal rationale*, como pode ser lido no *Ensaio sobre o Homem*.

No entanto, ainda que seja sua noção capital, as referências a essas noções estão dispersas em sua vasta obra, sem, contudo, que se encontre em qualquer delas uma definição completa e detalhada – acabada, por assim dizer – daquilo que exatamente se entende por *forma simbólica*⁵⁵, e isso inicialmente é um empecilho para o leitor, que corre o risco de erroneamente tomar o símbolo – e em decorrência, a forma simbólica – meramente como quaisquer objetos tomados em contextos engendrados por práticas sociais contingentes, ou os signos convencionados por estas mesmas práticas. E mais, tratar do símbolo para o filósofo tampouco tem a ver com falar simplesmente sobre a sua diferença em relação a signos ou sinais em face dos problemas lógicos e semânticos com os quais outras correntes filosóficas estão preocupadas. Assim, antes de prosseguir na análise das obras, faz-se necessário aclarar a noção de *símbolo* e de *forma simbólica*.

Um *σύμβολον*, tal qual comumente usado na língua grega, é qualquer indicador convencional – uma palavra, por exemplo⁵⁶ – e por essa razão estaria ligado à elaboração de conjecturas. Etimologicamente, *συμβάλλω* [*συμβάλλειν*] quer dizer *ajuntar, trazer para, buscar*.⁵⁷ Literalmente, *συμ-βάλλω*, *lançar junto*, ou *correr*

⁵⁵ Curiosamente, no primeiro volume da obra há uma longa introdução cujo primeiro trecho leva o nome de *O conceito da forma simbólica e o sistema das formas simbólicas*, no qual o próprio conceito não é explicitamente expresso. Claro, o leitor percebe que é dele que, a partir de uma análise da evolução do problema do conhecimento, Cassirer propõe a sistematização das atividades humanas. Ainda assim, não deixa de ser notável que nem mesmo num trecho dedicado a isso o conceito seja claramente definido.

⁵⁶ Cf. *De Interpretatione*, II, 16a, 12.

⁵⁷ Segundo glossário elaborado por Murachco, publicado ao final do segundo volume de *Língua Grega*, p. 636.

em paralelo.⁵⁸ É plausível e muito provável que ao nomear aquele que seria o conceito capital de sua obra, Cassirer tivesse ciência do sentido original do termo. De fato, não há dúvidas de que o filósofo possuía conhecimentos suficientes da língua grega – e não apenas dela – para pensar o conceito a partir de suas implicações etimológicas. Disso podemos, então, inferir que a escolha do termo de certo considera a implicação de uma junção – expressa pelo prefixo *συν* – para aludir à atividade sintética do espírito – *συν-τίθημι*, *coordenar, pôr junto* –, por meio da qual se evidencia o comprometimento com a filosofia crítica e com a noção de conhecimento genético, já discutida acima.

No capítulo anterior já se falou que o termo símbolo ocorre já em *Substância e Função*, mas ainda sem o sentido que adquire nas obras seguintes – leia-se, sem a idéia de constituir um sistema simbólico –, além de não ser tratado em detalhe, mas apenas em virtude da necessidade de indicar que a representação de um objeto “alcança para além de si.” (SF, p. 300) Nesse sentido, o filósofo apenas esboça certo distanciamento em relação à rigidez estrutural da função matemática, de modo a preparar terreno para a investigação da sensação e da percepção. Assim, a principal característica da noção de símbolo que é herdada da concepção de conceito desenvolvida em *Substância e Função* é seu caráter funcional: do mesmo modo que o conceito, na obra anterior, agora o símbolo não pode ser tomado como parte do objeto analisado, mas sim como uma *regra geral de ordenação*, donde se exclui de antemão que o símbolo tal qual aqui apresentado tenha qualquer relação de dependência com uma substância que o torne possível. Como diz Verene,

⁵⁸ Cf. PEIRCE, C. *Semiótica e Filosofia*, p. 128.

“o símbolo é ao mesmo tempo algo físico, um sopro de vento ou uma marca num papel, e algo espiritual, um significado. O símbolo também é algo específico, e ao mesmo tempo transmite um significado universal. O símbolo é, além disso, o meio universal da atividade cultural, e ainda o símbolo é específico a cada atividade cultural particular dentro da qual ele tem seu próprio significado. O símbolo é, pois, um análogo ao conceito matemático de função.” (VERENE, 2008, p. 98)⁵⁹

De fato, o símbolo possui uma estrutura dialética que o faz ao mesmo tempo ser um particular e remeter a um universal que o transcende. Mas tal característica do símbolo não está claramente desenvolvida no texto de 1910.

Há duas fontes centrais para a noção de símbolo tal qual desenvolvida na *Filosofia das Formas Simbólicas*: Heinrich Hertz, por um lado, e a literatura do idealismo alemão (em especial Herder, Schiller, Schelling, Hegel e Humboldt, além, é claro, de Goethe), por outro.⁶⁰ A referência a Hertz ocorre já no início da *Filosofia das Formas Simbólicas*⁶¹. Lá, o ponto central é a definição do símbolo como um *simulacro*⁶² a partir do qual o cientista opera. Esses simulacros, ou imagens, são necessários porque, para conseguir representar adequadamente o encadeamento

⁵⁹ No trecho em questão Verene concluía a proposição do símbolo em Cassirer como uma alternativa entre a *σκόλλα* de Kant e a *χάρυβδις* de Hegel. Sobre a influência de Hegel na filosofia das formas simbólicas, falaremos em seguida.

⁶⁰ Verene cita outra fonte, oriunda da estética. Trata-se de Theodor Vischer, que publicou um ensaio sobre Hegel de nome *Das Symbol*, em 1887. De fato, num texto de uma conferência em Warburg em 1921, Cassirer cita Vischer e o referido artigo (p. 163), mas não se prolonga em maiores detalhes.

⁶¹ Cf. p. 14-16, 29 e ss.

⁶² Dentre as acepções usuais do termo *simulacro*, remetido ao verbo *simular*, encontramos, no dicionário: “Reproduzir ou imitar, da forma mais aproximada possível do real, certos aspectos de (uma situação ou processo).” É importante ter ciência de que não é nesse sentido que o termo é usado por Cassirer, primeiramente, porque *reprodução* e *imitação* são termos particularmente precisos, justamente aos quais Cassirer pretende contrapor a idéia de símbolo como uma *construção*; em segundo lugar, mas ligado ao primeiro, porque, como veremos, o símbolo não deve aproximar-se do *real*, tal como se ele tivesse existência independentemente do símbolo que se cria para referi-lo.

necessário dos fenômenos, é preciso que o cientista abandone o mundo das impressões sensíveis. Destarte, o cientista constrói conceitos – como os de tempo, espaço, massa, energia – “no intuito de dominar o mundo da experiência sensível e de abarcá-lo como um mundo organizado de acordo com determinadas leis” (PSF I, p. 30), mas, e isso é o ponto mais importante, não há nada que corresponda, em dados sensíveis, em experiência direta, por assim dizer, a esses simulacros: não há ambientes sem atrito, nem pontos sem magnitude, nem retas infinitas. “As imagens às quais nos referimos são nossas representações das coisas”, diz Hertz,

“elas têm uma concordância essencial com as coisas que consiste no cumprimento da exigência mencionada [possuir as mesmas conseqüências lógicas dos objetos aos quais se referem], mas, para que realizem a sua tarefa, não é necessário que possuam nenhuma outra conformidade com as coisas. Na realidade, não sabemos, tampouco dispomos de meios para tanto, se as nossas representações das coisas têm algo em comum com as mesmas, além daquela relação fundamental acima referida.”⁶³

É de vital importância o abandono do mundo imediato das impressões para que se possa falar em símbolo. Ele não pode estar subjugado a um objeto, qualquer que seja. Essa é a distinção deveras relevante entre sinal [*Zeichen*] e símbolo [*Symbol*].

“Os símbolos – no sentido próprio do termo – não podem ser reduzidos a meros sinais. Sinais e símbolos pertencem a dois universos diferentes de discurso: um sinal faz parte do mundo físico do ser; um símbolo é parte do mundo humano do significado. Os sinais são ‘operadores’ e os símbolos são ‘designadores’. Os sinais,

⁶³ *Die Prinzipien der Mechanik*, 1894: p. 1 e ss. Apud. PSF I, p. 15.

mesmo quando entendidos e usados como tais, têm mesmo assim uma espécie de ser físico ou substancial; os símbolos têm apenas valor funcional”. (EM, p. 58)

Aqui, com os simulacros, desprovidos de submissão a substâncias, criações livres do espírito, fica consolidado o primeiro passo para o símbolo.

Já no que respeita ao idealismo alemão, sabe-se que Cassirer, antes de transferir-se para o curso de filosofia, foi aluno de literatura⁶⁴, e mesmo após a transferência, continuou leitor assíduo do romantismo e classicismo alemães, sobretudo de Goethe, além de grande apreciador de música e arte em geral. De fato, alguns dos maiores nomes do idealismo alemão aparecem consideravelmente ao longo das obras de Cassirer: Humboldt, para a linguagem; Herder, para a história; Schelling, para o mito; entre outros. Destarte, seria imprudente negar a influência desse mesmo idealismo, para o qual o símbolo era uma categoria recorrente, na construção do conceito que empreende Cassirer. Daqui deve-se extrair para o símbolo sobretudo a característica de versatilidade. De fato, essa capacidade de adaptação é fundamental para que se possa dar conta de registros tão diversos como o são a arte, a religião, o mito e a ciência. É por isso que o filósofo afirma que o símbolo é um “elemento mediador abrangente no qual todas as criações espirituais se encontram por mais diferentes que sejam.” (PSF I, p. 32)

“Um símbolo é não só universal, mas também extremamente variável. Posso expressar o mesmo sentido em várias línguas; e, mesmo nos limites de uma única língua, certo pensamento ou idéia podem ser expressos em termos totalmente diversos (...). Um símbolo humano genuíno não é caracterizado por sua uniformidade, mas por sua versatilidade. Não é rígido e inflexível, e sim móvel.” (EM, p. 65)

⁶⁴ Cf. GAWRONSKY, D. p. 4-5 ou SKIDELSKY, E. p. 71 e ss.

Assim, somadas a etimologia do termo e as influências de Hertz e do idealismo alemão, ou seja, as noções de simulacro e de versatilidade, temos que símbolo é aquilo que guarda significações para além de si e que, ao ser criado, ao mesmo tempo é capaz de expandir indefinidamente seu campo de abrangência, mas não do mesmo modo rígido e inflexível como o faz um conceito da lógica. O símbolo é o resultado da mudança da concepção usual de conceito, que tira dele a rigidez que impõe a lógica e põe em seu lugar a versatilidade própria à ação do espírito, conforme veremos.

Esboços de definição da forma simbólica

O termo *forma simbólica*⁶⁵ aparece nas obras de Cassirer apenas nos textos escritos depois de 1917, e a partir de então, assume pelo menos três acepções distintas, porém relacionadas: (1) para dar conta daquilo que é freqüentemente chamado de “conceito de símbolo” [*symbol concept*], “função simbólica” ou simplesmente “simbólica”; (2) Denotar a variedade de formas culturais que exemplificam os domínios de aplicação do conceito de símbolo e; (3) aplicado ao tempo, espaço, número etc., listados como os domínios constitutivos da objetividade.⁶⁶

De acordo com Urban (1949, p. 404-05), a noção de forma simbólica é um alargamento da noção kantiana de forma. Em outras palavras, a forma simbólica teria o objetivo de substituir as formas puras da intuição – na esteira da superação

⁶⁵ Verene chama a atenção para o fato de que o termo foi cunhado pelo próprio Cassirer. Cf. 2001, p. 16 e 2008, p. 98.

⁶⁶ Sintetização elaborada por Hamburg, p. 58.

do dualismo kantiano que caracteriza o neokantismo – por outra concepção que de saída já se mostrava comprometida com a atividade do sujeito na elaboração do conhecimento. Levando em consideração a etimologia do termo símbolo, temos que a forma simbólica é a síntese espiritual (que pode variar modalmente, como será visto) imprescindível para a geração do conhecimento. Por outro lado, as diversas formas simbólicas devem constituir um sistema, na medida em que elas são engendradas a partir da atividade simbólica – em sua constante produção de significação – e na dialética que a caracteriza.

É já nessa acepção que Cassirer faz menção à forma simbólica em *Zur Einsteinschen Relativitätstheorie*, de 1921, tal como comprova a citação destacada no capítulo anterior, à seção *sobre a teoria da relatividade* (página 58). Nota-se que lá a concepção de *forma simbólica* já ganha seus contornos definitivos, tanto em relação a posicionar-se diferentemente em relação à teoria do conhecimento, quanto na proposta de um sistema, por assim dizer, intermediário entre sujeito e objeto, e responsável pelo ordenamento da realidade, muito embora seja igualmente notável que o próprio conceito de forma simbólica não seja explicitado. A independência das configurações simbólicas também é um importante traço que se verifica nesta obra, ainda que suas conseqüências não sejam desenvolvidas. Há ainda um sem-número de passagens que, de maneira semelhante a esta, definem a forma simbólica como um “elemento intermediário”, uma “função mediadora”, sempre reforçando a idéia do distanciamento em relação à concepção tradicional de conhecimento e de preservação do caráter específico de cada configuração, mas nenhuma delas

parece explicar conclusivamente em que sentido esse “elemento intermediário” deve ser tomado.⁶⁷

Assim, para dar conta dos aspectos mais centrais dessa noção, recorreremos a dois exemplos usados pelo autor – exemplos estes, à semelhança da definição do símbolo, tomados de tradições diversas da história da filosofia. O primeiro destes exemplos vem do pronunciamento numa conferência apresentada em 1921 em Warburg, onde Cassirer disse:

“Sob uma ‘forma simbólica’ deve ser entendida toda a energia do espírito [*Energie des Geistes*] através da qual um conteúdo mental de significado é conectado a um signo concreto, sensório e adere internamente a ele.” (SFAG, p. 163)

Aqui o autor está, como nota Krois (1987, p. 50 e ss.), fazendo clara referência ao idealismo alemão, rementendo-se, por um lado à concepção de *Energie*, de Humboldt, e por outro ao *Geist*, de Hegel⁶⁸. Mas, o que significa dizer que as formas simbólicas são as *Energie des Geistes*? Numa seção dedicada a Humboldt no extenso primeiro capítulo da *Filosofia das Formas Simbólicas* (PSF I, p. 140-51), Cassirer lembra que, para Humboldt, a linguagem jamais pode ser tomada como

⁶⁷ Com efeito, no segundo capítulo do *Ensaio sobre o Homem* há uma descrição do sistema simbólico que pode dar a entender que se trata de um órgão. Lá, o filósofo expõe com certo detalhe a teoria do biólogo vitalista (e adepto da fenomenologia) Johannes von Uexküll a respeito do que ele chama de *círculo funcional*. Trata-se da cooperação entre os sistemas receptor (através do qual o organismo é estimulado exteriormente) e efetuator (através do qual reage a esses estímulos), presentes de diferentes formas em todos os organismos, e que devem existir para que estes sobrevivam. A estes dois sistemas, para o caso específico dos humanos, Cassirer propõe um terceiro: o simbólico. Este seria uma espécie intermediária de sistema que “condicionaria” as respostas humanas, que não correspondem então apenas à imediatez da preservação de si, mas sim a um sistema contextual maior e mais complexo.

⁶⁸ O projeto filosófico de Humboldt, com efeito, é tomado por Cassirer como o “fio-condutor” metodológico para o estudo da linguagem (Cf. PSF II, p. 9).

uma obra [*Ergon*], ou seja, acabada, concluída, mas deve ser considerada sempre uma atividade [*Energeia*]⁶⁹, um processo, pois apesar de não ser uma criação de um determinado indivíduo, nem tampouco de uma sociedade qualquer, “é precisamente na liberdade com que dela se serve que ele [o indivíduo] adquire consciência de um liame espiritual interior” (PSF I, p. 141) Para Humboldt, a linguagem não é algo que pertence ao objeto, mas sim algo que, antes, torna a divisão entre sujeito e objeto possível, de modo que a objetividade da linguagem nunca poderá ser tomada como independente da atividade do sujeito; ela não é uma reprodução dos objetos da experiência, como se estes fossem já conhecidos. Antes, ela possibilita a descoberta desses objetos, na medida em que o sujeito descobre a si mesmo.

“Tal como o conhecimento, tampouco a linguagem provém de um objeto como de algo dado a ser simplesmente reproduzido; ao contrário, ela encerra uma maneira de apreender espiritual que constitui um fator decisivo em todas as nossas representações do objetivo.” (PSF I, p. 144)

A partir da sistematização das concepções humboldtianas em três pontos fundamentais – a constituição do sujeito e do objeto a partir da linguagem; o procedimento genético em direção à estrutura da linguagem, entendida como atividade expressiva do espírito e; a prioridade da forma sobre a matéria – Cassirer vê a oportunidade de aplicação dos princípios do método transcendental ao campo lingüístico. Mas, além disso, dada a citação da qual se partiu aqui, o que Humboldt

⁶⁹ Segundo Krois, essa distinção hoje é mais conhecida pelas expressões de Saussure *langue* e *parole*, ou na terminologia de Chomsky, *competence* e *performance*. (Cf. 1987, p. 51) Recki (2003) discute a mesma relação entre *ergon* e *energeia* para dizer que, ainda que a linguagem fosse entendida como *ergon*, isso deveria significar do mesmo modo um produto da atividade espiritual. Cf. p. 2.

viu como ponto central de sua concepção de linguagem para Cassirer assume um papel que pode ser aplicado aos mais diversos domínios da atividade humana.

“este princípio [a *Energie des Geistes*] não define a ‘origem’ psicológica da linguagem, e sim a sua forma permanente que age em todas as fases de sua estruturação espiritual. Esta estruturação não se assemelha ao simples desenvolvimento de uma semente natural, caracterizando-se, ao invés, pela espontaneidade espiritual que se manifesta de maneira nova a cada nova etapa.”
(PSF I, p. 169-70)

É por conta disso que, no primeiro trecho da introdução ao primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer faz uso da mesma expressão – *Energie des Geistes* –, remetendo-a a uma “força primeva formadora, e não apenas reprodutora (...) graças à qual a presença pura e simples do fenômeno adquire um determinado ‘significado’, um conteúdo ideal peculiar” (PSF I, p. 19). É nesse sentido, principalmente, que uma forma simbólica pode ser comparada à expressão humboldtiana.

O uso do termo *Geist* pretende chamar a atenção para o caráter dialético que a fenomenologia de Cassirer dá ao símbolo e à interação entre as formas simbólicas. Elas não se encontram justapostas e simultaneamente na consciência, nem tampouco em harmonia. Elas se aparecem para a consciência a partir de sua própria atividade.⁷⁰

Outro ponto importante que se faz perceber ainda na mesma definição é que a *forma simbólica* tem uma estrutura triádica e não diádica, como em outras teorias semióticas. Essa diferença é importante, como marca Krois, para fazer jus ao

⁷⁰ A dialética das formas simbólicas será devidamente exposta mais adiante, momento também em que se tratará mais detidamente sobre a relação de Cassirer com Hegel.

entendimento da significação como um processo pelo qual o conhecimento é construído pela atividade formadora do espírito – sua *Energie*. Vemos então que o (1) “conteúdo mental de significado”, do qual fala o trecho que ora é analisado, é ligado a um (2) “signo concreto” *por meio* (3) da atividade formadora – *Energie des Geistes*.

A segunda fonte para a definição de *forma simbólica* vem da noção de “característica universal” de Leibniz. De acordo com Cassirer, essa noção consistiria na aplicação para o campo lingüístico do ideal cartesiano da *mathesis universalis*: a unidade ideal do saber, apesar da diversidade de objetos aos quais se aplica, dá margem à demanda por uma unidade fundamental da linguagem oculta sob a diversidade das formas lingüísticas.

“Se o sistema da aritmética, na sua totalidade, pode ser construído a partir de um número relativamente pequeno de signos numéricos, deveria também ser possível designar-se exaustivamente a totalidade dos conteúdos intelectuais e sua estrutura mediante um número reduzido de signos lingüísticos, se estes forem ligados entre si por regras universalmente válidas.” (PSF I, p. 97)

Assim, de posse de sua recém-criada teoria combinatória e da análise algébrica, Leibniz sugere a criação de um “alfabeto do pensamento” por um procedimento semelhante ao de fatoração numérica:

“A análise algébrica nos ensina que cada número se constrói a partir de determinados elementos originais, que eles podem ser decompostos de maneira inequívoca em ‘fatores primeiros’ e apresentados como produtos dos mesmos; o mesmo é válido para todo o conteúdo do conhecimento em geral. À decomposição em números primeiros corresponde a decomposição em idéias primitivas – e um dos pensamentos

fundamentais da filosofia de Leibniz reside em afirmar que ambas as decomposições podem e devem realizar-se essencialmente de acordo com o mesmo princípio e graças a um único método abrangente.” (PSF I, p. 99)

Daqui Cassirer tira dois itens indispensáveis em seu projeto. Primeiro, o critério para a seleção do que poderá ser considerada de fato uma *forma* simbólica, de modo a não admitir infinitas formas, como será discutido em momento oportuno. E segundo, a relação entre o pensamento e o conjunto de signos. Com efeito, Leibniz via a realização do projeto da *característica* como simultâneo ao, ou interdependente do, progresso científico. Entre a lógica das coisas e a lógica dos signos há uma espécie de indissociabilidade e determinação recíproca de tal ordem que ambas só podem ser concebidas em conjunto.

“Pois o signo não é um invólucro fortuito do pensamento, e sim seu órgão essencial e necessário. Ele não serve apenas para comunicar um conteúdo de pensamento dado e rematado, mas constitui, além disso, um instrumento, através do qual este próprio conteúdo se desenvolve e adquire a plenitude de seu sentido. O ato da determinação conceitual realiza-se paralelamente à sua fixação em um signo característico. Assim sendo, todo pensamento rigoroso e exato somente vem encontrar sustentação no *simbolismo* e na *semiótica* sobre os quais se apóia.” (Idem, p. 31)

Mas – e aqui está o cerne da interpretação de Cassirer – não há razão para que o mesmo não seja válido para as demais formas de objetivação humana.

“Para todas elas é válido que somente poderão evidenciar as suas maneiras peculiares de compreensão e configuração, na medida em que criarem para as mesmas um determinado substrato sensorial. Este substrato é tão essencial, que ele

por vezes parece encerrar todo o conteúdo significativo, o próprio ‘sentido’ destas formas.” (Idem, ibidem)

Dessa forma, aquilo que Leibniz concebeu em relação à ciência e seus signos, Cassirer transforma numa “gramática da função simbólica”, a qual tem por objetivo tornar legíveis os conteúdos oriundos do mito, da arte etc. Percebe-se aqui uma sutil conotação de “racionalidade” no uso do termo *gramática*, no ponto em que ela representa o conjunto de normas da linguagem – do *λόγος*; da razão. Assim, a linguagem simbólica universal se firma como o princípio mais largo de conhecimento do qual falava o autor no prefácio da obra.

Delimitação das formas simbólicas

Uma dificuldade para o que se discutiu até agora é delimitar o que pode ser considerado uma forma simbólica, uma vez que, num primeiro momento, não há um número limitado de maneiras em que se pode significar algo. De fato, o que se define como signo sensório é tudo aquilo que é passível de ser experienciado, no momento mesmo em que o é. Seria, então, plausível dizer que existem inúmeras formas simbólicas – tantas quanto são as formas de significar algo. E, com efeito, essa é uma das críticas mais recorrentes à concepção de forma simbólica.

Por conta dessa dificuldade, há de se considerar um critério essencial: uma forma simbólica deve ser capaz de ser aplicada a qualquer objeto da experiência e encadeá-lo em seu campo significativo.

“É uma característica comum de todas as formas simbólicas que elas são aplicáveis a qualquer objeto que seja. Não há nada que seja inacessível ou impermeável a elas: o

caráter particular de um objeto não afeta sua atividade. O que pensaríamos de uma filosofia da linguagem, da arte ou uma ciência que começasse por enumerar todas aquelas coisas que são sujeitos possíveis de discurso e de representação artística e de inquirição científica? Aqui não podemos esperar jamais encontrar um limite definido. Não podemos nem ao menos procurá-lo.” (MS, p. 34)

Uma forma simbólica é um modo de *construção de mundo*⁷¹. Assim, o primeiro critério para a definição de uma forma simbólica é sua aplicabilidade universal; a suficiência para, em seus próprios pressupostos, organizar os fenômenos sistematicamente (relacionar o particular ao universal e vice-versa). As formas determinadas que Cassirer elenca⁷², destarte, funcionam como matrizes, por assim dizer, de significação. Essas matrizes não são escolhidas a esmo. De fato, a justificação delas, no corpo da obra, se faz pelo papel preponderante de cada qual em cada fase específica do desenvolvimento da consciência, ligadas intimamente às suas três funções básicas (*Ausdrucksfunktion*, *Darstellungsfunktion* e *Bedeutungsfunktion*), que serão explicadas mais adiante.

Outro ponto importante a ressaltar é que, segundo Cassirer, a filosofia, ela mesma, não se constitui numa forma simbólica em particular. Seu caráter distintivo é

⁷¹ Alusão proposital ao livro de Goodman, *Ways of World Making* (1978), cujo primeiro capítulo se refere explicitamente à obra de Cassirer.

⁷² No primeiro volume da Filosofia das Formas Simbólicas essas formas são o mito, a religião, a arte e a ciência. Mas já no segundo volume são também citadas a economia, o direito, a técnica e a história, embora não sejam discutidas. No Ensaio sobre Homem, escrito cerca de duas décadas depois, a história ganha para si um capítulo independente. Há ainda um ensaio de 1930 que leva o nome de *Form und Technik*, no qual a técnica é apresentada como a mais influente forma simbólica da contemporaneidade.

o de poder apreender as diferentes formas como uma totalidade, mas mantendo-se separada, para poder assim conservar sua principal característica: a crítica.⁷³

Uma teoria da significação

Linguagem e Lógica

Por tudo o que se discutiu acerca do símbolo e da forma simbólica, uma coisa além fica clara: a filosofia das formas simbólicas não é tanto uma nova teoria do conhecimento, quanto uma teoria da significação. Com efeito, alguns afirmam mesmo que o que mais caracteriza a guinada de Cassirer desde suas obras epistemológicas é justamente a mudança de campo de investigação.⁷⁴ Aqui, fazemos uma ressalva: a filosofia das formas simbólicas é uma teoria da significação, *na medida em que* essa teoria se faz necessária como preâmbulo para a discussão do conhecimento (em sentido tradicional), embora não se limite a isso meramente – tal como Kant considera a lógica o vestíbulo das ciências. Seguindo Krois, pode-se dizer que “Cassirer viu que as questões colocadas pela teoria do conhecimento, como critérios de certeza ou verdade, requerem uma investigação filosófica do fenômeno fundamental do significado.” (1987, p. 44) “Mais e mais temos sido forçados a reconhecer”, diz Cassirer,

⁷³ Segundo Verene (2001), essa é uma característica da dialética das formas simbólicas que a faz distinta da dialética hegeliana. Cf. p. 23.

⁷⁴ Habermas fala em *semiotic turn* (1997, p. 18); Paetzold (2002, p. 44), em *symbolic turn*. Em geral, os comentadores de Cassirer traçam paralelos entre as formas simbólicas e o programa semiótico de Pierce (Cf, p. ex. KROIS, 2004), embora ressaltem o fato de que Cassirer não teve contato com sua obra.

“que essa área do significado [*Sinn*] teórico que designamos pelos nomes de conhecimento e verdade, não importa o quanto significante e fundamental, representa apenas um estrato da significação [*Sinnschicht*]. Para entendê-los, para entender sua estrutura, devemos comparar e contrastar esse estrato com outras dimensões de significação. Devemos, em outras palavras, conceber o problema do conhecimento e o problema da verdade como casos particulares do problema mais geral da significação [*als Sonderfälle des allgemeinen Bedeutungsproblems*].” (EGLD, p. 34)

Isso explica a razão pela qual a discussão da linguagem em Cassirer diverge profundamente daquelas de Frege ou do Círculo de Viena, que notadamente entendem o *lóγος* em sua acepção mais estreita, por um lado e, por outro, preocupam-se apenas com uma das dimensões de significação, notadamente voltada à questão dos valores de verdade⁷⁵.

Num certo sentido, a discordância entre as duas tendências parece se evidenciar no papel da linguagem como mediadora para o conhecimento (e esse parece ser um dos motivos que levaram Cassirer a estruturar sua obra a partir da questão da linguagem, muito embora seja equivocado dizer que a discussão de Cassirer sobre a significação se restrinja à análise de linguagens). É como se, por

⁷⁵ Para fazer justiça ao Círculo de Viena, vale dizer que Carnap admite a existência de funções não-cognitivas da linguagem, que ele chama genericamente de “função expressiva” (a acepção do termo é radicalmente distinta daquela que Cassirer fará da função expressiva da consciência). Nessa função, Carnap insere desde interjeições até poemas líricos, passando também pelas sentenças metafísicas. Todos esses usos da linguagem têm em comum o fato de serem expressivos, apenas, ao passo que carecem de *sentido*, ou seja, não são representações de estados de coisas; não podem ser articulados em termos de verdade ou falsidade. “O sentido de nossa tese antimetafísica pode ser agora mais claramente explicado. Essa tese afirma que proposições metafísicas – como versos líricos – só possuem uma função expressiva, mas nenhuma representativa. Proposições metafísicas não são verdadeiras ou falsas, porque elas não afirmam nada, nem contêm conhecimento ou erro, elas se encontram completamente fora do campo do conhecimento, da teoria, fora da discussão sobre verdade ou falsidade. Mas elas são, como o riso, o lírico e a música, expressivas.” (CARNAP, 1935 p. 29)

meio da formalização da linguagem fosse possível anular a dimensão subjetiva da significação e, por meio dos instrumentos oferecidos pela lógica simbólica, criar uma linguagem que ultrapasse a mediação que caracteriza a linguagem convencional e tenha, destarte, valor puramente objetivo – partindo do pressuposto da existência de uma razão universal e unívoca. Assim, podemos dizer que, do ponto de vista do projeto das formas simbólicas, o que o Círculo de Viena pretende no que concerne à formalização lógica da linguagem é possibilitar a anulação, superação, da mediação (subjetiva) que é marca do fenômeno lingüístico, no exato sentido em que toma a lógica como instância capaz de “dizer” a verdade de modo estritamente objetivo⁷⁶. Tudo o que aqui se falou sobre a significação enquanto uma “capacidade” própria à humanidade receberia uma interpretação totalmente diversa na filosofia analítica: toda a significação de que fala deve ser articulada em termos de *possibilidade de verificação* – valor de verdade.⁷⁷ Disso podem-se esperar certas implicações em relação às *Geisteswissenschaften*. Segundo Apel, a filosofia analítica considera que a “única meta legítima em relação ao conhecimento do homem e sua cultura seja a de dar explicações em termos de leis da natureza, e, se possível, formalizadas matematicamente.” (1994, p. 2)⁷⁸ Do ponto de vista de toda a tradição neokantiana, como já tratado aqui, este foi justamente o ponto chave de questionamento em

⁷⁶ É claro que o que aqui dizemos muda de perspectiva radicalmente com o surgimento do *Tractatus*. Implicações disso serão assunto do próximo capítulo.

⁷⁷ Aqui se segue o raciocínio proposto por Karl-Otto Apel em *Towards a Transcendental Semiotics* (1994). Lá o autor diz: “A filosofia analítica é reconhecida como aquela que reconhece como ‘científicos’ somente os métodos da ciência natural no sentido mais largo do termo, na medida em que elas explicam objetivamente os *phenomena* em questão por referência a leis causais. Essa filosofia vê como sua meta principal a justificação desse conhecimento objetivo e sua separação de qualquer tipo de *Weltanschauung*, ou seja, teologia, metafísica, ou alguma ciência normativa.” (p. 1)

⁷⁸ Ao usar o termo *explicações* Apel está fazendo referência à distinção proposta por Dilthey, que tomava *explicação* [*Erklärung*] como uma categoria para as ciências naturais e *entendimento* [*Verständnis*] como uma categoria para as ciências do espírito.

relação ao positivismo. Agora a história parece se repetir em relação à filosofia analítica. De fato, parece não restar dúvidas disso quando lemos em Carnap que:

“Assim como não há filosofia da natureza, mas somente uma filosofia da ciência natural, do mesmo modo não há uma filosofia especial da vida ou do mundo orgânico, mas somente a filosofia da biologia; não há filosofia da mente, ou filosofia do mundo psíquico, mas somente uma filosofia da psicologia; e, finalmente, não há uma filosofia da história ou filosofia da sociedade, mas somente uma filosofia da ciência histórica e social; sempre lembrando que a filosofia de uma ciência é a análise sintática da linguagem dessa ciência.” (1935, p. 88)

O *renascimento* da concepção grega de conhecimento, que Cassirer vê como o meio de contornar a crise da razão, aparece aqui novamente. Ainda que a dimensão moral dessa crise seja aparente nos textos de Cassirer, ela não se efetiva como uma mera ideologia, mas como uma perspectiva de unidade feita em nome da ciência. O mesmo vale para a análise da linguagem, como caso especial – e privilegiado – da crise da razão como crise da própria epistemologia. De fato, o primeiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, lido por este ângulo, parece estar em íntima conexão com essas questões. Essa tese, sabemos, não se sustenta em termos históricos, se relacionada diretamente à produção intelectual do Círculo de Viena. Contudo, se entendida independentemente da filosofia analítica, pode-se sustentar facilmente que as limitações das quais Cassirer trata no prefácio da *Filosofia das Formas Simbólicas* se referem a este problema no sentido da linguagem. Dessa forma, a extensa análise histórica dos problemas da linguagem na

filosofia⁷⁹ – da qual em parte já se tratou aqui – visa mostrar quais os caminhos que percorreu a razão em seu progresso e de que forma essa progressão se determinou em estreita ligação com o significado da linguagem, bem como da própria significação obtida através da mesma, para poder concluir que a linguagem sobrepuja essa identificação com a linguagem racional – de fato, não são domínios idênticos – e jamais uma formalização da linguagem em termos lógicos será suficiente para dar conta de todos os aspectos da linguagem em seu sentido mais amplo, como uma forma simbólica.⁸⁰ O início da exposição de Cassirer é um esforço de reconstrução da identificação histórica entre razão e linguagem, que decorre da assimilação de ambos ao conceito grego de *λόγος*. Assim, Cassirer propõe um retorno ao momento em que *ser* e linguagem ainda eram indiferenciados. “Para este primeiro nível de reflexão”, diz o autor,

“o ser e a significação das palavras, tal como a natureza das coisas ou a natureza imediata de suas impressões sensíveis, não remontam a uma livre atividade do espírito. A palavra não é uma designação e denominação, não é tampouco um símbolo espiritual do ser, e sim uma parte real do mesmo.” (PSF I, p. 80)

Trata-se aqui da concepção mítica de mundo, caracterizada basicamente pela inserção de todas as coisas numa mesma causalidade “mágica” e por certa

⁷⁹ As explicações de Cassirer, *via* de regra, são apresentadas de uma perspectiva histórica. De fato, este é um dos motivos que levam – erroneamente – muitos leitores a considerar Cassirer um mero historiador da filosofia. Mas é preciso que se diga que a característica de sua exposição não representa de forma alguma uma mera reprodução das principais idéias filosóficas sobre dados temas. Muito mais do que isso, trata-se de apontar os desdobramentos gerados por um progresso constante do espírito filosófico – a “fenomenologia do espírito filosófico” de que fala Verene (2001, p. 23 e ss.) – o qual é apresentado como uma reconstrução, e não como reprodução.

⁸⁰ As razões disso ficarão mais claras quando da exposição da dialética das formas simbólicas.

“indiferenciação” ou inexistência de fronteiras até mesmo entre o indivíduo e o meio em que vive. Para esta primeva concepção de mundo, o ser da palavra e o ser da coisa respondem à mesma causalidade, de modo que a manipulação do nome de algo, num dado ritual, é vista como capaz de produzir efeitos na própria coisa. Essa idéia, segundo a qual o mundo das coisas e o dos nomes constituem uma mesma realidade e participam de uma mesma causalidade, parece estar presente ainda em Heráclito, para quem o *λόγος*, sobre o qual a unidade do *ser* se fundamenta, torna-se o “condutor do universo” – pela primeira vez surge o princípio de uma regra universal, independente dos joguetes demoníacos e divinos do mito, capaz de unir todas as realidades e todos os acontecimentos particulares e indicar suas medidas fixas e imutáveis. (Idem, p. 83) A linguagem em Heráclito é uma espécie de totalidade na qual as determinações se dão somente dentro dessa totalidade, onde cada significação se liga ao seu contrário e somente essa relação de contrários é capaz de expressar o *ser*.

“A síntese espiritual, a união que se realiza na palavra, assemelha-se à harmonia do cosmos e assim se expressa, na medida em que constitui uma ‘harmonia de tensões opostas’ (...) Assim como Heráclito coloca o objeto isolado na corrente contínua do devenir, onde é destruído e preservado simultaneamente, da mesma maneira deve comportar-se a palavra isolada em relação ao todo do ‘discurso’.” (Idem, p. 84-5)

Em Platão, somente, é que a pergunta sobre o *ser* deixa de ser dirigida a sua origem e natureza para ser dirigida ao *conceito* e seu significado, expressos pelo *τί ἔστι* de Sócrates. Aqui, pela primeira vez, a linguagem é tomada como a exposição de uma significação, que se efetiva através do uso de signos sensíveis, os quais são, por si mesmos, insuficientes para o pleno conhecimento [*ἐπιστήμη*].

“A linguagem é reconhecida como primeiro ponto de partida do conhecimento, mas como nada mais além disso. Sua existência é ainda mais efêmera e imutável do que a da representação sensível; a forma fonética da palavra ou da oração, construída pelo *ὀνόματα* e pelo *ῥήματα*, capta ainda menos o conteúdo próprio da idéia do que o modelo ou a cópia sensíveis.” (Idem, p. 91)

Agora, por serem parte do mundo do devir, tanto o nome [*ὄνομα*], quanto a definição lingüística [*λόγος*], quanto a imagem [*εἶδωλον*] dos objetos não serão suficientes para o conhecimento efetivo deste objeto – que se dá pelo conceito [*λόγος*] –, embora constituam seus estágios primários – dado a noção platônica de participação, que contém ao mesmo tempo a identificação e a não-identificação. Assim, ainda que a idéia não se limite ao objeto representado nem derive dele, ela só pode ser apreendida por meio dessa representação.

“No mesmo sentido, para Platão o conteúdo físico sensível da palavra torna-se portador de uma significação ideal que, porém, como tal, não podendo ser encerrada nos limites da linguagem, se mantém fora desses limites. Linguagem e palavras aspiram à expressão do ser puro, mas jamais a alcançam, por que nelas a designação deste Ser puro sempre se mescla à designação de um outro, de uma ‘qualidade’ fortuita do objeto.” (Idem, p. 93)

Estas duas acepções de *λόγος* tendem a desaparecer nas sistematizações lógicas, já com Aristóteles, “embora”, lembre Cassirer,

“sem dúvida, seja um exagero afirmar que Aristóteles extraiu da linguagem as distinções fundamentais em que se baseiam as suas teorias lógicas. Mas é bem

verdade que já a designação de ‘categorias’ indica quão estreito é, em Aristóteles, o contato entre a análise das formas lógicas e a análise das formas lingüísticas. As categorias representam as relações mais universais do ser, que, como tais, significam simultaneamente os gêneros supremos da fala. [...] Assim, de fato, a estruturação da oração e a sua divisão em unidades e classes de palavras parecem ter servido de modelo a Aristóteles na elaboração do seu sistema de categorias. Na categoria da substância ainda aparece a significação gramatical do ‘substantivo’, na quantidade e qualidade, no ‘quando’ e no ‘onde’ percebe-se a significação do adjetivo e dos advérbios de tempo e lugar – e particularmente as quatro últimas categorias, o *ποιεῖν*, o *πάσχειν*, o *ἔχειν* e o *κεῖσθαι*, somente se tornam completamente compreensíveis quando as relacionamos com determinadas distinções fundamentais que existem na língua grega entre o verbo e a ação verbal.” (Idem, p. 93-4)⁸¹

A exposição de Cassirer acerca do desenvolvimento da linguagem ainda continua, no mesmo capítulo, até encerrar-se no surgimento da lingüística e do foco de atenção aos problemas fonéticos. Para nossos propósitos, entretanto, importante era indicar no conceito grego de logos a assimilação entre linguagem e lógica – ainda que tal assimilação não seja perfeita –, pois, parece-nos, é dessa confusão entre os domínios de uma e outra que se dá a redução da investigação da linguagem aos seus problemas lógicos⁸². Em última análise, a linguagem, como veículo para a

⁸¹ Há uma declaração semelhante a essa num artigo intitulado *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, de 1942: “Ele [Aristóteles] se esforça por dar uma classificação lógica completa dos fatos da natureza. E para esta tarefa principal Aristóteles refere-se e apela para aquelas classificações que, antes do início de uma ciência empírica da natureza, foram feitas pela linguagem. A língua não é possível sem o uso de nomes gerais e estes nomes não são apenas sinais arbitrários convencionais; Eles devem ser a expressão de diferenças objetivas. Eles correspondem a diferentes classes e diferentes propriedades das coisas. Aristóteles aceita este ponto de vista geral; para ele as palavras da linguagem têm não apenas um significado verbal, mas sim ontológico.” (p. 312)

⁸² Novamente, cabe chamar a atenção ao papel central da obra de Wittgenstein e do impacto que ela causa no Círculo de Viena. Sabemos que a concepção de significação assumida por Carnap é

comunicação de significações de tantos domínios diferentes da atividade espiritual – vários deles claramente pertencentes às ciências do espírito – passa a ser analisada quase que exclusivamente por procedimentos próprios às ciências (matemáticas) da natureza. Assim, eis que nos encontramos em situação análoga àquela do ponto de surgimento do neokantismo como contestação do positivismo em sua aplicação às ciências do espírito.

Linguagem e verificação

Se em *Substância e Função* a crítica à lógica estava ligada à formação do conceito, na perspectiva da *Filosofia das Formas Simbólicas* a crítica é feita a partir de um viés puramente lingüístico: do fenômeno lingüístico e de seu essencial caráter enquanto mediação. A análise da forma lingüística é feita em detrimento do conteúdo dos conceitos e de seu processo de formação enquanto construção expressiva espiritual, que é justamente o campo em que ela deveria ser discutida. Aqui há outro traço marcante da perspectiva humboldtiana. Para ele, a diferença de idiomas corresponde a diferença de modos que a imagem do objeto afetou o espírito – motivo pelo qual não existem propriamente sinônimos entre línguas diferentes.⁸³ Não bastaria, portanto, dar a todas as línguas uma descrição abstrata de sua forma.

caudatária daquela de Wittgenstein, que restringe a significação ao âmbito lingüístico e, em certo sentido, somente àquilo que Carnap chamará de “função representativa” da linguagem – de fato, ainda que este admitisse a existência de outros registros lingüísticos (não-cognitivos), ainda assim há de se admitir que o foco das investigações do Empirismo Lógico se concentrava na função representativa; nos valores de verdade das proposições. De todo modo, para Cassirer, não considerar, ou mesmo tomar separadas, as dimensões emotivas, mítico-religiosas e artísticas, implica tomar um cadáver mutilado em lugar de um corpo vivo. (Cf. PSF I, p. 22 ou SM, p 20-1)

⁸³ Cassirer aponta o exemplo da lua, que em grego significa “aquela que mede” [*μήν*] e em latim, “aquela que brilha” [*luna*, *luc-na*]. (PSF I, p. 357 ou EM, p. 221)

Seria necessário que, com tanto afincamento quanto, fossem investigadas as particularidades das línguas individuais, pois que na dimensão pragmática, na ação humana coletiva, é que os significados são estabelecidos. Somente a partir dessa tarefa, que de saída já se mostra irrealizável, pois que a linguagem não é um *ergon*, mas está sempre sujeita a produção de novas significações radicalmente diversas das atuais – daí a efemeridade da linguagem da qual Platão apontava o problema –, seria possível a univocidade estrita e definitiva em relação à objetividade do significado. Não obstante a impossibilidade de analisar a subjetividade específica de cada idioma, ainda assim a filosofia deve dar conta da “subjetividade genérica da linguagem”, i.e., da característica geral de formação dos conceitos na linguagem enquanto atividade da consciência com vistas à objetivação, “graças à qual ela ocupa posição saliente no universo das formas do espírito e através da qual em parte se une e em parte se resguarda da universalidade do conhecimento científico, da arte e do mito.” (PSF I, p. 358) Portanto, nota-se que a investigação da linguagem não deve aqui ser sinônima de investigação lógica, nem meramente reduzida à análise semântica.

“A formação de conceitos na linguagem distingue-se, antes de mais nada, do modo lógico, em sentido mais estrito, da formação conceitual, pelo fato de para ela jamais ser essencial a verificação e comparação dos conteúdos, mas que a forma pura da ‘reflexão’ aparece aqui entremeada de motivos determinados e dinâmicos – e que ela não recebe seus impulsos essenciais só do mundo do ser, mas sempre também do mundo do agir. Os conceitos lingüísticos situam-se todos na divisa entre ação e reflexão, entre o fazer e o contemplar. Não existe aqui um mero classificar e ordenar noções, de acordo com determinados sinais objetivos, mas sempre se exprime,

justamente através dessa captação objetiva, ao mesmo tempo um interesse ativo no mundo e na sua constituição.” (Idem, ibidem)⁸⁴

Em outras palavras, a linguagem é uma *Energie des Geistes* e deverá ser entendida enquanto tal. Não bastaria reduzir a linguagem e seus conceitos a valores de verdade, pois que isso negligenciaria justamente seu caráter essencial. Ao mesmo tempo, ignorar seu caráter como construção espiritual torna temerário tentar inferir, a partir da linguagem, qualquer conhecimento imediato sobre a realidade, como parecem fazer os filósofos analíticos.

“A fala humana deve cumprir não apenas uma tarefa lógica universal, mas também uma tarefa social que depende das condições sociais específicas da comunidade falante. Logo, não podemos esperar uma verdadeira identidade, uma correspondência um-a-um entre as formas gramaticais e as lógicas. Uma análise empírica e descritiva das formas gramaticais propõe a si mesma uma tarefa diferente e leva a outros resultados que a análise estrutural que é feita, por exemplo, na obra de Carnap sobre a sintaxe da lógica da linguagem, *Logical Syntax of Language*.” (EM, p. 210-11)

Com efeito, o que aqui foi dito acerca da linguagem, pode e deve ser considerado para todas as demais esferas da ação humana. Seria errôneo pensar que a teoria de Cassirer se limita simplesmente ao campo lingüístico. A filosofia das formas simbólicas é uma teoria da significação em seu sentido mais amplo; e para todos os domínios aos quais se volta, o princípio do símbolo como elemento de mediação é igualmente válido. Aliás, Cassirer parece ter isso claro em seus

⁸⁴ Como será tratado em momento oportuno, a dimensão da prática é a única possível para uma filosofia da cultura.

objetivos, tanto é que não se trata o problema da realidade como algo *verificável*, mas sempre como uma construção:

“É verdade que com essa concepção crítica a ciência renuncia à esperança e à pretensão de apreender e reproduzir de maneira ‘imediate’ a realidade. Ela compreende que todas as objetivações de que é capaz não passam, com efeito, de mediações, e jamais serão mais do que isso.” (PSF I, p. 16)

A anteposição de um sistema de significação pode parecer, à primeira vista, nada além da revolução copernicana empreendida por Kant. E, com efeito, isso significaria que a filosofia das formas simbólicas não passa de uma aplicação dos postulados kantianos a outros domínios – o próprio Cassirer parece corroborar essa idéia na medida em que expõe o percurso que o trouxe às formas simbólicas por meio de analogias com o projeto kantiano (e com a doutrina de Marburgo igualmente): “A filosofia das formas simbólicas adota esse pensamento crítico fundamental, esse princípio em que se baseia a ‘revolução copernicana’ de Kant, com vistas a ampliá-lo.” (PSF II, p. 61) Mas, é difícil dizer que a *Filosofia das Formas Simbólicas* é uma obra neokantiana, principalmente quando analisada do ponto de vista de seus resultados, conforme serão expostos no capítulo seguinte. Por ora, resta ressaltar que a filosofia das formas simbólicas, sendo uma teoria da significação em seu mais amplo sentido, não seria possível dentro do esquematismo de Kant⁸⁵ e, se em sua concepção geral ela obedece aos postulados gerais da

⁸⁵ Paetzold (2002) aponta quatro pontos principais que fazem da obra de Cassirer algo que supera a mera relação com a filosofia de Kant: (1) a pluralização da síntese transcendental da apercepção, para abranger a linguagem, a ciência, a lei, a política, tecnologia, mito, religião, moralidade, arte e história; (2) substituição da dicotomia entre intuições e conceitos respectivamente por sensibilidade e significação. (Os conceitos continuam valendo para a forma da ciência, mas ela não é mais tomada

filosofia crítica, ao mesmo tempo ela necessita esclarecer os equívocos da formulação kantiana e buscar sua fundamentação não apenas no solo da razão e da ciência.

Pregnância Simbólica

Assim exposta a definição de forma simbólica como proposta de antepor à teoria do conhecimento uma teoria da significação, passaremos então à investigação das condições de possibilidade dessa teoria, de acordo com os protocolos do método transcendental. Agora, deverá ser investigada a unidade sistemática de todas as *Energie des Geistes*, condição *sine qua non* para a elaboração de uma filosofia da cultura.

A mais bem acabada explicação de Cassirer para esta unidade sistemática é dada num capítulo do terceiro volume da *Filosofia das Formas Simbólicas, Fenomenologia do Conhecimento*. Lá, à luz da nascente psicologia da *Gestalt*, o filósofo elabora sua concepção de *pregnância simbólica* [*symbolischen Prägnanz*], a partir da qual ficam mais claros os pressupostos do método transcendental na teoria das formas simbólicas:

“Por *pregnância simbólica* entendemos o modo [*die Art*] no qual uma percepção como uma experiência ‘sensória’ [*‘sinnliches’ Erlebnis*] contém ao mesmo tempo um certo ‘significado’ [*Sinn*] não intuitivo o qual ela imediatamente e concretamente representa.

Aqui não estamos lidando com *data* perceptivos nus, sobre os quais algum tipo de ato

como a instância fundacional da cultura); (3) des-substancialização do esquema para distinguir entre categorias e intuições: eles têm apenas um sentido funcional. As categorias e intuições ganham um contorno modal de acordo com cada forma e; (4) ampliação da revolução copernicana para além do campo científico. (p. 48, 49)

aperceptivo é posteriormente enxertado, através do qual eles são interpretados, julgados, transformados. Antes, é a própria percepção que, em virtude de sua organização imanente, assume um tipo de articulação espiritual – que, sendo ordenada em si mesma, ao mesmo tempo pertence a uma determinada ordem de significação.” (PSF III, p. 202)⁸⁶

De acordo com a psicologia da *Gestalt*, para a qual a compreensão do todo é anterior à das partes, *pregnância* (fertilidade, cunhar, forjar, dar um contorno nítido, abastecer, boa forma) é o princípio de acordo com o qual o ato perceptivo tende naturalmente às formas mais simples e harmônicas.⁸⁷ Cassirer se vale do mesmo princípio para fundamentar a idéia de que não há separação entre o ato perceptivo e o representativo⁸⁸: toda percepção implica simultaneamente em atribuição de significado. Em outras palavras, a significação está imanente à percepção, de tal sorte que a sensação e a significação não são dois momentos distintos e, por assim dizer, separáveis; não há sensação sem simultânea significação. Todo fenômeno, então, é relacionado imediatamente a um entre vários complexos (simbólicos) de significação, que se relacionam sistematicamente e, em seu todo, constituem a totalidade da experiência.

“Designamos como *pregnância* a relação em consequência da qual o sensório assume um significado e o representa imediatamente para a consciência: a

⁸⁶ Krois chama a atenção para o fato de que a definição de *pregnância* evidencia a estrutura triádica: a experiência sensível, o significado, e o modo que o primeiro contém o último. Cf. 1987, p. 54.

⁸⁷ Vale também destacar que a psicologia da *Gestalt* tomava como um de seus postulados centrais a idéia de que o todo não é apreendido por suas partes, pois que a união de determinados elementos “gera” algo além deles mesmos. Aqui Cassirer também enxerga a *aprioridade* do espírito na configuração das impressões sensíveis.

⁸⁸ Não confundir o que aqui chamamos de ato representativo, que usamos em sentido largo, com a função representativa da consciência, da qual falaremos em seguida.

pregnância não pode ser reduzida a meros processos reprodutivos nem a processos intelectualmente mediados – deve em última instância ser reconhecido como uma determinação independente e autônoma, sem a qual nem objeto nem sujeito, nem a unidade da coisa nem a unidade do eu seriam dadas a nós.” (PSF III, p. 235)

Convencionalismo e significação

Há três funções básicas da pregnância simbólica na estruturação da obra: (1) dar uma alternativa ao impasse entre a linguagem natural e a artificialidade dos símbolos, (2) refutar o sensacionismo da percepção e, (3) eliminar o subjetivismo residual da proposta fenomenológica de Husserl. No primeiro caso, Cassirer concorda com o caráter convencional dos signos [*Zeichen*] que constituem a linguagem natural – não se discute, portanto, se os signos lingüísticos, as palavras, de alguma forma “dizem” as coisas, como que por *mimesis*⁸⁹. Entretanto, a afirmação da convencionalidade dos signos, se aplicada à própria linguagem, leva a um impasse: como admitir uma convenção – um acordo ou contrato – que anteceda a própria linguagem, uma vez que ela só pode ser celebrada por meio da própria linguagem:

⁸⁹ Na verdade, com outras finalidades, e em outro lugar, Cassirer discute a questão da *mimesis* e de outras formas primitivas de linguagem. O segundo capítulo da PSF I é dedicado a analisar esses “estágios” da linguagem em sua correlação com os signos que a representam. Esquemáticamente, o filósofo fala de três estágios: mimético, analógico e simbólico. É possível traçar paralelos aqui com a obra de Foucault, *Les Mots et Les Choses*, sobretudo pela característica genealógica que o livro possui. Entretanto, a proposta de Cassirer não se limita à análise de um determinado recorte histórico, além do que, no caso específico da PSF, o autor não está interessado em apresentar “modelos de razão” a partir da relação entre palavras e coisas – não há algo como o conceito de *a priori* histórico, importantíssimo para o texto de Foucault, na obra de Cassirer. Do ponto de vista de Cassirer, o que mais importa é “estudar o próprio processo lingüístico, em vez de simplesmente analisar o seu desfecho, seu produto e seus resultados finais.” (EM, p. 215)

“A linguagem é uma convenção, ‘algo sobre o que se concorda’, que os indivíduos simplesmente encontram; as vidas política e social são traçadas de volta ao contrato social. A natureza circular deste argumento é óbvia. Pois concordância é possível somente no interior de um discurso e, similarmente, um contrato tem significado e força somente dentro de um estado e *medium* de leis” (LKW, p. 108).

É um erro inferir, a partir da criação de significados, a criação do próprio fenômeno da significação. Por conta disso, há de se distinguir entre simbolismo “natural” e simbolismo artificial.

“Se quisermos compreender o simbolismo artificial, os signos ‘arbitrários’ que a consciência cria na linguagem, na arte, no mito, será necessário remontar ao simbolismo ‘natural’, àquela representação da consciência como um todo, que necessariamente já está contida ou, pelo menos, existe virtualmente em cada momento e em cada fragmento da consciência. A força e a capacidade realizadora destes signos mediatos seria sempre um enigma, se eles não tivessem sua raiz última em um processo espiritual original, alicerçado na própria essência da consciência. Que uma singularidade sensível, como por exemplo o som articulado, possa tornar-se portadora de uma significação puramente espiritual, tal fato somente se torna compreensível, em última instância, na medida em que a própria função fundamental do significar já existe e atua antes do signo particular, de sorte que ele, ao ser estabelecido, já foi criado, restando apenas fixá-lo e aplicá-lo a um caso particular.” (PSF I, p. 62)

A questão central gira em torno da concepção de *simbolismo “natural”*. Com efeito, a artificialidade dos símbolos não é novidade e, de fato, parece coerente com as definições de símbolo aqui apresentadas. Ao invés disso, falar em simbolismo natural parece, num primeiro momento, pôr a perder tudo o que se disse até então

sobre a *Energie des Geistes* e a liberdade que ela supõe. De fato, até a distinção ora tratada sobre signos e símbolos parece comprometida. Entretanto, sendo o convencionalismo absoluto (com o perdão do oxímoro) incapaz de dar conta do fenômeno da significação, também ele não constitui uma alternativa plausível.

O caminho encontrado por Cassirer é o da afirmação de que a função da significação é anterior à sua aplicação a um determinado caso particular. Essa função resguardaria a liberdade que pressupõe o ato de significação, mas, por outro lado – e é justamente aqui que fica evidente a preocupação de Cassirer em não recair num idealismo absoluto⁹⁰ – o ato significativo sempre se dá em relação a algum conteúdo sensível que “transcende o sensorial”. Assim, diz o autor,

“surge um modo de configuração autônomo, uma atividade específica da consciência, que se distingue de todo dado da sensação ou da percepção imediatas, e que, no entanto, se utiliza deste mesmo dado como veículo e meio de expressão.” (Idem, p. 63)

⁹⁰ Sobre a preocupação em não ser tomado como um idealista absoluto, Cf. SMC: “O ego, a mente individual, não pode criar a realidade. O homem é cercado por uma realidade que ele não fez, que ele tem de aceitar como um fato definitivo. Mas é dado a ele interpretar a realidade, fazê-la coerente, inteligível. [...] O homem é ativo e criativo. Mas o que ele cria não é uma nova coisa substancial; é uma representação, uma descrição objetiva do mundo empírico.” (p. 195) Essa declaração de Cassirer parece ser suficiente para dizer que sua proposta não tem pretensão de fazer afirmações de cunho ontológico – admite a existência da realidade, mas no limite não se pode ter acesso direto a ela. Tudo aquilo que conhecemos é fruto de elaboração espiritual (simbólica) e não somos capazes de conhecer senão esses símbolos que construímos. Se se trata de construção, o modelo de Cassirer pode ser entendido como um construtivismo fraco, pois ainda que não discorra (por respeito às premissas das quais parte) sobre a realidade, não afirma que nós a criamos, mas apenas a dotamos de significação. O pluralismo aqui defendido, entendemos, é apenas metodológico. O problema de uma realidade independente da mente, como veremos no capítulo seguinte, não tem importância para o autor.

Com isso, espera-se, fica claro que o filósofo não está propondo que a consciência crie a realidade, o mundo das coisas, como alguns inferem, mas tão somente que o fenômeno da significação em si mesmo não é convencional. Para tomar uma frase de Merleau-Ponty, que foi fortemente influenciado por Cassirer, estamos “condenados a significar”.⁹¹ Por outro lado, signos culturais são aqueles que são criados pelo próprio ato de significação, e que se identificam com a função do significar. Como exemplo podem ser citados os caracteres do alfabeto; esses signos não “são” antes do ato de significação; nesse caso, a consciência “*cria* para si mesma determinados concretos e sensíveis, a fim de expressar determinados complexos de significação.” (Idem)

Sensacionismo

A discussão acima conduz à segunda tarefa proposta para a pregnância simbólica: se o ato de significação não é uma criação convencional, diriam os empiristas, ela deve vir do próprio objeto percebido; “toda objetividade está contida na impressão ‘simples’, toda conexão consiste na mera reunião, na ‘associação’ das impressões” (PSF I, p. 57). Dessa forma, um significado seria composto dos elementos sensíveis básicos que compõem o objeto percebido. Mas há aqui dois problemas distintos. O primeiro é que desse modo ter-se-ia de assumir que os sentidos, em sua receptividade característica, tivessem a capacidade de sistematização das impressões sensíveis. O problema aqui consiste em negligenciar que, para uma percepção se tornar um objeto de conhecimento, é necessário que sejam articuladas na mente (função sintética), dado que a multiplicidade das

⁹¹ Para mais sobre a influência de Cassirer sobre Merleau-Ponty, Cf. KROIS, 1987: p. 58 e 90; e LOFTS, 2000: p. 1, 2.

sensações carece justamente de ordenação. O outro problema fica por conta da própria redução da significação àquilo que é passível de ser encontrado no objeto – e isso, em última análise, anula a existência de significação, pois redundaria em reprodução de características do objeto. Mas a própria produção de signos referenciais, convencionais, evidencia a falha do argumento.

“Ao que tudo indica, o signo nada acrescenta ao conteúdo ao qual se refere, limitando-se simplesmente a preservá-lo e repeti-lo em sua pura substância (...) Mas quanto mais claramente as diversas direções fundamentais se delineiam em sua energia específica, tanto mais evidente torna-se o fato de que toda aparente ‘reprodução’ pressupõe sempre um trabalho original e autônomo da consciência. A reprodutibilidade do conteúdo em si está vinculada à produção de um signo para o mesmo, um processo no qual a consciência age de maneira livre e independente.”
(PSF I, p. 37)

Assim, tomando um exemplo dado por Cassirer, a significação de um determinado fonema não está encerrada na materialidade das vibrações sonoras que o compõem. Esse mesmo som, tomado como fonema, “se torna a expressão das mais sutis diferenças do pensamento e do sentimento”. (PSF I, p. 43)

“Cada fenômeno particular é agora não mais do que uma letra que não é apreendida por si mesma ou vista de acordo com seus componentes sensíveis ou aspectos sensoriais como um todo; antes, nossa visão passa através da letra e por trás dela para determinar a significação da palavra à qual a letra pertence e o significado da sentença na qual essa palavra está inserida. Agora o conteúdo não está simplesmente *na* consciência, preenchendo-o com sua mera existência – antes, ele fala à consciência e diz algo. O todo de sua existência tem em certo sentido transformado a si próprio em pura forma; doravante, ele serve somente para

comunicar um significado definido e compô-lo com outros em estruturas de significação, complexos de significado.” (PSF III, p. 191)

O terceiro ponto de refutação do empirismo, mais complexo, é notadamente influenciado pela psicologia da *Gestalt* e diz respeito à necessária conexão dos conteúdos na consciência. A questão é introduzida por Cassirer com o problema da causalidade tal qual tratado por Kant no ensaio sobre o conceito de grandeza negativa: “como se deve entender o fato de que por *algo* ser, *algo mais*, totalmente diferente, pode e deve ser.”⁹² Só há solução para esta questão, de acordo com Cassirer, se “desde o começo, ‘conteúdo’ e ‘forma’, ‘elemento’ e ‘relação’ são concebidos não como determinações independentes umas das outras, e sim como dados simultâneos e reciprocamente determinados” (PSF I, p. 48) – tal qual o postulado da *Gestalt*, segundo o qual a percepção não se dá das partes para o todo, mas sim do todo para as partes, que são apreendidas *em sua relação* com a totalidade. O trecho seguinte não deixa dúvidas da influência:

“Toda qualidade ‘simples’ da consciência somente tem um conteúdo definido na medida em que ela é apreendida simultaneamente em união completa com determinadas qualidades, e em separação total com relação a outras. A função desta união e desta separação não pode ser desvinculada do conteúdo da consciência, constituindo uma de suas condições essenciais.” (Idem, *ibidem*)

Resta admitir que cada ser individual da consciência na verdade inclui em si a representação da totalidade da consciência, o que Cassirer tenta provar fazendo uso

⁹² Outro motivo de recorrer a Kant para falar da pregnância é que Cassirer vê a noção como uma tentativa de esclarecer a ambigüidade que a noção de síntese traz, dado que ela deixa margem à idéia de que há duas instâncias separadas e independentes antes da experiência. A mesma questão aqui será tratada em relação à intencionalidade de Husserl. Cf. PSF III, p. 193-97.

de dois exemplos: a percepção do tempo e do espaço. Tudo aquilo que designamos como um “agora” parece estar desvinculado de um antes e um depois, que em comparação com ele é apenas abstração; “passado e futuro não parecem pertencer à realidade concreta da consciência” (Idem, p. 51). Entretanto, este “agora” só pode ser definido *temporalmente* quando relacionado a um antes e um depois.

“O instante temporal, na medida em que pretendemos defini-lo como temporal, não pode ser apreendido como uma existência substancial estática, mas tão-somente como uma transição fluida do passado para o futuro, do já-não para o ainda-não. Quando o agora é interpretado de maneira diferente, isto é, absoluta, ele já não constitui o elemento e sim a negação do tempo.” (Idem, Ibidem)

Dessa forma, se o momento temporal não faz sentido fora do fluxo do tempo, então se segue que no momento singular do tempo se encontre pensado o seu processo como um todo, de modo que “ambos, momento e processo, constituam para a consciência uma unidade perfeita.” (Idem, ibidem) O mesmo raciocínio é aplicado ao problema do espaço, para o qual a designação de um “aqui” não pode ser concebida independentemente da designação de um “lá” e, portanto, implica a pressuposição de todo o sistema topológico.

Cassirer fala ainda de uma “terceira forma de unidade, que se eleva acima da unidade espacial e temporal” (Idem, p. 55), a qual chama de *conexão objetiva* – a apreensão que demanda tanto elementos espaciais quanto temporais –, e, *en passant*, contra-argumenta a tese de Hume acerca da concepção do Eu como um “feixe de percepções”. Estas duas últimas, na verdade, constituem os pólos opostos que o desenvolvimento da consciência constrói – o objetivo e o subjetivo. Toda percepção se diferencia de uma representação pelo fato de nela haver uma

referência direta ao Eu, que não é, portanto, posterior às percepções. “O fato de a brancura, a doçura etc. não serem apreendidas apenas como estados que existem em mim”, diz o autor,

“mas como ‘propriedades’, como qualidades objetivas, já implica totalmente a função requerida e o ponto de vista da ‘coisa’. Portanto, no estabelecimento de qualidades particulares prevalece, desde o início, um esquema básico geral, que é completado com conteúdos concretos sempre renovados, na medida em que progrida a nossa experiência acerca da ‘coisa’ e das suas ‘propriedades’.” (Idem, p. 56)

Destarte, a unidade que a consciência forma entre o agora e o fluxo do tempo e entre o “aqui” e o sistema topológico; a forma com que consegue integrar sucessão e justaposição numa mesma apreensão e; o modo em que tais percepções conseguem desde o início marcar a distinção entre Eu e objeto, somente assim se pode garantir, por um lado, a unidade subjetiva da consciência e, por outro, a unidade objetiva do objeto. A “associação” de que fala o empirismo, deve ser entendida, na verdade, como “integração”.

“O elemento da consciência não se comporta em relação ao todo da mesma como uma parte extensiva em relação à soma das partes, e sim como uma diferencial em relação à sua integral. Assim como a equação diferencial de um movimento expressa a trajetória e a lei deste movimento, da mesma maneira é necessário que pensemos as leis estruturais gerais da consciência como já dadas em cada um dos seus elementos, em cada um dos setores transversais da mesma; não dadas, porém, no

sentido de conteúdos próprios e independentes, mas no sentido de tendências e direções já estabelecidas no individual sensível.” (Idem, p. 60) ⁹³

Essas direções, ou tendências do sensível, são as próprias formas simbólicas. Cada particular deverá ser articulado em termos espaço-temporais (de acordo com a peculiaridade que cada uma dessas noções tem em cada forma simbólica em particular) de modo a ser definido objetivamente.

Cassirer não abre mão de que toda a realidade concebível deve ser articulada em termos de espaço e tempo. Todavia, no que tange à sistematização dos diferentes registros de símbolos numa unidade, por assim dizer, há de se distinguir entre *qualidade* e *modalidade* das relações na consciência. A primeira se refere ao “tipo específico de conexão através do qual ela cria séries dentro da totalidade da consciência, sujeita a uma lei especial de organização dos seus elementos.” (Idem, p. 46) Seus exemplos principais são a justaposição ou a sucessão, como formas de organização do espaço e do tempo. A segunda é uma “transformação interior, no momento em que se encontrar um contexto formal diferente.” (Ibidem) É por conta disso que o “tempo” é ao mesmo tempo objeto da ciência, da estética, do mito e da história. ⁹⁴

⁹³ A mesma comparação com a diferencial é feita em PSF III, p. 203. “É somente no movimento recíproco entre ‘representação’ e ‘representado’ que o conhecimento do ego e dos objetos, ideais tanto quanto reais, pode surgir. Aqui podemos sentir o pulso real da consciência, cujo segredo é precisamente que cada batida atinge mil conexões. Nenhuma percepção consciente é meramente dada, um mero *datum*, que necessita apenas ser espelhado; antes, toda percepção abrange um ‘caráter de direção’ definido pelo qual ela aponta para além de seu aqui e agora. Como um mero *diferencial* perceptivo, ela não obstante contém nela mesma a *integral* da experiência.”

⁹⁴ Na mesma seção Cassirer desenvolve o mesmo argumento para tratar do tempo. Interessante, nesse caso, é comparar as concepções de tempo que Cassirer articula e aquelas que Carnap propõe em *Der Raum*, publicado um ano antes. “A unidade do espaço que construímos na contemplação e produção estéticas, na pintura, na escultura, na arquitetura pertence a um nível totalmente diferente

“O tempo, explicado no início da Mecânica de Newton como a base imutável de todos os acontecimentos e como medida uniforme de todas as modificações, parece, em um primeiro momento, não ter mais que o nome em comum com o tempo que determina a obra musical e as suas medidas rítmicas. Ainda assim esta unidade na denominação encerra uma unidade na significação, na medida em que em ambas está estabelecida aquela qualidade universal e abstrata que designamos como a expressão ‘sucessão’.” (PSF I, p. 46)

Assim, tão importante quanto indicar a qualidade da relação é deixar clara a modalidade na qual a mesma se encontra. Com efeito, pode-se dizer que aqui está o cerne da diferença entre a concepção de operação da consciência tal qual tratada em *Substância e Função* e na *Filosofia das Formas Simbólicas*. É como se na primeira obra, a consciência não tivesse “modalidades”. Disso decorre a maneira com que a razão científica – então único “modo” – se portava diante das demais articulações modais. Cassirer esboça o esquema dessa relação de maneira muito semelhante àquela feita em *Substância e Função* para explicar o conceito de função. Na verdade, trata-se de articular as relações qualitativas, como tempo, espaço, causalidade como $R_1, R_2, R_3, \dots$, e acrescentar a estas relações um “‘índice de modalidade’ especial, $\mu_1, \mu_2, \mu_3, \dots$, que indicará em qual contexto funcional e

daquele que se manifesta em determinados teoremas e axiomas geométricos. Aqui reina a modalidade do conceito lógico-geométrico, lá a modalidade da fantasia espacial artística: aqui o espaço é concebido como a essência mesma de relações interdependentes, como um sistema de ‘causas’ e ‘efeitos’, lá ele é apreendido como um todo, na interpenetração dinâmica de seus momentos individuais, como uma unidade da intuição e da emoção. E com isso a série de configurações possíveis na consciência do espaço não está esgotada ainda, porque também no *pensamento mítico* encontramos uma concepção muito especial do espaço, uma maneira de organizar e de ‘orientar’ o mundo de acordo com determinados pontos de vista espaciais, que se distingue nitidamente e de forma característica do modo como o pensamento empírico realiza a organização espacial do cosmos.” (PSF I, p. 47)

significativo se deverá inseri-la.” (Idem, p. 48) Disso resulta uma grande multiplicidade e complexidade de conexões, ao mesmo tempo em que mantém a capacidade de referi-los a uma unidade de significação e à unidade da cultura. Na verdade, Cassirer dedica boa parte de sua obra à investigação da articulação do espaço, do tempo, do número e, em relação a estes, do Eu – inclusive, diz ser esta “uma das tarefas mais importantes e atraentes de uma filosofia antropológica” (EM, p. 73)⁹⁵. Isso é feito por meio de exemplos numerosos e extremamente diversificados, possíveis graças ao acervo da biblioteca de Warburg, marcante na história do filósofo. Os exemplos são uma prova cabal da erudição do autor em textos para além do repertório filosófico tradicional e podem ser comprovados pelas inúmeras citações ao longo das obras. Seria obviamente inútil aqui tentar reproduzir, ainda que resumidamente, os exemplos dos quais ele se vale. Todavia, há um exemplo em especial, que aparece em mais de um lugar ao longo das obras, e que cabe tanto para evidenciar a questão da qualidade e modalidade da percepção, quanto para exemplificar a pregnância simbólica. Cassirer diz:

“Deixe-nos, por exemplo, considerar um exemplo da esfera ótica. Tal experiência nunca é composta apenas de meros *data* sensórios, de qualidades óticas de brilho e cor. Sua pura visibilidade nunca é concebível fora e independentemente de uma determinada forma de visão; como uma experiência sensível ela é sempre o veículo de uma significação e se coloca como se estivesse ao serviço de tal significação. Mas

⁹⁵ No *Ensaio sobre o Homem* e no capítulo ao qual se refere essa citação, o filósofo dá destaque à questão do espaço e do tempo sob o ponto de vista das diferenças biológicas, apresentando um esquema com três níveis de complexidade. O primeiro deles é o *orgânico*, que diz respeito à adaptação de todos os organismos em relação ao seu meio, sobretudo os animais inferiores. À medida que se considera os animais superiores, já é possível falar em articulações *perceptuais*, onde os elementos são articulados de maneira mais complexa. Mas ao homem, especificamente, cabe a articulação simbólica do tempo e do espaço – em suas mais diversas possibilidades. Cf. p. 73-94.

precisamente aí ela é apta a levar a cabo funções muito diferentes e por meio delas apresentar mundos muito diferentes de significado. Podemos considerar uma estrutura ótica, uma simples linha, por exemplo, de acordo com seu significado puramente expressivo. Na medida em que nós nos imergimos em seu desenho e a construímos para nós mesmos, nos tornamos conscientes de um caráter fisionômico distinto nele. Uma disposição peculiar é expressa na determinação puramente espacial: o sobe e desce das linhas no espaço abrange uma mobilidade interior, uma ascensão e queda dinâmica, um ser e vida psíquica. E aqui nós não lemos meramente nossos próprios estados interiores subjetivamente e arbitrariamente na forma espacial; antes, a forma nos dá a si mesma a nós como uma totalidade animada, uma manifestação independente de vida. Ela pode deslizar silenciosamente ou romper-se repentinamente; ela pode ser arredondada e auto-suficiente ou irregular e brusca, pode ser rígida ou flexível: tudo isso está na linha ela mesma, como uma determinação de sua própria realidade, sua natureza objetiva. Mas estas qualidades recuam e desaparecem tão logo apanhemos a linha em outro sentido – tão logo nós a entendamos como uma estrutura matemática, uma figura geométrica. Agora, ela torna-se um mero esquema, um meio de representação de uma lei universal geométrica. Tudo o que não serve para representar esta lei, o que só aparece como um fator individual na linha, agora se torna absolutamente insignificante, afastou-se, por assim dizer, do nosso campo de visão. Não só as qualidades de brilho e cor, mas também a magnitude absoluta que aparecem no desenho estão incluídas nesta negação: para a linha como uma mera estrutura geométrica eles são absolutamente irrelevantes. Seu significado geométrico não depende dessas magnitudes como tal, mas apenas de suas relações e proporções. Onde nós previamente encontramos a ascensão e a queda de uma linha ondulada e nela o ritmo de uma disposição interior, nós agora percebemos uma representação gráfica de uma função trigonométrica; temos diante de nós uma curva cujo significado total para nós é em última instância esgotado na sua fórmula analítica. A forma espacial é nada além de um paradigma para a fórmula; ela continua a ser o simples invólucro superficial de uma idéia matemática essencialmente não-intuitiva. E essa idéia não se sustenta por si só: nela

uma lei mais abrangente, a lei de todo o espaço, está representada. Com base nessa lei, cada única estrutura geométrica está relacionada com a totalidade das possíveis formas geométricas. Pertence a um sistema definitivo, com um conjunto de verdades e teoremas, dos motivos e conseqüências - e este sistema designa a forma universal de sentido, através do qual foi constituída e tornada compreensível. E mais uma vez estamos em uma esfera completamente diferente da visão quando tomamos a linha como um símbolo mítico ou um ornamento estético. O símbolo mítico, como tal, abrange a oposição fundamental mítica entre o sagrado e o profano. É criada a fim de fazer uma separação entre as duas províncias, e para avisar e assustar, para barrar os leigos de se aproximar ou tocar o sagrado. No entanto, aqui ela não age apenas como um sinal, um sinal que o sagrado é reconhecido, mas possui também um poder factualmente inerente, magicamente atraente e repelente. De tal poder o mundo estético nada sabe. Visto como um ornamento, o desenho parece remoto tanto da significação no sentido lógico-conceitual quanto do mágico-mítico símbolo de aviso. Seu significado encontra-se em si mesmo e se revela apenas à visão artística pura, ao olhar estético. Aqui novamente a experiência da forma espacial é preenchida somente por meio de sua relação com um horizonte total, que nos revela – através de uma certa atmosfera na qual não apenas ‘é’, mas na qual, por assim dizer, ela vive e respira.” (PSF III, p. 200-01)⁹⁶

Fenomenologia e intencionalidade

Atenção ainda deve ser dada à terceira função da pregnância simbólica no corpo da filosofia de Cassirer, uma vez que nos falta deixar claro que sua concepção não recai num subjetivismo que, no limite, leva ao dualismo e destrói desde dentro a idéia da pregnância. Esse dualismo residual, para Cassirer, encontra-se na noção de

⁹⁶ O mesmo trecho aparece no texto de 1927 apresentado num congresso de estética.

intencionalidade de Husserl. De fato, Cassirer endossa a análise que Husserl faz da questão da consciência em termos de intencionalidade. Para ele, Husserl

“se libertou completamente da ‘mitologia das atividades’, que olha para os atos como as atividades de um sujeito físico real; e da mesma forma ele explicitamente afirma a relação do ato com seu objeto de tal forma que não pode mais ser dito ‘ser’ ou ‘existir’ no outro.” (PSF III, p. 197)

Contudo, a semelhança entre ambos acaba no momento em que Husserl “divide o fluxo da realidade fenomenológica entre ‘*stratum* material’ e ‘noético’.” (Idem, ibidem) A passagem precisa de Husserl citada no texto de Cassirer é: “A consciência é... um mundo à parte daquele que o sensacionismo sozinho deseja ver, de matéria efetivamente sem significado, irracional – que, entretanto é acessível à racionalização.” (Husserl, 1913 apud Cassirer, PSF III, p. 198)

De acordo com Cassirer, a diferenciação que Husserl faz entre elementos sensíveis [*ὑλη*] e significativos [*μορφή*] pode ser considerada como o ponto de clivagem entre matéria e espírito, entre físico e psíquico, “a qual em vez de ver corpo e alma como correlativos, os vê como diferentes em relação à substância” (PSF III, p. 198) antes mesmo da atividade da consciência. Essa divisão, para Cassirer, não se comprova fenomenologicamente, pois não é possível manter-se no campo estrito do significado e falar de algo que em si não tem significado e deverá recebê-lo. Falando de maneira estritamente fenomenológica,

“nenhum conteúdo ou consciência é em si mesmo meramente presente, ou em si mesmo meramente representativo; antes, toda experiência atual indissolivelmente abrange os dois fatores. Todo conteúdo presente funciona no sentido da

representação, assim como toda representação demanda uma ligação com algo presente na consciência. É essa relação mútua, e não a forma, o fator noético sozinho, que constitui a fundação de toda animação e espiritualização.” (PSF III, p. 199).

No texto *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie* [O Problema do Símbolo e seu Lugar no Sistema da Filosofia] (1927), Cassirer insiste na superação da dualidade que existe em Husserl, atribuindo à diferença entre matéria e significado, quando muito, apenas um valor expositivo, abstrato.

“Tentamos expressar essa relação sistemática [entre matéria e significado] por meio da consideração da experiência sensória fundamental com a qual estamos lidando nesse caso como recebida em, determinada e formada por várias ‘formas simbólicas’. Contudo, essa maneira de falar não deve e não pode ser entendida como se estivéssemos aqui lidando com um caso de separação ou sucessão temporal de ‘forma’ e ‘matéria’. Se devemos distinguir isso ao modo da terminologia de Husserl, entre material sensório e atos animados, entre a *ᾤλη* sensível e a *μορφή* intencional, então essa separação abstrata não pode jamais significar que estes devem ser separados no fenômeno ou que em si mesma a matéria informe seja algo dado que é gradualmente usado em vários modos de interpretação e subseqüentemente em dados contornos por eles. Quem quer que converta o ‘dualismo’ kantiano de forma e matéria, que é uma diferença de significado e sua ‘validade’ transcendental, numa separação de coisas de fato existentes ao lado e separadamente a partir uns dos outros terá assim já deixado escapar o ponto de vista decisivo necessário para o profundo entendimento dessa diferença.” (p. 416)

Novamente, Cassirer insiste na inseparabilidade entre matéria e significado, tal qual ora tratado na seção acerca da distinção entre simbolismo natural e artificial. Mas

aqui fica claro que a preocupação do filósofo está em evitar o equívoco da concepção dualista em relação ao seu sistema. Quando Cassirer fala de uma revisão dos postulados idealistas (PSF I, p. 32) – de acordo com os quais as fronteiras entre o mundo sensível e o mundo inteligível devem ser claramente traçadas, cabendo ao primeiro a absoluta passividade e ao segundo a pura atividade –, ele faz menção ao fato de que o desenvolvimento da consciência está atrelado à criação de sistemas de signos, os quais servem, por assim dizer, como “pontos de apoio e de repouso” (Idem, p. 69) para o constante fluir da consciência, e que estes tais signos são refinados a partir do trabalho da consciência em relação a esses mesmos signos. Dessa forma, essas fronteiras fixas são rompidas, uma vez que “a própria *função* pura do espiritual precisa buscar a sua realização concreta no mundo sensível, e que ela, em última análise, somente poderá encontrá-la aqui.” (Idem, p. 33) Sendo assim,

“já não se trata de perguntar se o ‘sensível’ precede o ‘espiritual’ ou se a ele sucede; trata-se, sim, da revelação e manifestação de funções espirituais básicas no próprio material sensível. Deste ponto de vista, afiguram-se unilaterais tanto o ‘empirismo’ quanto o ‘idealismo’ abstratos, na medida em que em ambos esta relação fundamental não é desenvolvida com total clareza.” (Idem, p. 69)

A separação estrita entre matéria e idéia – *ὕλη* e *μορφή* – mostra-se agora como uma aparência que se oblitera na medida em que se considera a questão do ponto de vista da consciência.

“Porque também aqui, por certo, continuaríamos presos a um mundo de ‘imagens’; mas não se trata de imagens que produzam um mundo de ‘coisas’, existente em si, e

sim de mundos de imagens cujo princípio e origem devem ser procurados em uma criação autônoma do próprio espírito. Somente através deles e neles é que se constitui aquilo que denominamos de ‘realidade’: porque a suprema verdade objetiva que se revela ao espírito é, em última análise, a forma de sua própria atividade.” (Idem, p. 70)

Não há algo, portanto, *sem significação*, no sentido estrito do termo, porque não há um *outro* absoluto para a consciência, assim como a consciência só vem a ser para si em relação aos objetos que ela significa (atribui significado). “É esse entrelaçamento ideal, esse parentesco do fenômeno perceptivo simples, dado aqui e agora, a uma significação total característica que o termo ‘pregnância’ pretende designar.” (PSF III, p. 202)

Outra decorrência disso é a ruptura com a idéia de que é possível empreender uma análise da consciência de volta aos seus elementos absolutos, pois que esse entrelaçamento é seu fator primário por excelência; é a oposição que se encerra na própria natureza da consciência. Por conta disso, Cassirer também escapa ao subjetivismo puro, uma vez que a consciência não deve buscar introspectivamente⁹⁷, apenas, a si mesma em detrimento do mundo objetivo; ao contrário, é no resultado de sua atividade, em sua obra (*Werk*), que ela deverá se reconhecer. De fato, Cassirer mantém o ideal socrático do “conhece-te a ti mesmo”, mas esse postulado é agora transformado em “conheça tua obra (*Werk*) e conheça a ti mesmo *na* tua obra: conheça o que fazes e então poderás fazer o que conheces.”

⁹⁷ O próprio Cassirer explica a insuficiência da introspecção, embora não a invalide completamente. “Sem a introspecção, sem uma consciência imediata dos sentimentos, emoções, percepções e pensamentos, não poderíamos sequer definir o campo da psicologia humana. No entanto, é preciso admitir que, seguindo apenas este caminho, nunca poderemos chegar a uma visão abrangente da natureza humana. A introspecção revela-nos apenas aquele pequeno segmento da vida humana que é acessível à nossa experiência individual.” (EM, p. 10)

(PSF IV, p. 186) A pregnância é, portanto, ao mesmo tempo uma supressão do dualismo e do subjetivismo, uma resposta ao argumento circular da origem da linguagem, e uma refutação da idéia que limita a ação espiritual ao objeto apresentado. Mas, é preciso frisar, ela própria não é uma *Energie des Geistes*; ela é a condição de possibilidade de toda a significação. Ela mesma não é explicável (teoricamente), mas deve ser experienciada. Ela consiste naquilo que, tomando uma expressão de Goethe, Cassirer chamará de *Urphänomen*⁹⁸: trata-se de algo que não pode ser reduzido ou explicado por qualquer epistemologia, pois que é a base fenomênica com a qual a consciência se depara e a partir da qual se distinguirá; a pregnância simbólica ocupa lugar nem na mente nem nas coisas, mas é, ela mesma, a condição necessária para a separação do ego em relação ao 'outro' e ao mundo – separação que, por sua vez, é “a condição necessária para que o ego não apenas exista, mas conheça a si mesmo.” (PSF III, p. 39)

A questão da práxis como o lugar por excelência para a apreensão da consciência em seu próprio trabalho é sem dúvida o ponto essencial do desdobramento da noção de *pregnância* tal qual aqui apresentada. Com efeito, é a partir dessa necessidade que se ergue a construção de uma filosofia da cultura, que

⁹⁸ Num seminário dado em Yale, Cassirer diz: “a realidade fundamental, o *Urphänomen* [...] deve, inclusive, ser designado pelo termo vida. Esse fenômeno é acessível a qualquer um; mas ele é ‘incompreensível’ no sentido de que ele não admite definição, nem explicação teórica abstrata [...] Vida, realidade, Ser, existência são nada além de diferentes termos referindo a um mesmo fato fundamental. Esses termos não descrevem uma coisa rígida, fixa, substancial. Eles devem ser entendidos como processos.” (SMC, p. 193-4) Outro ponto que merece destaque é que o manuscrito da *Phänomenologie der Erkenntnis* estava finalizado em 1927, ano da publicação de *Sein und Zeit*. De acordo com Krois (1987, p. 58-9), Cassirer fez uma série de anotações em seu manuscrito de modo a expressar sua concordância com a análise de Heidegger a respeito do *Dasein*, que evitava a concepção da origem do significado como uma atividade da mente. Não obstante, Cassirer não concorda em limitar a significação expressiva (a *Sorge* de Heidegger) apenas ao âmbito do *Dasein*.

“procura compreender e provar como todo conteúdo cultural, na medida em que seja algo mais do que simples conteúdo isolado, e conquanto esteja baseado em um princípio formal universal, pressupõe um ato primordial do espírito. Somente aqui a tese fundamental do idealismo encontra sua confirmação plena.” (PSF I, p. 22)

Não é outra razão que faz Cassirer se dedicar com tamanho zelo à análise e interpretação de fatos oriundos de tantas e diversas culturas. Com efeito, as descrições de rituais, de comportamentos, de concepções de mundo em geral, não são simples acessórios estilísticos; eles devem ser tomados como a comprovação por excelência das hipóteses defendidas pelo filósofo. Toda a discussão anterior sobre a necessidade metodológica de a filosofia partir dos *fatos* – evitar especulações estéreis – é aqui considerada em seu mais alto grau. Não é outro motivo, igualmente, que leva Cassirer a ter um estilo de escrita filosófico essencialmente historicista. Um leitor que não leve em conta o imperativo metodológico que guia suas investigações – e que transparece em seu estilo – toma seus textos erroneamente como não mais do que um amontoado de comentários ecléticos de história da filosofia, sem se aperceber de que, se é na história, ou seja, nos fatos culturais concretos da humanidade, que a filosofia deve buscar sua sustentação, essa mesma história não busca apenas um lugar empiricamente indicável no tempo passado; antes, trata-se de investigar a fenomenologia da cultura a partir da fenomenologia de cada uma de suas formas simbólicas básicas e de sua interação.

O animal symbolicum

É por conta de tudo o que até aqui foi tratado que a capacidade de simbolizar passa a ser o próprio atributo distintivo da humanidade. Há inclusive certa dedicação em traçar essa linha evolutiva que conduz “das *reações* animais às *respostas* humanas”, num capítulo do *Ensaio sobre o Homem* que leva este mesmo nome. Interessante é notar que nesse capítulo o autor também remete seus dados à psicologia da *Gestalt*, além do behaviorismo. O objetivo básico do capítulo é mostrar como a capacidade de significação objetiva não ocorre em outros animais que não os humanos – ao menos não ocorre de maneira tão complexa e, por assim dizer evoluída, pois em sua argumentação, o esforço do autor está evidentemente em reconhecer a capacidade de simbolização como uma faculdade intelectual possivelmente desenvolvida pelo processo de evolução das espécies.⁹⁹ Assim, ainda que os experimentos de Pavlov, por exemplo, tenham mostrado que os animais tenham a capacidade de associar estímulos diversos por repetição, a

⁹⁹ A questão, pensamos, assume claramente a tarefa de evitar falhas metodológicas, ou mesmo contradições, em relação ao problema que se tem de fundo, e que aqui será tratado posteriormente: a cultura, fruto de elaboração simbólica, não pode ter surgido como que do nada. Se não for admitido que os macacos, por exemplo, de alguma forma estão num estágio, por assim dizer, pré-simbólico, dados os resultados das pesquisas que verificaram sua capacidade de associação relativamente abstrata, então a própria cultura humana teria de ser tomada como um passe de mágica. Assim, em *Sprache und Mythos* (p. 57) podemos ler: “Os inícios desse processo denotativo já surgem, sem dúvida, nos animais, na medida em que, no seu mundo de representações, se alçam aqueles elementos aos quais se dirigem a tendência básica dos seus impulsos, o rumo específico dos seus instintos. [...] Mas, tal presença só preenche o momento preciso em que o instinto é provocado e estimulado diretamente; logo que a excitação diminui e o desejo é apaziguado, satisfeito, rui igualmente o mundo da representação. [...] o passado só se conserva de maneira obscura e o futuro não é erigido em imagem, em previsão. Apenas a expressão simbólica cria a possibilidade da visão retrospectiva e prospectiva, pois determinadas distinções não só se realizam por seu intermédio, mas ainda se fixam como tais dentro da consciência.”

relação entre tais estímulos e a capacidade humana de significação é incomensurável. “Todos os fenômenos comumente descritos como reflexos condicionados não estão apenas muito afastados, mas são até opostos ao caráter essencial do pensamento simbólico humano.” (EM, p. 58) Desses experimentos só se pode concluir que a associação entre estímulo e reação seja capaz de desvios e mediações. Mas é essencial enfatizar que, ainda assim, trata-se de reagir a um estímulo, qualquer que seja, ao qual o animal é condicionado. Não há, portanto, a universalidade que deve estar presente à simbolização, por um lado, e tampouco há a liberdade espiritual de atribuição de significado, por outro. Além disso, no caso específico dos estudos com chimpanzés realizados por Köhler, foi verificada uma quantidade significativa de expressões por meio de gesticulações das quais eles são capazes – “raiva, terror, desespero, pesar, súplica, desejo, brincadeira e prazer”. Entretanto, “não encontramos nenhum sinal que tenha uma referência ou sentido objetivo.” (EM, p. 55) A esse respeito, alguns pesquisadores sustentam a hipótese de que se trata de um estágio anterior à linguagem proposicional – uma linguagem meramente emotiva. Outros sustentam que as pesquisas dão margem à afirmação de que há inteligência nos animais, “se entendermos por inteligência o ajuste ao ambiente imediato, ou a modificação adaptativa do ambiente.” (Idem, p. 59)

Em todo caso, quaisquer que sejam os exemplos, e independentemente dos pontos em que haja discordâncias, fica claro que apenas o homem desenvolveu “uma *imaginação* e uma inteligência *simbólicas*.” (Idem, p. 60) Daí a afirmação, agora em termos biológicos, do homem enquanto *animal symbolicum*.

Há ainda um caso marcante exposto por Cassirer no *Ensaio sobre o Homem*, com vistas a reforçar a noção de pregnância. Trata-se do caso Helen Keller – uma garota nascida cega, surda e muda.¹⁰⁰

“Tenho de escrever-lhe uma linha esta manhã porque uma coisa muito importante aconteceu. Helen deu o segundo grande passo em sua educação. Aprendeu que *tudo tem um nome, e que o alfabeto manual é a chave para tudo o que ela quer saber*. Hoje de manhã, quando estava se lavando, ela quis saber o nome da ‘água’. Quando quer saber o nome de alguma coisa, ela aponta para a coisa e bate na minha mão. Soletrei ‘a-g-u-a’ e não pensei mais nisso até depois do café da manhã. . . [Mais tarde] saímos para ir até a casa das bombas, e fiz Helen segurar a caneca dela debaixo da bica enquanto eu bombeava. Quando a água fria jorrou, enchendo a caneca, eu soletrei ‘a-g-u-a’ em sua mão livre. A palavra assim tão perto da sensação da água fria correndo-lhe pela mão pareceu assombrá-la. Deixou cair a caneca e ficou como que transfixada. Uma nova luz espalhou-se pelo seu rosto. Soletrou ‘a-g-u-a’ várias vezes. Então deixou-se cair no chão e perguntou o nome dele e apontou para a bomba e para a treliça e, voltando-se de repente, perguntou o meu nome. Soletrei ‘professora’. Durante todo o caminho de volta para casa ela esteve muito excitada, e aprendeu o nome de todos os objetos que tocou, de modo que em poucas horas havia acrescentado trinta novas palavras a seu vocabulário. Na manhã seguinte, ela levantou-se como uma fada radiante. Saltitou de objeto em objeto, perguntando o nome de tudo e beijando-me de pura alegria... Agora, tudo deve ter um nome. Aonde quer que vamos, ela pergunta avidamente pelos nomes de tudo que não aprendeu em casa. Está ansiosa para que seus amigos soletrem, e ávida por ensinar as letras para todas as pessoas que fica conhecendo. Abandona os sinais e

¹⁰⁰ Além do Caso Helen Keller, Cassirer também discorre sobre o caso Laura Bridgman com certo detalhe, e, no *Ensaio*, cita, *en passant*, o caso da afasia, que na *Fenomenologia do Conhecimento* ocupa um capítulo relativamente extenso. Os três tópicos são os mais usados pelo autor para fundamentar, de acordo com os então recentes avanços da psicologia, sua noção de pregnância simbólica. Contudo, não é aqui necessário reproduzir o que se discute em cada um deles para os objetivos do presente trabalho. O exemplo do caso Helen Keller será suficiente.

pantomimas que usava antes, assim que tem as palavras para usar no lugar deles, e a aquisição de uma nova palavra proporciona-lhe o mais intenso prazer. E notamos que seu rosto fica mais expressivo a cada dia.”¹⁰¹

Embora seja um exemplo extremo, o objetivo da exposição deste caso não está distante daquele que leva Cassirer a explorar as investigações do behaviorismo e da psicologia da *Gestalt*, como tratados acima. Na verdade, pode-se dizer que ele serve como uma espécie de arremate à hipótese da pregnância simbólica. Aqui vemos sintetizados os principais argumentos contra a idéia de que a significação (e o conhecimento) deriva, ou depende da apreensão pelos órgãos dos sentidos. Se fosse o caso, Keller certamente não teria a capacidade de chegar ao nível de conhecimento do mundo – de construção de significações, melhor dizendo – ao qual efetivamente chegou; “estaria, por assim dizer, exilada da realidade.” Diversamente, o que se pode afirmar é que

“a cultura humana não deriva seu caráter específico e seus valores morais do material que a consiste, e sim de sua forma, sua estrutura arquitetônica (...) o homem pode construir seu mundo simbólico com base nos materiais mais pobres e escassos. A coisa de importância vital não são os tijolos e pedras individuais, mas a sua *função* geral como forma arquitetônica. [...] Com esse princípio, até o mundo de uma criança cega, surda e muda pode tornar-se incomparavelmente mais rico que o mundo do animal mais altamente desenvolvido.” (EM, p. 64)

Cassirer fala de uma “revolução intelectual” no caso Helen Keller. Trata-se do poder libertador do símbolo, que emancipa o homem da necessidade da presença do sensível, e lhe abre o “caminho para a civilização” – descortina um novo

¹⁰¹ Helen Keller *The History of my Life* p. 315 e ss. Apud. CASSIRER [1945] p. 61.

horizonte de inesgotáveis possibilidades. Com efeito, Cassirer toma o próprio desenvolvimento da cultura como uma progressiva autolibertação do espírito – o que não significa um caminho linear de progresso, mas uma tarefa infinita que se reinscreve em cada indivíduo.

As funções de objetivação e a dialética das formas simbólicas

Formas simbólicas e fenomenologia do espírito

A hipótese da pregnância simbólica é o fundamento, o marco-zero da teoria das formas simbólicas. Ela dá as condições de possibilidade para a explicação do *animal symbolicum*, bem como deixa claro que a investigação da consciência não deverá ser feita introspectivamente, mas sim que o homem há de se reconhecer em sua obra [*Werk*]; daí que a filosofia das formas simbólicas seja em sua essência a proposição de uma *Kulturwissenschaft*¹⁰². Mas a cultura é a própria totalidade da atividade espiritual,¹⁰³ o que supõe estágios de desenvolvimento. Assim, surge a necessidade de explicitar o processo de aparecimento das formas simbólicas que constituem a cultura e como essas formas interagem e se integram ou se opõem em seus processos.

Inicialmente, cabe dizer que a cultura é um processo essencialmente dialético, tal como a estrutura interna do próprio símbolo e da forma simbólica. De

¹⁰² Vale dizer que o termo *Kulturwissenschaft* aparece tardiamente na obra de Cassirer – salvo engano, sua primeira ocorrência está no primeiro dos textos que compõem a *Logik der Kulturwissenschaft* (1942), publicada postumamente. O surgimento desse novo conceito é prenhe de consequências, como pretendemos mostrar no capítulo seguinte.

¹⁰³ O termo totalidade aqui empregado não deve ser tomado como se a cultura fosse um termo final. É necessário lembrar que ela é um processo dinâmico, um fluir.

fato, a estrutura básica da filosofia das formas simbólicas é tomada da *Phänomenologie des Geistes* de Hegel, como o próprio autor deixa claro no prefácio ao terceiro volume da obra, *Phänomenologie der Erkenntnis*:

“Estou usando o termo ‘fenomenologia’ não em seu sentido moderno, mas sim em sua significação fundamental tal qual estabelecida e sistematicamente fundamentada por Hegel. Para Hegel, fenomenologia tornou-se a base de todo o conhecimento filosófico, desde que ele insistiu que o conhecimento filosófico deveria abranger a totalidade das formas culturais, e desde que em seu ponto de vista essa totalidade possa se fazer ver somente nas transições de uma forma a outra. (...) Em seu princípio fundamental a Filosofia das Formas Simbólicas concorda com a formulação de Hegel, tanto quanto deve diferir em suas fundações (*Begründungen*) e em seu desenvolvimento (*Durchführung*)”. (PSF III, p. xiv – xv) ¹⁰⁴

Tal qual Hegel, segundo o qual a consciência é marcada por três estágios de desenvolvimento (Consciência, Autoconsciência e Espírito), Cassirer identifica três funções da consciência correlativas,¹⁰⁵ de certa forma, àquelas da obra de Hegel: Expressiva [*Ausdrucksfunktion*], Representativa [*Darstellungsfunktion*], e Significativa [*Bedeutungsfunktion*]¹⁰⁶. O que aqui se entende por *funções* é o mesmo que acima

¹⁰⁴ Há um artigo de Verene sobre a importância da *Fenomenologia do Espírito* para a construção e interpretação da *Filosofia das Formas Simbólicas*. Cf. *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*. *Journal of the History of Ideas*, Vol.30, No.1 (Jan.-Mar., 1969), pp. 33-46.

¹⁰⁵ A correlação de que se trata aqui é meramente funcional, i.e., considera apenas o papel de cada estágio no todo do desenvolvimento; em relação ao conteúdo e à correspondência específica destes em ambos os sistemas, a correlação não seria correta desta forma, como ficará claro em seguida.

¹⁰⁶ Aqui, a opção por traduzir *Darstellung* por *representação* segue a proposta das traduções para a língua inglesa dos textos de Cassirer. Como é sabido, no vocabulário tradicional da filosofia alemã, o termo *Darstellung* é correlato do termo *exhibitio* latino e, por esta via, é traduzido para o idioma português por *exposição* – segundo a sugestão de Rubens Torres Filho, o prefixo *Da-* germânico

foi definido como *modalidades* da consciência para articulação de suas *qualidades* características, i.e., os níveis de registros simbólicos em que a consciência articula, por exemplo, as noções de espaço e tempo em significações distintas e independentes, tal como pretendeu esclarecer o exemplo da linha. Mas aqui, diversamente do exemplo da linha, tais *modalidades* serão organizadas em sua estrutura fenomenológica, de acordo com a ordem de aparecimento e desenvolvimento na consciência. Cada uma dessas funções é largamente tratada sobretudo no primeiro e terceiro volumes da *Filosofia das Formas Simbólicas* (já que o pensamento mítico é, por definição, o que há de mais próximo da função expressiva), que, de fato, estão estruturadas a partir de cada uma das funções.¹⁰⁷

Em seguida serão apresentadas cada uma das funções, em sua ordem fenomenológica, bem como as características do encadeamento das formas simbólicas em relação a cada função. Contudo, é preciso lembrar que essa separação é apenas uma abstração; não é possível tratar isoladamente cada forma, uma vez que há uma interdependência intrínseca a elas, de tal sorte que seu papel no conjunto da cultura só fica claro quando se é capaz de visualizar cada qual em relação às demais.

remete ao *ex-* do latim. (1975, p. 173) Já o termo *Vorstellung* é, no vocabulário tradicional, traduzido por *representação* – *Stellen-* implica colocar algo, apresentar *Vor-* diante de si. De acordo com as premissas de Cassirer, não se pode entender *Darstellung* como exposição, na medida em que exposição sugere que o sujeito é capaz de apreender algo, que em seguida será exposto, sem interferir ativamente no ato da apreensão, ao passo que a *representação* supõe essa atividade – nada além da dualidade kantiana das faculdades da sensibilidade e do entendimento. Se Cassirer supera, ou evita, essa dualidade, não se pode esperar que haja algo como a exposição em sentido tradicional. Daí que toda *Darstellung* já é, de saída, *Vorstellung*, pois que para expor um dado objeto, ou mesmo para se colocar em oposição a esse objeto na representação, o sujeito precisa antes constituir simbolicamente o objeto para si.

¹⁰⁷ No *Ensaio sobre o Homem* a questão das funções está diluída em capítulos diversos e é quase sempre tratada em oposição ao que se passa com os demais animais. e.g., a concepção de tempo e espaço (citada acima, nota 95), que é exposta em relação à complexidade dos organismos.

A função expressiva

Cassirer alerta: embora seu princípio geral seja semelhante àquele de Hegel, a dialética na filosofia das formas simbólicas diverge da obra de Hegel em suas fundações e em seu desenvolvimento. Quanto às fundações, há de se dizer que, de acordo com Cassirer, é necessário buscar um momento ainda anterior àquele que Hegel toma como o primeiro estágio da consciência.

O que se tem por hábito chamar de consciência sensível, a existência de um 'mundo da percepção' que se divide em esferas da percepção nitidamente separadas, nos 'elementos' sensíveis da cor, do som, etc., isso mesmo já é o produto de uma abstração, uma elaboração teórica do 'dado'. (PSF II, p. 6, 7)

A metáfora da escada usada por Hegel é mantida por Cassirer, mas com a ressalva de que esta necessita de mais um degrau, anterior ao da consciência sensível; este primeiro degrau que o filósofo reivindica corresponde precisamente ao que é aqui designado pela função expressiva, de modo que o primeiro estágio da fenomenologia hegeliana é realocado para o domínio da função representativa, que, de fato, abrange também aquilo que Hegel toma como o segundo estágio da consciência.

A função expressiva, sendo a primeira no desenvolvimento¹⁰⁸ da consciência, não deve ser tomada como um produto cultural, i.e., como uma construção deliberada do espírito, mas sim, assumindo o ponto de vista da revolução

¹⁰⁸ Para Cassirer não cabe falar exatamente em estágios da consciência, como ficará claro durante a explicação da dialética das formas simbólicas. Por isso o termo usado aqui foi, na falta de outro talvez mais adequado, desenvolvimento.

copernicana de Kant, o filósofo toma o próprio ato perceptivo como expressivo.¹⁰⁹ Dada a mudança que ele propõe em relação ao idealismo tradicional (já no primeiro tomo da obra), para o qual há um domínio da pura passividade e outro da pura atividade, segue-se que a noção mesma de passividade da sensação é obliterada pela expressividade, que, de acordo com o filósofo, é ainda anterior à sensação:

“Quanto mais longe traçamos de volta a percepção (...) mais claramente o caráter puramente expressivo toma precedência sobre a matéria ou o caráter de coisa. O entendimento da expressão é essencialmente anterior ao conhecimento das coisas.”
(PSF III, p. 63)¹¹⁰

É por conta disso que a análise da pura expressão da consciência conduz à investigação da relação fundamental entre alma e corpo.

“A relação entre corpo e alma representa o protótipo e modelo para uma relação puramente simbólica, que não pode ser convertida nem numa relação entre coisas nem numa relação causal. Aqui não há originalmente nem interior e exterior, nem antes e depois, nem agente nem efeito; aqui temos uma combinação que não deve ser composta de elementos separados, mas que é num sentido primário um todo significativo que interpreta a si mesmo, que se separa numa dualidade de fatores com

¹⁰⁹ Além da exposição ao longo do texto, que deixa claro o fato de que a expressividade não é uma construção do espírito, essa idéia é sutilmente exposta nos títulos dados a cada uma das três seções que compõem o tomo sobre a fenomenologia do conhecimento: (1) A função expressiva e o mundo da expressão; (2) O problema da representação e a *construção* do mundo intuitivo; (3) A função da significação e a *construção* do conhecimento científico. Note-se que o termo construção [*Bildung*], aqui destacado, não ocorre no primeiro caso. Detalhes sobre a percepção expressiva serão dados no capítulo seguinte.

¹¹⁰ Note-se o uso dos termos *entendimento* para a expressão e *conhecimento* para as coisas, que nos reconduz ao vocabulário de Dilthey acerca da diferença de objetivos das ciências naturais e das ciências do espírito.

vistas a interpretar-se neles. Um acesso genuíno ao problema corpo-alma é possível somente se reconhecermos como um princípio geral que todas as conexões de coisas e conexões causais são em última instância baseadas em tais relações de significação. As últimas não formam uma classe especial com as relações de coisa e causais: antes elas são a pressuposição constitutiva, a *conditio sine qua non*, sobre as quais as relações de coisa e causais elas mesmas estão baseadas.” (PSF III, p. 100)

Como se pode notar, a relação entre alma e corpo de que fala Cassirer é radicalmente diversa daquela de Descartes, onde há duas substâncias antônimas e pertencentes a causalidades distintas. Em vez de meditar em direção ao *cogito* e depois investigar a união entre alma e corpo, a preocupação aqui é exatamente oposta: como a consciência diferencia ambos.¹¹¹

“A interpretação que distingue os aspectos corporais e sensíveis se origina na ação física, o fazer e sentir que acompanham a confrontação física de alguém com o mundo. A reflexão entra como pensamento [*thinking*] sobre a ação inteligente num sentido corpóreo, não como pensamento [*thinking*] sobre o pensamento [*thought*].” (KROIS, 1987: p. 57, 58)

A exposição de Cassirer acerca da função expressiva se dá em três frentes, de acordo com Krois: (1) descrição fenomenológica, (2) investigação empírica (especialmente relacionada à psicologia da *Gestalt*) e (3) interpretação mítica. Em

¹¹¹ Krois chama a atenção para o fato de que essa relação que Cassirer postula entre corpo e alma é o ponto de partida de Merleau-Ponty em sua *Fenomenologia da Percepção*, na qual se refere explicitamente ao autor da Filosofia das Formas Simbólicas. Ainda segundo Krois, a relação de que fala Cassirer não deve ser entendida como um “novo cogito”, tal qual Merleau-Ponty propõe. A pregnância simbólica, antes, é a condição de possibilidade do cogito. Cf. 1987: p. 59. A relação corpo-alma é também abordada em LKW (Cf. p. 106 e ss.)

relação à descrição fenomenológica (aqui no sentido de Husserl) e à investigação empírica, já se falou suficientemente na seção dedicada à pregnância simbólica. Basta apenas ressaltar que a fenomenologia, ainda que seja indispensável para dar conta da função expressiva, tende a tomar a significação expressiva como atos da consciência e redundar em introspecção, como se o ego tivesse desde sempre consciência de si, e a partir disso pudesse inferir a existência de outras mentes e do mundo externo. Ao proceder desse modo, a fenomenologia cria pseudoproblemas tais como o da existência de outras mentes. Por conta disso, a função expressiva deve dar conta da genealogia do ego – o que é feito aqui a partir da psicologia e do mito.

A psicologia também corre o risco de cometer o mesmo erro em que cai a fenomenologia, no momento em que ela inverte a ordem dos fenômenos e entende a percepção como anterior à expressão, tomando o fenômeno expressivo como um epifenômeno da sensação, o qual, por sua vez, é tomado como um produto da mente – seja interpretação, intenção, síntese, empatia, ou outro. Dessa forma, ela coloca no fenômeno algo que não está originalmente lá e ignora a imediatez que marca a expressão. O fenômeno expressivo “não é um apêndice subjetivo que é subsequente e, por assim dizer, acidentalmente adicionado ao conteúdo objetivo da sensação; ao contrário, ele é parte do fato essencial da percepção.” (PSF III, p. 73) Nesse sentido, Cassirer vê com bons olhos os avanços da psicologia da *Gestalt* em relação à psicologia empírica, pois que, mesmo hesitante, lança-se a um campo diverso daquele da psicologia empírica. De fato, o postulado-base da *Gestalt*, a saber, o de que a apreensão do todo é anterior à das partes, já se apresenta como diametralmente oposto à idéia de que a percepção teria a função de organizar uma massa de sensações informes para que então estas passassem a ser

um *conhecimento*, propriamente dito. Para a *Gestalt*, como lembra Hoel (2002, p. 191), a função da percepção é a de *dissociação*; a tarefa da consciência é antes a de decompor o todo da experiência. Experimentar é conceitualizar por meio do estabelecimento de fronteiras e divisões – fazendo distinções significativas. Assim como a *pregnância simbólica*, o fenômeno da expressão é um *Urphänomen*; é aqui que se encontra o grau zero da experiência – num momento em que nenhuma distinção ainda foi feita.¹¹²

Quanto ao mito, pode-se dizer que é o grande paradigma e o acesso privilegiado ao mundo da expressividade do qual fala Cassirer.

“Ao lidar com os problemas e com a fenomenologia da pura experiência da expressão, não podemos nos confiar ao comando e orientação nem do conhecimento conceitual nem da linguagem. Ambos estão primariamente a serviço da objetivação teórica: eles constroem o mundo do logos como pensamento e do logos falado. Então, em relação à expressão, eles tomam uma direção centrífuga em vez de centrípeta. O mito, entretanto, nos coloca no centro vivo dessa esfera, pois sua particularidade consiste precisamente em mostrar-nos um modo de formação de mundo que é independente de todos os modos de mera objetivação.” (PSF III, p. 67)

É por conta dessa característica distintiva do mito – que não reconhece uma divisão estanque entre real e irreal; entre essência e aparência; coisa e fenômeno – que ele deve se integrar ao

“círculo geral de problemas denominado por Hegel de ‘fenomenologia do espírito’. Já mediante a própria formulação do seu conceito por Hegel, pode-se concluir que o

¹¹² É importante também ressaltar que o fenômeno da expressão não é privilégio da espécie humana. Cassirer cita inúmeros exemplos da psicologia animal, como se pode notar em PSF, III: 74 e ss.

mito está numa relação íntima e necessária com a tarefa universal da fenomenologia do espírito. [...] o ponto de partida autêntico para todo o vir-a-ser da ciência, seu começo no imediato, encontra-se menos na esfera do sensível do que na esfera da intuição mítica. (PSF II, p. 5,6)

Assim, é o mito que preencherá o espaço da pura expressividade que compreende o primeiro degrau da escada fenomenológica de que fala Hegel. Ele é o estágio primário de elaboração da consciência que, a partir de sua indistinção característica, servirá de solo para fundar as demais formas simbólicas.

“Mais do que isso, precisamos reconhecê-lo como um meio da própria ‘crise’, um meio do grande processo espiritual de distinção, graças ao qual do caos do primeiro sentimento de vida indeterminado surgem determinadas formas primordiais da consciência social e individual. Neste processo os elementos da existência social, assim como os da existência física, constituem apenas a matéria que só recebe sua verdadeira forma através de certas categorias espirituais fundamentais que não estão nela mesma nem são derivadas dela.” (PSF II, p. 301)

Assim, ainda que no mito seja encontrado o acesso privilegiado à expressividade, ele não pode ser reduzido à mera passividade – ainda que do ponto de vista da consciência mítica em seus esboços iniciais, ela tome a si mesma como passiva.

Tampouco a investigação do mito trata de um problema histórico, ou genético, apenas, e que possa, dessa forma, ser levado a cabo a partir de uma investigação psicológica. Trata-se agora de uma necessidade para a compreensão da própria razão, já que ela não pode superar o mito simplesmente expulsando-o de seus

domínios, e vê, ao mesmo tempo, que os alicerces sobre os quais pensava se apoiar na verdade são ainda desconhecidos.¹¹³

“O surgimento das figuras [*Gebilde*] singulares e específicas do espírito, a partir da generalidade e indiferença da consciência mítica, não pode ser verdadeiramente entendido se a própria fonte primordial permanecer um enigma incompreendido – se, em vez de nele ser reconhecida uma forma própria da *formação* espiritual, ele for visto somente como um caos amorfo.” (PSF II, p. 5)

Vale ressaltar que, ao mencionar a importância do mito para o conhecimento, Cassirer faz referência explícita a Comte, para quem a “ciência só atinge sua forma própria na medida em que expurga todos os componentes míticos e metafísicos.” (PSF II, p. 8) Essa referência alude ao debate entre as ciências naturais e humanas, mas por outro ângulo: o sistema das ciências do espírito deve repousar sobre o mito como um dos seus fundamentos. Entre história e mito, exemplifica Cassirer, “não se pode fazer nenhuma clara separação lógica [...] ao contrário, toda compreensão histórica está impregnada de elementos genuinamente míticos, e está necessariamente ligada a eles.” (Idem, p. 9) As considerações sobre o mito, entretanto, que são feitas a partir de seu exterior – sobretudo a partir da ciência – não conseguem resolver o problema; o mito reivindica sua cidadania no corpo da cultura e “somente através da análise de sua estrutura espiritual pode-se determinar, por um lado, seu sentido próprio e, por outro, seu limite.” (Idem, ibidem)

¹¹³ Além da importância para a questão do conhecimento, o mito é fundamental para as discussões sobre ética e política, que são desenvolvidas de maneira mais acabada em *The Myth of the State*. A questão da crise da razão de que ora tratou-se aqui, leva diretamente a esse aspecto ético do mito. Contudo, dado o foco do presente texto, serão detalhadas somente as implicações relativas ao problema do conhecimento. As demais serão aludidas em momentos oportunos.

A investigação do mito em Cassirer é, de maneira inquestionável, sua tarefa ao mesmo tempo mais ousada e mais original. Ainda que apoiada metodologicamente em Schelling, primeiro a sugerir que o mito deve ser tratado não meramente como alegoria, e (parcialmente) em Vico, “descobridor” do mito na modernidade,¹¹⁴ Cassirer necessita encontrar, ou formular, um método que dê conta da investigação do mito não tanto em seus conteúdos, mas sim em sua sistemática, em sua *forma*.

“O fenômeno que propriamente aqui deve ser entendido não é o *conteúdo da representação* mítica como tal, mas a *significação* que esse conteúdo possui para a consciência humana e o poder espiritual que exerce sobre ela [...]. Pois mesmo admitindo que por esse caminho o teor puramente teórico e intelectual do mítico pudesse se fazer compreensível, mesmo assim permaneceria inteiramente inexplicada a, por assim dizer, dinâmica da consciência mítica, a incomparável força que sempre prova na história do espírito humano.” (PSF II, p. 20)¹¹⁵

Uma vez que o objetivo do trabalho não é tanto investigar os percalços metodológicos da investigação da consciência mítica, basta apenas dizer que a “crítica da consciência mítica”, seguindo a idéia de que a consciência tem *qualidades* que se desenvolvem em determinadas *modalidades*, como já apresentado aqui, se voltará às formas análogas básicas em que a consciência experiencia o mundo:

¹¹⁴ “Vico deve ser chamado de o real descobridor do mito. Ele imergiu em seu variegado mundo de formas e aprendeu por seus estudos que esse mundo tem sua estrutura peculiar, ordenação do tempo e linguagem. Ele fez as primeiras tentativas para se decifrar essa linguagem, desenvolvendo um método pelo qual interpretar as ‘figuras sagradas’, os hieróglifos, do mito.” (EP IV, p. 296)

¹¹⁵ Quando Cassirer fala em “incomparável força que sempre prova na história do espírito humano”, não se pode descartar que esteja se referindo ao seu momento histórico vivido. Como fica claro em *The Myth of the State*, Cassirer vê na campanha do nazismo, então ascendente e latente, técnicas claramente míticas de convencimento popular. Cf. esp. cap. XVIII.

espaço e tempo, e também às concepções míticas de números e causalidade. Em todas elas é mostrado de que modo a consciência, em sua elaboração primária de um mundo exterior, esboça suas primeiras articulações, suas primeiras dissociações do todo da percepção em ordenações “sistemáticas”. Como exemplo geral da fenomenologia da consciência mítica e de como ela é de fato o paradigma básico para o fenômeno da expressão, tratar-se-á aqui da fenomenologia do Eu.

Partindo do fato de que o sentimento primeiro e imediato da consciência, antes mesmo de refletir sobre si mesma, é o de vida, e que este é inicialmente entendido como uma unidade fluida de todas as coisas, a consciência não pode senão tomar-se como parte dessa unidade. A consciência percebe a vida como “absoluta”, e se sente integrada aos fenômenos expressivos que presencia. (É por isso que seria um erro tratar o mito como uma tendência animista, dado que isso já pressupõe uma divisão anterior entre o que faz e o que não faz parte da vida, bem como a capacidade deliberada de uma consciência-de-si de atribuir determinadas características a objetos determinados.) Todos esses fenômenos, por sua vez, se apresentam à consciência em sua pura expressão; imediatamente.

“Lá onde o ‘significado’ do mundo é ainda tomado como o da expressão pura, cada fenômeno revela um ‘caráter’ determinado, que não é meramente deduzido ou inferido a partir dele, mas que pertence a ele imediatamente. Ele é, nele mesmo, sombrio ou alegre, agitante ou calmante, apaziguador ou terrificante. Essas determinações são valores expressivos e fatores aderentes aos fenômenos eles mesmos; não são meramente derivados deles indiretamente por meio dos sujeitos que tomamos como situados por detrás dos fenômenos” (PSF III, p. 72)

Assim, a consciência-de-si não deve ser tomada como presente desde o início; ao contrário, ela está no fim do desenvolvimento. Somente aos poucos a consciência

consegue estabelecer relações entre os fenômenos e determiná-los em oposições¹¹⁶, a partir das quais, em retorno, poderá determinar a si mesma. Do mesmo modo que a percepção do mundo se desenvolve a partir da ação da consciência sobre as coisas, a determinação do subjetivo e do objetivo se constrói não como um produto de reflexão, de consideração teórica; a oposição entre subjetivo e objetivo se dá igualmente pela ação. “Quanto mais avança a consciência da ação, tanto mais nitidamente é marcada essa cisão, tanto mais claramente aparecem os limites entre ‘eu’ e ‘não-eu’.” (PSF II, p. 268) A marca inicial das ações, lembra o filósofo, são nada mais do que transferências para o campo objetivo de paixões e pulsões subjetivas.

“A primeira força com a qual o homem enfrenta as coisas, como algo próprio e autônomo, é a força do *desejo*. Nele, o homem não aceita simplesmente o mundo, a realidade das coisas, mas no desejo ele o constrói para si mesmo. O que se manifesta no desejo é a primeira e mais primitiva consciência da capacidade de *configuração do ser*.” (PSF II, p. 269)¹¹⁷

Mas essa configuração não significa ainda que a consciência se identifique consigo mesma como um ser separado que atua sobre as coisas; antes, ela se vê como

¹¹⁶ A oposição fundamental da elaboração mítica está na separação entre sagrado e profano; os fenômenos são caracterizados como portadores de características divinas ou demoníacas. Em seguida, ficará claro como o *conteúdo* dos motivos míticos são basicamente os mesmos daqueles da religião.

¹¹⁷ Cassirer fala em pulsões e em desejo remetendo-se explicitamente a Freud, de quem toma também a expressão “onipotência do pensamento”. Entretanto, não parece que ele esteja aqui tratando o mito como uma questão psicanalítica. É pouco provável que o mito possa ser entendido como uma dimensão inconsciente ou subconsciente; de fato, seria interessante considerar em que medida a teoria das formas simbólicas admite tal dimensão “inconsciente”. Certo é que tal dimensão não faria sentido – tendo em conta o viés fenomenológico radical que propõe – se tomado como um inconsciente individual.

parte do que configura, na medida em que ela pretende submeter todo o ser ao seu desejo; “mas é justamente nessa tentativa que ele [o Eu] se mostra ainda totalmente dominado, totalmente ‘possuído’ por elas.” (Idem, *ibidem*) É por conta disso que a primeira noção de alma no pensamento mítico não é a de uma entidade metafísica, ou de uma substância com determinadas propriedades imutáveis, ou como “sede” da personalidade. Todas essas características são produtos de reflexões e determinações posteriores.

“A unidade de sua consciência-de-si e do seu sentimento-de-si, nesse nível, não é absolutamente constituído pela ‘alma’ como um ‘princípio’ autônomo, separado do corpo. Enquanto o homem vive, enquanto existe com corporalidade concreta e com efeito sensível, seu eu, sua personalidade, está compreendido na *totalidade* dessa sua experiência. Sua existência material e suas funções e atividades ‘psíquicas’, seu sentimento, sua sensibilidade e vontade formam um todo em si indiviso e indiferenciado.” (PSF II, p. 277) ¹¹⁸

As primeiras divisões do Eu, na verdade, são determinadas a partir da diversidade dos próprios conteúdos com os quais a consciência se confronta: estes, então, se convertem em oposições significativas que marcam seções, ou fases, (no contínuo)

¹¹⁸ Cassirer apresenta uma série de exemplos históricos sobre as concepções de alma em povos distintos, com o fim de mostrar como a concepção dela como unidade simples é posterior, ao ponto de diferentes culturas conceberem a existência simultânea no indivíduo de mais de uma alma. (Cf. PSF II, p. 278-9.) É por isso que, para ele, a alma é ao mesmo tempo o início e o fim do pensamento mítico: “O conceito de alma pode, com o mesmo direito, ser caracterizado tanto como fim como quanto início do pensamento mítico. O teor desse conceito e sua envergadura espiritual residem justamente em que ele é igualmente início e fim. Numa constante evolução, numa conexão ininterrupta de configurações, ele nos leva de um extremo a outro da consciência mítica: ele aparece como o mais imediato e o mais mediato.” (PSF II, p. 267-8) Assim, o começo do mito marca a noção de alma como fundida na fluidez da vida; seu fim é a determinação do sujeito consciente-de-si; da alma como sede da personalidade e sede da vida.

da vida. “É um novo eu que começa com cada nova fase de vida característica.” (Idem, p. 281)¹¹⁹ Assim, a primeira oposição da subjetividade não é uma coisa exterior, mas um “tu” [*Du*] ou “ele” [*Er*], dos quais o eu se diferencia ao mesmo tempo, para em seguida se reunir.¹²⁰

Outras determinações do Eu provêm ainda de seu contato com outros indivíduos, com os quais partilha das mesmas ações:

“O eu sente e sabe a si mesmo apenas na medida em que se compreende como membro de uma comunidade, na medida em que se vê unido a outros na unidade de um clã, de uma tribo, de uma liga social. Somente nesta unidade e através dela ele possui a si mesmo; sua vida e existência próprias estão ligadas, em cada uma dessas manifestações, à vida do conjunto que os abrange, como se por laços mágicos invisíveis. Somente aos poucos essa ligação pode afrouxar-se e dissolver-se; pode-se chegar a uma autonomia do eu ante os círculos de vida que os cercam.” (PSF II, p. 298)

Aqui se nota que o problema de “outras mentes” é eliminado na medida em que a ação conjunta com outros indivíduos é anterior à determinação de si mesmo como independente, de tal sorte que essa determinação se consolida não em oposição ao exterior e às outras mentes, mas a partir do exterior, cuja significação deve ser entendida como produto da ação de cada mente. Se o conhecimento de si mesmo provém da ação – e do reconhecimento de si na ação –, do mesmo modo, o

¹¹⁹ Como exemplo desse “ponto crítico de passagem”, Cassirer cita o caso de uma tribo do interior da Libéria, para a qual a passagem da fase infantil para a adulta significava não uma evolução, mas a aquisição de um novo ser. (PSF II, p. 281)

¹²⁰ A distinção da relação do Eu com o *Du* ou com o *Es* (análoga àquela que aqui se faz entre o *Du* e o *Er* para a determinação da personalidade) marca a distinção entre percepção de coisa e percepção de expressão (LKW, cap. II), e é fundamental para a discussão da cultura. Abordaremos a questão no capítulo seguinte.

conhecimento do outro se dá. O problema de outras mentes só se constitui enquanto tal quando se admite uma interioridade consciente-de-si antes mesmo da ação que a consciência exerce sobre o mundo. O *sentimento comunitário* é anterior ao *sentimento-de-si*, como se verifica por dados históricos. De fato, a própria estrutura social se constrói ainda dentro e *a partir* da esfera mítica.¹²¹ A individualidade, a *personalidade*, deriva do sentimento de comunidade, que em seu bojo carrega uma série de determinações mítico-religiosas.

A anterioridade da coletividade em relação à individualidade é o que Cassirer vê como diferença essencial entre Sócrates e Platão: enquanto aquele abordara o homem individual, este buscou estudá-lo em sua vida política e social. “A filosofia não pode dar-nos uma teoria satisfatória do homem”, diz Cassirer,

“sem antes desenvolver uma teoria do Estado. A natureza do homem está escrita em letras maiúsculas na natureza do Estado. Nesta, o sentido oculto do texto surge de repente, e o que parecia obscuro e confuso torna-se claro e legível.” (EM, p. 108)

E a esta idéia, Cassirer acrescenta a necessidade de se estudar todas as formas de interação humana anteriores à própria consolidação de um Estado. “O Estado, por mais importante que seja, não é tudo. Não pode expressar e absorver as todas as outras atividades do homem.” (Idem, *ibidem*) Daí a necessidade de dar conta de

¹²¹ Cassirer recorre à argumentação de Schelling para refutar a idéia de que o sistema mítico de uma dada sociedade deriva de sua organização social. Ora, o que caracteriza um povo é justamente a consciência comum, que é dada justamente pela mitologia desse povo. Cf. PSF II, p. 299-300. Além de recorrer a Schelling, Cassirer também faz uso dos argumentos de Durkheim e Weber, e diversos outros historiadores. Há uma longa e detida análise das implicações sociológicas dos sistemas míticos – tanto na configuração das relações sociais, quanto para a constituição do sentimento de si. Não cabe aqui tratar de cada um dos exemplos (que vão desde a mitologia grega até a organização totêmica). Para mais, Cf. PSF II, p. 310-27.

todas as manifestações humanas: história, arte, linguagem, religião, mito etc. Cada uma entendida como tijolos necessários para a construção da cultura e para o conhecimento-de-si do homem.

Função representativa

À medida que a consciência-de-si se desenha, ela esboça os primeiros passos em direção à função representativa. Essa função não se efetivaria sem a construção de uma linguagem, ou, melhor dizendo, ela se desenvolve na medida em que a linguagem consegue romper a imanência da expressividade e “nomear” os fenômenos que criam os primeiros pontos de estabilidade da consciência.

“Se procurarmos a origem dessa ruptura, dessa diferenciação e articulação, nos encontraremos levados além da esfera da expressão para aquela da representação, além da região espiritual na qual o mito está preeminentemente em casa, para a região da linguagem. Somente no meio da linguagem a diversidade infinita, a multiformidade afluyente de experiências expressivas, começa a ser fixada; somente numa linguagem elas ganham ‘nome e forma’. O próprio nome do deus torna-se a origem da figura pessoal do deus; e através dessa mediação, através da representação do deus pessoal, a representação do próprio Eu do homem, seu ‘si mesmo,’ é primeiramente encontrada e assegurada.” (PSF, III: 77)

Inicialmente, a linguagem se volta ao mundo mítico – na constituição das narrativas míticas. De fato, o mito seria inconcebível sem a linguagem¹²² –, mas ao mesmo

¹²² De acordo com artigo de Recki (2003), o conceito de mito não pode ser um em que a linguagem não está presente, nem um em que ela já foi superada. A questão da importância da linguagem na obra de Cassirer, bem como a posição particularmente importante que ela ocupa no conjunto das formas simbólicas é aí desenvolvida pela autora, que chama a atenção ao fato de que a linguagem

tempo, ela é um dos principais instrumentos que possibilitarão sua superação e a construção das demais formas simbólicas – não no sentido de que estas dependam da linguagem enquanto tais, mas no sentido de que ela está presente em todas as demais formas simbólicas. “A linguagem encontra-se num foco do ser espiritual, para o qual convergem radiações das mais diversas procedências, e do qual partem linhas diretrizes rumo a todas as esferas do espírito.” (PSF I, p. 172) Esse fato, ao mesmo tempo em que mostra como a filosofia da linguagem é central na obra de Cassirer (e particularmente no sistema das formas simbólicas), explica porque a ordem de publicação da *Filosofia das Formas Simbólicas* não corresponde à ordem do desenvolvimento fenomenológico da consciência.

De fato, a linguagem não é anterior ao mito, do ponto de vista fenomenológico. Mas ela surge ainda neste momento do desenvolvimento da consciência e é ela que possibilita ao mito “fixar” as primeiras determinações dos fenômenos. No texto *Sprache und Mythos*, ambos, mito e linguagem, são descritos como “ramos diversos do mesmo impulso de enformação simbólica [*symbolischen Formung*], que brota de um mesmo ato fundamental e da elaboração espiritual, da concentração e elevação da simples percepção sensorial.” (SM, p. 106 – grifo nosso) Sua interação é responsável pela primeira transposição objetiva de “moções e comoções anímicas”; trata-se do primeiro estágio de simbolização, de ruptura com a imediatividade do sentimento de vida e de objetivação, ainda que incipiente. Por conta do parentesco de origem que apresentam, a investigação entre mito e linguagem é essencialmente genealógica: “cumpre percorrer os caminhos do mito e da linguagem, não para frente, mas sim para trás”, diz Cassirer;

está presente substancialmente no *Ensaio sobre o Homem*, além de ser tema de inúmeros textos menores e artigos publicados por Cassirer.

“cumpre retroceder até o ponto de onde irradiam ambas as linhas divergentes. Este ponto comum parece ser realmente demonstrável, já que, por mais que se diferenciem entre si os conteúdos do mito e da linguagem, atua neles uma mesma forma de concepção mental. Trata-se daquela forma que, para abreviar, podemos denominar o pensar metafórico.” (SM, p. 102)

No capítulo conclusivo desse texto, Cassirer trabalha uma concepção muito particular de metáfora: trata-se da *metáfora radical* [*radikaler Metapher*]. Diferentemente da metáfora comum, entendida como o ato consciente de denotação, de transposição de uma palavra de um objeto a outro pelo reconhecimento de alguma analogia entre ambos, como faz o poeta, por exemplo, a metáfora radical não é um expediente artístico, mas sim uma necessidade: “é uma condição quer da verbalização [*Sprachbildung*] quer da conceituação [*Begriffsbildung*] míticas.”

“De fato, mesmo a mais primitiva exteriorização lingüística já exigia a transposição de um certo conteúdo perceptivo ou sensitivo em sons, isto é, em um meio estranho mesmo e, talvez, divergente com relação a este conteúdo, de modo que até a forma mítica mais simples só pode surgir em virtude de uma transformação pela qual uma determinada impressão é levantada por sobre a esfera do comum, do cotidiano e do profano, e impelida para o círculo do "sagrado", do significativo do ponto de vista mítico-religioso. Aqui se produz não só uma transferência, mas também uma autêntica *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*; na verdade, o que acontece não é apenas uma transposição para uma outra classe já existente, mas a própria criação da classe em que ocorre a passagem.” (SM, p. 105-06)¹²³

¹²³ Além do mito e da linguagem, a arte também tem sua origem na metáfora, como mostra o texto *Der Begriff der symbolischen Formen im Aufbau der Geisteswissenschaften*, p. 164 e ss.

Mas se linguagem e mito são inextricáveis em sua origem, ainda assim se desenvolvem em tendências opostas: a primeira tende à representação, ao passo que o mito não pode senão persistir na pura expressividade.¹²⁴ A linguagem busca inserir o particular no universal, de modo que o conteúdo imediato seja nada além de um ponto de partida, ao passo que o mito concentra a percepção no imediato; “em lugar de sua distribuição extensiva, sua compreensão intensiva”. (Idem, p. 52) Aqui fica claro em que sentido Cassirer fala no poder libertador do símbolo, e em que medida esse poder está atrelado ao papel da linguagem: mesmo as primeiras determinações lingüísticas – os primeiros signos do pensamento – já se mostram capazes de estabelecer um esboço de distância entre sujeito e objeto (de fato, a distância é a marca por excelência do objeto [*Gegenstand*]) e abre caminho, ainda que a passos trôpegos, para a consciência superar a imanência da expressão e lançar-se em direção à *representação* [*Darstellung*].¹²⁵

No que tange à dialética das formas simbólicas, a função representativa [*Darstellungsfunktion*], tal qual Cassirer a concebe, abrange desde as primeiras determinações “objetivas” – a consciência sensível de Hegel – até o momento em que a consciência consegue se desprender de toda a referência à sensibilidade e,

¹²⁴ No texto de Habermas (1997) sobre Cassirer – o primeiro da publicação cuja tradução para o inglês leva o nome de *Liberating Power of Symbols* (mesmo nome do artigo de Habermas sobre Cassirer), claramente tomado do autor da Filosofia das Formas Simbólicas – o frankfurtiano trata da oposição entre mito e linguagem chamando a atenção para o fato de que o primeiro mantém-se na plena “obscuridade do ser, da qual só o discurso proposicional pode livrar, ao dar-lhe ‘articulação lingüisticamente acessível’.” (p. 11) Conseqüentemente, a partir da linguagem, apenas, a progressiva “libertação” que o símbolo promove teria seu início.

¹²⁵ Cassirer destaca três estágios da linguagem (tanto falada quanto escrita): mimético, analógico e simbólico. No primeiro, não há tensão entre o signo lingüístico e o conteúdo ao qual se refere; aos poucos, a linguagem cria um distanciamento entre som (ou grafia) e significação; por fim, após romper as amarras restantes em relação à substancialidade da referência, a linguagem alcança a sua idealidade como *função simbólica*. Mais detalhes a respeito de cada um dos estágios, Cf. PSF I, esp. cap. 2.

desse modo, firmar-se na pura significação. (Aqui, de fato, começam a aparecer as divergências de desenvolvimento de que fala Cassirer.) Destarte, todas as ações humanas que se encontram nesse domínio podem ser consideradas representativas: a arte e a religião parecem ser as duas formas mais significativas desse estágio, tanto é que a parte conclusiva do segundo tomo das *Formas Simbólicas* é dedicada à *Dialética da Consciência Mítica*. Nela Cassirer aborda tanto a dialética interna da consciência mítica – a transformação interior que o mito sofre quando coloca diante de si suas próprias configurações, seu *mundo de imagens*, já que ao mesmo tempo em que só pode se manifestar através dessas imagens, elas, em seu desenvolvimento, se mostram “exteriores” à imanência expressiva que o mito reivindica, motivo pelo qual o mito se vê obrigado a negar suas próprias criações –, no ponto em que o mito sofre uma cisão interior que o faz implodir para poder persistir em seus próprios domínios. “À constante *construção* do mundo mítico de imagens corresponde o constante *esforço* de sair dele [...]; o processo de destruição se comprova como um processo de auto-afirmação, assim como o último só pode se realizar graças ao primeiro”. (PSF II, p. 395) De acordo com o texto de Cassirer, o mito sofre duas cisões radicais (além das transformações que a linguagem produz, como já tratado). Ambas as cisões têm seu foco nas *imagens* que o mito produz. De um lado, surge a forma da religião, negando à imagem qualquer valor especial e, mais do que isso, relegando-a ao posto de antônimo da verdade, da qual se faz representante. Em relação aos *conteúdos* da consciência mítica e religiosa, se analisadas em direção às suas origens, não há separação que se possa fazer: “estão de tal forma entrelaçadas e encadeadas que nunca é possível determiná-las separadamente e em contraposição uma com a outra.” (PSF II, p. 397) A diferença entre ambas fica por conta da forma de se portar em relação às

imagens. Diferentemente do mito, a religião tenta superar a crise da exterioridade das imagens – aqui já assumidas como produto da ação humana:

“ao servir-se de imagens e signos sensíveis, ela ao mesmo tempo os reconhece como tais, como meios de expressão que, quando revelam um determinado sentido, necessariamente permanecem aquém dele, ‘apontam’ para esse sentido, sem jamais captá-lo ou esgotá-lo completamente.” (Idem, p. 398)

As religiões tentam se desligar de seu fundamento mítico, rebaixando as configurações e forças míticas a um patamar inferior e, ao proceder assim, relegam a um *status* inferior toda a realidade sensível, doravante meras aparências. Cassirer toma exemplos oriundos do Velho Testamento, de escrituras da religião persiana, da religião védica e do cristianismo. Em todos eles verifica-se o progressivo desprendimento da religião em relação às imagens – a proibição da idolatria no Velho Testamento, ou a substituição da ritualística védica por práticas meditativas, por exemplo – ao mesmo tempo em que ascende o mundo da interioridade, da alma que não mais se encontra no mundo “natural.” Nesse novo mundo, a relação entre o indivíduo e a divindade não mais se pauta pela ritualística, que visa submeter a divindade ao desejo do oficiante, nem tampouco pela barganha por meio de sacrifícios. Surge a figura do profeta, ao mesmo tempo em que deus passa a ser caracterizado como o supremo e puro *bem* moral.

“Quanto mais claramente o pensamento e o sentimento religiosos se desligam de tudo o que é meramente material, tanto mais pura e energicamente aparece a relação recíproca entre o eu e Deus. A libertação com respeito à imagem e ao seu caráter de objeto não tem outra meta que deixar surgir essa relação recíproca de modo claro e nítido.” (PSF II, p. 408)

A depuração dessa relação tem seu ápice na exigência da unidade sintética entre deus e homem: uma unidade do diverso. A identificação do homem com deus é de tal ordem que não se efetiva de fato, mas é lançada como um imperativo moral – seja na idéia platônica de bem, seja na encarnação de cristo ou mesmo na dissolução de ambos os pólos, como faz o budismo. Esse imperativo moral é a característica por excelência da consciência religiosa – a liberdade proporcionada pelo símbolo faz da alma, doravante livre e responsável por seus atos, a sede da consciência moral –, e é dele que deriva a tensão permanente na qual ela vive: ao mesmo tempo em que é preciso negar e afastar-se da realidade sensível, é nela somente que tal negação pode acontecer.

A arte, por seu turno, resolve a tensão das imagens míticas reconhecendo-as enquanto tais.

“Na medida em que, desde o início, ela [a consciência estética] se entrega à pura ‘contemplação’, na medida em que se desenvolve a forma de ver em oposição a todas as formas de agir, a partir de então as imagens esboçadas nesse comportamento da consciência ganham uma significatividade puramente imanente.”
(PSF II, p. 432)

A estética encontra sua legalidade na própria imagem, na medida em que esta não demanda nenhuma realidade para além de si mesma; a aparência, aqui, se confessa como tal; sua verdade está justamente em revelar-se como aparência. Enquanto o mito vê na imagem uma relação inextricável com a realidade, e enquanto a religião precisa continuamente escapar à imagem, bem como à própria

realidade sensível, na estética a imagem ganha seu *status* como expressão pura do poder criador do espírito.

Função significativa

É a linguagem também que tornará possível a passagem da função representativa para a função da pura significação [*Bedeutungsfunktion*]. Somente nesse estágio é alcançada a pura idealidade dos símbolos, assim como o mais alto grau de liberdade do espírito. A forma simbólica por excelência da função significativa é a ciência – tanto que ela ocupa uma parte considerável do terceiro tomo da *Filosofia das Formas Simbólicas*. De certa forma, lá o filósofo retoma as considerações feitas em *Substância e Função* – o modelo de construção de conceitos, a lógica simbólica, a matemática e a física –, mas agora tratados sob a luz da teoria das formas simbólicas. Assim, a ciência deverá se encaixar no programa fenomenológico como mais uma função de objetivação, ainda que ela seja o produto mais bem-acabado da consciência no que tange à libertação desta em relação ao mundo sensível. Sobre o lugar distinto da ciência no corpo da cultura humana, pode-se lembrar aqui dos generosos elogios de Cassirer a esta forma simbólica no parágrafo de abertura do capítulo dedicado à ciência no *Ensaio sobre o Homem*: “a mais alta e mais característica façanha da cultura humana”; “o ápice e a consumação de todas as atividades humanas, o último capítulo da história do gênero humano e o tema mais importante de uma filosofia do homem.” (EM, p. 337) Importante é ressaltar que esses elogios que o filósofo faz à ciência na verdade já a inscrevem no sistema da cultura em seu lugar específico: ser o “ápice” e a “consumação” das atividades humanas faz da ciência o resultado de um processo

de objetivação iniciado nas primeiras configurações do mito e na interação deste com a linguagem. Mas isso não deve significar nem que a ciência se submeta ao mito, ou à linguagem, por um lado, nem que ela os suprima, por outro. Há uma espécie de interdependência entre as formas simbólicas, ao mesmo tempo em que todas elas gozam de autonomia. Essa relação dialética *entre* as formas simbólicas¹²⁶ tem um exemplo privilegiado na relação entre linguagem e ciência, da qual o filósofo trata por diversas vezes.

O desenvolvimento da ciência está intimamente relacionado à produção de signos – de uma linguagem – capaz de representar adequadamente o problema do qual trata, tal qual já se discutiu aqui em relação às propostas de Leibniz e Hertz, fontes absolutamente centrais para sua concepção de símbolo. E, de fato, nota-se que a evolução da ciência é acompanhada a par e passo da evolução de sua relação com a linguagem – desde a libertação das relações de *mimesis* e analogia, até a constituição dos conceitos puros de relação, o que se nota é uma reiterada tentativa da ciência de se libertar do caráter ambíguo e subjetivo que marca a linguagem ordinária.¹²⁷ Não é outro motivo que leva Cassirer a afirmar que

¹²⁶ Para evitar ambigüidade: aqui a questão é a dialética que caracteriza a relação *entre* as formas, tomadas enquanto conjunto, e não no desenvolvimento sucessivo de cada uma na fenomenologia da consciência. A dialética entre as formas nada é além da dinâmica da cultura.

¹²⁷ “Ele [o sistema de signos] não serve apenas para comunicar um conteúdo de pensamento dado e rematado, mas constitui, além disso, um instrumento, através do qual este próprio conteúdo se desenvolve e adquire a plenitude do seu sentido. O ato da determinação conceitual de um conteúdo realiza-se paralelamente à sua fixação em um signo característico (...) Para o nosso pensamento, toda e qualquer ‘lei’ da natureza assume a forma de uma ‘fórmula’ universal – mas uma fórmula só pode ser apresentada por intermédio de uma combinação de signos universais e específicos. Sem estes signos universais, tal como fornecidos pela aritmética e pela álgebra, seria impossível expressar alguma relação especial da física, ou alguma lei particular da natureza.” (PSF I, p. 31)

“às diversas fases pelas quais passa o conceito de *lei da natureza* corresponde, quase sem exceção, o mesmo número de concepções diversas das leis *lingüísticas*. E não se trata aqui de uma transposição superficial, e sim de uma profunda comunhão: trata-se dos reflexos de determinadas tendências intelectuais básicas de uma época no âmbito de problemas completamente distintos.” (PSF I, p. 160)

Num artigo de 1942, intitulado *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*, Cassirer faz uso de alguns exemplos pontuais da história da filosofia que parecem corroborar essa relação entre linguagem e concepção de natureza. Tratando deles aqui de maneira esquemática, há três exemplos principais: (1) Platão e Aristóteles, (2) Galileu e (3) Bohr. Quanto ao primeiro, já se falou aqui a respeito da relação entre o logos no sentido lingüístico e no sentido do pensamento racional, adequado à ciência, e na relação entre a lógica e a ontologia de Aristóteles a partir da mediação da língua grega. Basta aqui apenas acrescentar que, de acordo com Cassirer, o principal problema de Sócrates (e de Platão) estaria justamente nos obstáculos que a linguagem oferece para chegar à verdade – daí que seu procedimento seja sempre partir de definições que à primeira vista pareçam desimportantes e ironizar as conseqüências dos usos inadequados da linguagem –, e do mesmo modo o estagirita estava “perfeitamente consciente do fato de que todo uso da linguagem filosófica ao mesmo tempo exige uma crítica da linguagem.” (LDST, p. 314) É necessário, pois, questionar suas discriminações e classificações, sob pena de não se dar direito de confiar nelas.

Com Galileu a linguagem se encontra no mesmo paradoxo:

“A linguagem - declarou Galileu - pode ser um instrumento muito satisfatório e muito útil de pensamento, se não perseguimos outro objetivo além de examinar e classificar os objetos de nossa experiência comum, o mundo dos dados dos sentidos. Mas ela

falha, logo que nos propusermos uma tarefa diferente e superior. Para descobrir as leis fundamentais da natureza, os princípios do movimento, precisamos de outro e mais fiável modo de expressão.” (Idem, p. 316)

Assim, ainda que a natureza possa ser desvendada pela mente humana, a linguagem comum se mostra inadequada para a prática científica, de tal sorte que Galileu propõe a elaboração de uma linguagem matemática, numa tentativa clara de conferir à ciência uma linguagem livre de ambigüidades: “o livro da natureza está escrito em caracteres matemáticos, em pontos, linhas, superfícies, números.” (Idem, *Ibidem*) Não é outra a razão que faz Descartes tentar submeter todos os fenômenos ao domínio da *mathesis universalis*.

No caso de Bohr, a mesma insuficiência da linguagem é constatada, mas agora não apenas em relação à necessidade de “matematizar” a natureza. O que Bohr constata, segundo Cassirer, é que a linguagem é criada com vistas a expressar e descrever o mundo macroscópico; quando se cruza esse limiar, em direção ao mundo atômico, a linguagem convencional – mesmo a da física – parece não ser suficiente.

“Neste último caso, temos de alterar nosso simbolismo e essa alteração exige uma certa mudança na medida em que o caráter intuitivo [*Anschaulichkeit*] de nossas palavras e nossos conceitos físicos fundamentais estão em causa.” (Idem, p. 320)¹²⁸

¹²⁸ No *Ensaio* encontra-se a seguinte citação de Arnold Sommerfeld: “ninguém com uma formação em física podia duvidar de que o problema do átomo seria resolvido quando os físicos aprendessem a entender a linguagem dos espectros.” (Cf. p. 350)

É por conta disso que os conceitos da matemática parecem ser os mais adequados para a expressão científica: a linguagem dos números, diz Cassirer, “marcou o momento do nascimento da nossa moderna concepção de ciência.” (EM, p. 342) ¹²⁹

“somos forçados a reconhecer que o número é uma das funções fundamentais do conhecimento humano, uma etapa necessária no grande projeto de objetificação. Esse projeto começa na linguagem, mas assume na ciência um aspecto inteiramente novo. Isso porque o simbolismo do número é de um tipo lógico completamente diverso do simbolismo da fala.” (EM, p. 344)

O que confere à matemática a posição singular que ocupa na atividade científica é que ela não apenas é capaz de classificar, como o faz a linguagem, mas ela também é capaz de *ordenar*. A classificação que a linguagem promove, desde seus primeiros esforços, não leva a cabo uma verdadeira sistematização, “pois os próprios símbolos da linguagem não têm qualquer ordem sistemática definida.” (Idem, *ibidem*.) O caráter essencialmente relativo dos números – no sentido de que um número jamais pode ser concebido por si mesmo, mas somente a partir da posição que ocupa no conjunto numérico ¹³⁰ – é indispensável para a realização do passo final de superação dos conceitos orientados pela noção de substância. Assim a lógica

¹²⁹ É preciso ressaltar, contudo, que a matemática, ela mesma, não é recente e subordinada à forma da ciência. Cassirer insiste no fato de que a matemática está presente em civilizações primitivas de maneiras diversas e, *via* de regra, é usada como instrumento para a forma mítica, a exemplo da astrologia. Mesmo no âmbito filosófico, a matemática se faz presente já em Pitágoras, para quem, seguindo Cassirer, os números pela primeira vez ganharam um caráter universal, aplicável a todo o território do ser. (Cf. EM, p. 343)

¹³⁰ Cassirer está ciente de que essa concepção de número, por assim dizer, livre de implicações ontológicas, é algo bastante recente. Como se pode notar pelas referências contidas tanto na *Phänomenologie der Erkenntnis*, quanto no *Ensaio*, o filósofo tem em mente principalmente os trabalhos de Frege, Russell e Dedekind, tal qual em *Substância e Função*.

pretendeu justificar seu lugar privilegiado dentro do sistema do conhecimento e elevar-se à condição de fim último para o qual todas as tendências espirituais – a linguagem, inclusive – devem convergir. Aqui encontraríamos o fim da história, ao qual o filósofo aludiu como uma das marcas da ciência.

Dialética e teleologia

De fato, a conclusão acima apontada não corresponde ao pensamento de Cassirer, mas sim ao de Hegel, principalmente, e Comte, em alguma medida. A depuração da ciência de todos os elementos míticos (teológicos) e metafísicos presentes nos estágios iniciais da civilização, de acordo com a concepção comteana dos três estados, por um lado, e o fim da dialética, marca da fenomenologia do espírito, em direção à ciência da lógica, por outro, de acordo com Hegel, estariam aqui em acordo no que tange ao movimento histórico. Diz Cassirer:

“[...] a *Fenomenologia do Espírito* [...] tem como objetivo apenas preparar o terreno e o caminho para a *Lógica*. A multiplicidade das formas espirituais, tal como descrita na *Fenomenologia*, culmina, por assim dizer, em um extremo lógico – e é somente neste ponto que ela encontra sua ‘verdade’ e essência perfeitas. Por mais rica e multiforme que seja em seu conteúdo, na estrutura ela se subordina a uma lei única e, em certo sentido, uniforme – à lei do método dialético que representa o ritmo invariável do movimento autônomo do conceito. Todos os movimentos de configuração do espírito culminam no saber absoluto, na medida em que ele encontra aqui o elemento puro de sua existência, o conceito. Nesta sua meta derradeira todos os estágios percorridos anteriormente ainda estão contidos como momentos; mas reduzidos a meros momentos, estes estágios deixam de ser relevantes. Assim sendo, parece que dentre

todas as formas espirituais apenas a forma lógica, a forma do conceito e do conhecimento têm direito a uma autêntica e verdadeira *autonomia*.” (PSF I, p. 27 -8)

Contudo, a *Bedeutungsfunktion* de Cassirer, ainda que seja a mais elevada liberdade da qual o espírito humano é capaz – e a ciência a sua “maior façanha” – não representa um estágio final em relação ao qual todos os demais se subordinariam. A correspondência entre o Espírito e a *Bedeutungsfunktion* se dá somente no sentido de que são os estágios mais avançados que alcança a consciência, mas ambos são radicalmente distintos quando considerados a partir do que representam em relação à dialética em ambos os sistemas. Para Hegel, o estágio do Espírito é a realização do conhecimento filosófico enquanto tal, no momento em que a consciência entende suas manifestações enquanto um sistema. Essas manifestações, então, são objetos de tratamento da Ciência da Lógica. Do ponto de vista de Cassirer, essa orientação teleológica da dialética hegeliana vai de encontro à proposta plural da filosofia das formas simbólicas, na medida em que incide diretamente sobre a autonomia das formas, que passam a ser valoradas por parâmetros exteriores àqueles de suas respectivas dinâmicas internas. Essa orientação logocêntrica que Cassirer identifica está na base dos motivos que o levaram a propor a passagem de uma crítica do conhecimento a uma crítica da cultura, como já tratado.

Mas isso não significa que Cassirer se posicione contrariamente à noção de progresso. No campo da ciência, em particular, já se demonstrou aqui que a grande característica de sua concepção de ciência é justamente a de progresso constante – o que não deixa de ser uma orientação teleológica tanto quanto. O mesmo progresso também é aludido no que respeita à cultura: “a cultura humana pode ser descrita como o processo da progressiva autolibertação do homem” (EM, p. 371), diz

o filósofo. De fato, a “liberdade” proporcionada pelo “poder libertador do símbolo”, tal como deixa entrever a própria estrutura dos textos das formas simbólicas, é descrita como um processo progressivo. Mas é preciso que se deixe claro o caráter específico desse progresso. Uma pista pode ser encontrada no parágrafo que conclui o *Ensaio sobre o Homem*. “Tomada como um todo”, diz o filósofo,

“a cultura humana pode ser descrita como o processo da progressiva autolibertação do homem. A linguagem, a arte, a religião e a ciência são várias fases desse processo. Em todas elas o homem descobre e experimenta um novo poder – o poder de construir um mundo só dele, um mundo ‘ideal’. A filosofia não pode renunciar à sua busca por uma unidade fundamental nesse mundo ideal; mas não confunde essa unidade com simplicidade. Ela não menospreza as tensões e atritos, os fortes contrastes e os profundos conflitos entre os vários poderes do homem. Estes não podem ser reduzidos a um denominador comum. Tendem para direções diferentes e obedecem a princípios diferentes. Mas essas multiplicidade e disparidade não denotam discórdia e desarmonia. Todas essas funções completam-se e complementam-se entre si. Cada uma delas abre um novo horizonte e mostra-nos um novo aspecto da humanidade. O dissonante está em harmonia consigo mesmo; os contrários não são mutuamente exclusivos, mas interdependentes: ‘harmonia na contrariedade, como no caso do arco e da lira’.” (Idem, p. 371-72)

O teor heraclítico da declaração é um índice caro da forma característica da dialética das formas simbólicas. De fato, não é apenas na forma teleológica que ela diverge daquela de Hegel; há uma diferença radical em relação às “passagens” de uma forma à outra. Enquanto para Hegel o momento atual da consciência absorve o momento anterior e o sintetiza de modo que, do ponto de vista do espírito, as feridas se cicatrizem sem deixar marcas, em Cassirer não ocorre tal *Aufhebung*. A passagem de uma função à outra não significa o esgotamento da primeira; em vez

disso, ocorre que cada forma se constituirá numa dinâmica independente – incomensurável, diz o autor.¹³¹ As formas manterão entre si, quando vistas como conjunto, a mesma relação de “harmonia na contrariedade” que é marca da relação entre arco e lira. O desenvolvimento das demais formas a partir do mito, segundo Cassirer,

“se realizam nele não como um processo natural, como se num tranqüilo crescimento de um embrião desde sempre existente e configurado, que só precisa de determinadas condições externas para desligar-se e manifestar-se claramente. As etapas singulares de seu desenvolvimento não simplesmente se unem umas às outras, mas se defrontam umas com as outras, muitas vezes em nítida oposição. A evolução consiste em que certos traços fundamentais, certas determinações espirituais das etapas anteriores não apenas continuem a desenvolver-se e completar-se, mas consiste em negá-las, em simplesmente aniquilá-las.” (PSF II, p. 392)

Aqui é encontrada uma tendência comum a todas as formas simbólicas: cada uma delas toma a si mesma como a hegemônica para a vida humana. Há uma tensão constante e impossível de ser resolvida entre cada uma das formas. É por conta disso que o mito se faz um tema relevante no contexto de uma cultura acentuadamente desenvolvida do ponto de vista da racionalidade. Da mesma forma, a linguagem jamais deverá se restringir à análise lógica.

¹³¹ “É fácil apontar as faltas, os defeitos, as ambigüidades que são inevitáveis e que parecem ser indelévels em cada uso da linguagem. Mas esses males não podem ser curados pelo misticismo, pelo intuicionismo, ou sensacionismo. A linguagem pode ser comparada com a lança de Amfortas na lenda do Santo Graal. As feridas que inflige a linguagem no pensamento humano não podem ser curadas exceto pela própria linguagem. A língua é a marca distintiva do homem – e até mesmo no seu desenvolvimento, em sua perfeição crescente, ela permanece humana – talvez demasiado humana.” (LDST, p. 327)

“O racionalismo sempre foi inclinado a pensar que do fato de uma única lógica podemos inferir imediatamente que deve haver uma gramática única. (...) Mas estamos sempre expostos ao perigo de confundir algumas propriedades especiais da nossa própria língua com propriedades semânticas universais quando nos aproximamos do problema de um ponto de vista apenas lógico. Nossa análise lógica deve ser completada e corrigida por essas observações feitas por métodos empíricos, através de um estudo comparativo dos fatos lingüísticos.” (LDST, p. 322)

Cassirer precisa aliar ao caráter teleológico que se inscreve na idéia de progressiva libertação do símbolo a perspectiva centrífuga da dialética. Como bem aponta Skidelsky (2008), disso resulta que a imagem da escada de Hegel deve ser substituída pela imagem de uma árvore, na qual “cada galho nutre novos galhos enquanto continua a existir em seu próprio direito.” (p.107)

O PROBLEMA DA REALIDADE E A DIVERSIDADE CULTURAL

*O que perturba e assusta o homem não são as coisas,
mas suas opiniões e fantasias sobre as coisas.*

Epíteto

A Realidade Simbólica

Solilóquio

Uma das conseqüências que podem ser tiradas das formas simbólicas é a de que a realidade – nua, independente da mente – ou bem não existe, ou, se existe, não possui valor primordial para a vida humana como querem o cientista, ou o filósofo da ciência.¹³² Este é o intrigante paradoxo que resulta do processo de elaboração simbólica: a progressiva libertação do espírito – que representa o afastamento em relação à imediatez da vida e, nesse sentido, é o surgimento mesmo do espírito –, essa libertação é ao mesmo tempo um progressivo afastamento do sujeito da realidade, entendida no sentido ontológico, e um envolvimento cada vez mais complexo numa cadeia de significados gerados a partir da própria ação humana. A atividade da consciência é tal que a afasta constante e

¹³² Aqui nossa interpretação se aproxima daquela feita por Goodman em *Modos de Fazer Mundos*: “Não deveríamos regressar à sanidade saída de toda esta louca proliferação de mundos? Não deveríamos parar de versões corretas como se cada uma fosse, ou tivesse, o seu próprio mundo, e reconhecê-las todas como versões de um só e mesmo mundo subjacente? O mundo assim recuperado [...] é um mundo sem espécies, ordem, movimento, repouso ou padrão – um mundo pelo qual não valeria a pena lutar contra ou a favor.” (p. 58) Em termos epistemológicos, Cassirer nos parece um pluralista ou, dito nos termos de Putnam, sua filosofia propõe um “realismo interno” para cada uma das formas simbólicas ou mesmo para o âmbito das especificidades dentro de uma mesma forma simbólica, como veremos adiante.

progressivamente da realidade, de sorte que o homem não vive num mundo de coisas, mas num mundo de significados.

“Não estando mais num universo meramente físico, o homem vive em um universo simbólico. O homem não pode mais confrontar-se com a realidade imediatamente; não pode vê-la, por assim dizer, frente a frente. A realidade física parece recuar em proporção ao avanço da atividade simbólica do homem. Em vez de lidar com as próprias coisas o homem está, de certo modo, conversando constantemente consigo mesmo.” (EM, p. 48)

Aqui vemos que a revolução copernicana, proposta por Kant, assume sua forma mais radical: a importância do processo de significação é de tal ordem que as questões metafísicas – que eram indiscutivelmente relevantes à época de Kant – não se colocam.

Além disso, notamos que a atividade simbólica é verdadeiro e irremediável processo de alienação: tudo o que o homem é, não o é em si mesmo, mas por meio dos símbolos que constrói. “Quanto mais o espírito desenvolver uma atividade rica e enérgica, tanto mais esta sua atividade, precisamente, parece afastá-lo das fontes primordiais de seu próprio ser.” (PSF I, p. 73-4) Ou: “toda expressão incipiente de sentimento já é o início de uma alienação.” (LKW, p. 116) Com efeito, num primeiro momento o que se infere disso é que a função da filosofia consistiria em “erguer este véu, em sair da esfera mediadora do simples significar e designar, e retornar à esfera original da visão intuitiva.” (Idem, ibidem) Esse solilóquio, entretanto, não deve ser visto como um problema a ser combatido; a tarefa que se impõe ao homem (e à filosofia, especificamente) não é a de escapar da realidade simbólica e se voltar

à imediaticidade da vida, como propõem Bergson e outros partidários da filosofia da vida.

“Em vez de retroceder no caminho, ela [a filosofia da cultura] precisa tentar segui-lo em frente até o fim. Se toda cultura se manifesta na criação de determinados mundos de imagens espirituais, de determinadas formas simbólicas, a meta da filosofia não consiste em colocar-se na retaguarda de toda estas criações, e sim em compreendê-las e elucidá-las em seu princípio formador fundamental. Somente ao tornar-se consciente, o conteúdo da vida adquire sua verdadeira forma. A vida sai da esfera da existência meramente dada pela natureza: ela deixa de ser uma parte desta existência, assim como deixa de ser um processo meramente biológico, para transformar-se e completar-se na forma do ‘espírito’.” (Idem, *ibidem*)

O estado de alienação que o símbolo engendra não tem o valor negativo do conceito marxista e nem do *divertimento* de Pascal, mas sim o valor positivo da liberdade em relação à imediaticidade e ao determinismo da vida.¹³³ É nesse sentido que Cassirer afirma que a atividade simbólica é o gradual processo de transformação da *vida* em *espírito*.¹³⁴ É preciso que o homem se aliene de sua vida e se absorva no mundo

¹³³ Em *Form und Technik* (1930), Cassirer trata da alienação no sentido de Marx, mediado pela leitura de Simmel. Lá a questão central é a alienação social que a tecnologia produz. Com efeito, na década de 1920 o consumismo começa a despontar e os filósofos não tardam em notar as consequências disso para a sociedade em geral.

¹³⁴ *Geist und Leben in der Philosophie der Gegenwart* é o título dado a uma seção que inicialmente fora projetada para integrar o terceiro volume da Filosofia das Formas Simbólicas, mas, por razões tanto estilísticas (o volume já estava extenso demais) quanto metodológicas (o assunto é consideravelmente discrepante daquele que trata o mesmo volume), o filósofo decidiu-se por tratar do assunto num projeto em separado – e nunca concluído –, que deveria dar conta da filosofia contemporânea, que para Cassirer significava a *Lebensphilosophie*. Em termos gerais, esse texto mostra como a atividade da consciência representa a contínua passagem da *vida* ao *espírito*. A mesma oposição entre vida e espírito já está presente no primeiro volume da Filosofia das Formas Simbólicas. Lá, após lembrar que limitação e finitude são marcas por excelência do conhecimento

simbólico para que conheça a si mesmo ao conhecer o mundo. E é justamente pelo fato de que o homem conhece a si mesmo somente mediado pelo conhecimento dos símbolos que ele constitui que a realidade crua perde seu valor.

“Deste ponto de vista, o mito, a arte, a linguagem e a ciência aparecem como símbolos: não no sentido de que designam [*bezeichnen*] na forma de imagem [*Bildes*], na alegoria indicadora e explicadora [*hindeutenden und ausdeutenden*], um real existente, mas sim, no sentido de que cada uma delas gera e partilha seu próprio mundo significativo [*Welt des Sinnes*]. Neste domínio, apresenta-se este autodesdobramento [*Selbstentfaltung*] do espírito, em virtude do qual só existe uma ‘realidade’; um Ser organizado e definido. Conseqüentemente, as formas simbólicas especiais não são imitações, e sim, órgãos dessa realidade, posto que, só por meio delas, o real pode converter-se em objeto de captação intelectual e, destarte, tornar-se visível para nós.” (SM, p. 22)

Já abordamos aqui o fato de Cassirer, mesmo em *Substância e Função*, não se ocupar em apresentar algo como tabelas de verdade quando da exposição do conceito de função – mesmo que esteja em questão a linguagem proposicional. Mesmo na obra de 1910, sua preocupação em relação à realidade não estava pautada pelos mesmos critérios de Frege e Russell. Vimos também que no projeto das formas simbólicas a questão da significação está ainda mais apartada de algo como a análise em termos de verdade ou falsidade. De fato, a significação nem mesmo se restringe ao âmbito lingüístico (ponto em que a filosofia de Cassirer

humano (em oposição ao conhecimento divino), Cassirer assume a perda de “*conteúdo essencial*” ocasionada pela atividade simbólica e diz: “Somente a suspensão de toda determinação através da imagem, somente o retorno ao ‘puro nada’ dos místicos, pode reconduzir-nos à verdadeira fonte primordial do ser. Formulada de outra maneira, esta oposição apresenta-se como um conflito e uma tensão permanente entre ‘cultura’ e ‘vida’.” (PSF I, p. 73)

também se distingue fortemente daquela do Círculo de Viena, caudatário da concepção wittgensteiniana de significação). Resta-nos ainda extrair uma última consequência dessa distinção dos programas filosóficos de Cassirer e do empirismo lógico, derivada da diferença marcante na concepção de significação para ambos.

Dado que a filosofia de Carnap, embora visasse a sistemas lógicos plurais, ou mesmo admitisse a existência de registros de significação não-cognitivos, seja marcada e orientada por uma concepção de razão indiscutivelmente associada à ciência (particularmente em torno da física, como comprova sua linguagem fisicalista), e nesse sentido, essencialmente aistórica, segue-se que seja perfeitamente razoável falar em traduzibilidade entre distintos campos de significação. É assim que Carnap consegue passar da linguagem científica para a linguagem física ou para a psicológica (neste último ponto, com especial atenção à psicologia behaviorista).

“Em nossas discussões no Círculo de Viena, chegamos à opinião de que essa linguagem fisicalista [*physical language*] é a linguagem básica de todas as ciências, que ela é uma linguagem universal que compreende os conteúdos de todas as outras linguagens científicas. Em outras palavras, qualquer sentença em qualquer ramo da linguagem científica é eqüipolente a alguma sentença da linguagem fisicalista, e pode, dessa forma, ser traduzida para a linguagem fisicalista sem mudar seu conteúdo.” (CARNAP, 1935: p. 89)

A noção de eqüipolência, ou traduzibilidade, claramente alinha as diferentes especificidades científicas, assim como faz com as demais atividades ou campos de conhecimento humano, se eles quiserem ser tratados como tal. Daí a afirmação de Carnap, citada no capítulo anterior, de que não há, p. ex., uma filosofia da mente, ou do mundo psíquico, mas somente uma filosofia da psicologia. (p. 94)

Em diametral oposição, Cassirer insiste na pluralidade, diversidade e, de certa forma, na incomensurabilidade das formas simbólicas entre si. Tanto a arte, quanto a religião ou a linguagem, não podem ser quantificadas e reduzidas a um denominador racional comum – a uma fórmula sintática universal – sob pena de passar ao largo justamente daquilo que a elas é o mais essencial. Não é possível traduzir uma experiência religiosa justamente pelo fato de que ela não é uma teoria, mas sim uma atividade, do mesmo modo que o é a contemplação estética. Mas, além disso, Cassirer afirma que até quando levamos em conta duas ciências em particular – física e química, p. ex. – ainda assim o objeto de cada qual não pode ser dito, em última instância, o mesmo:

“nem no âmbito da ‘natureza’ o objeto da física coincide pura e simplesmente com o da química, tampouco o da química com o da biologia – porque cada uma destas ciências, a física, a química e a biologia, tem um ponto de vista particular na proposição de sua problemática, e submete os fenômenos a uma interpretação e conformação específicas de acordo com este ponto de vista.” (PSF I, p. 16-7)

Seria exagerar depreender disso que Cassirer afirma haver incomensurabilidade entre as ciências, pois não se nega que entre diferentes domínios específicos do conhecimento haja mais pontos em comum do que elementos exclusivos que barrariam por completo o entendimento entre as partes. Aqui, sem maiores prejuízos, cabe falar em equípolência. Da mesma forma, ainda que, visto por um lado, as formas simbólicas sejam irreduzíveis umas às outras, e que, de fato, suas respectivas especificidades sejam tal que tangenciem a incomensurabilidade, ao mesmo tempo todas devem ser remetidas ao mesmo princípio de simbolização, à mesma raiz expressiva, e é só nesse sentido que é possível que todas elas

encontrem um ponto concêntrico – a unidade do conhecimento, em sentido largo, que Cassirer buscava justamente para tirar o homem do leito de Procrusto¹³⁵. Esse ponto não pode ser quantificado, nem tomado como uma espécie de realidade independente; ele é a própria cultura, a dinâmica das *Energie des Geistes* em sua interação.

“Se a filosofia da cultura lograr apreender e tornar visíveis estes traços, terá cumprido, em um novo sentido, a tarefa de, em face da pluralidade das manifestações do espírito, demonstrar a unidade de sua essência. Porque esta unidade se evidencia de maneira absolutamente clara na medida em que a diversidade dos produtos do espírito sustenta e confirma a unidade do processo produtivo, em vez de prejudicá-la.” (PSF I, p. 75)

A tarefa simbólica da ciência

As implicações epistemológicas da irremediável mediação simbólica não são de modo algum uma novidade radical para a filosofia da ciência em geral.¹³⁶ A novidade fica por conta do lugar que ocupa a razão no conjunto da cultura: ainda que ela seja a “maior façanha” do espírito humano, ela não deve ocupar um lugar hegemônico em relação às demais formas simbólicas. Por trás disso está uma idéia que não se enquadra nos postulados da prática científica, se analisada

¹³⁵ Não devemos esquecer que encontrar uma unidade do conhecimento é condição indispensável assumida por Cassirer. Por conta disso é que as formas simbólicas não poderiam jamais ser tomadas como absolutamente incomensuráveis.

¹³⁶ Alguns comentadores de Cassirer, Friedman em especial, apontam o pioneirismo de Cassirer no tratamento histórico da ciência – precedendo Koyré e Kuhn, por exemplo. “É a primeira obra [*Das Erkenntnisproblem*], de fato, a desenvolver uma leitura detalhada da revolução científica como um todo em termos da idéia ‘platônica’ de que a aplicação radical da matemática à natureza (a assim chamada matematização da natureza) é a realização central e global dessa revolução.” 2000, p. 88.

isoladamente. Pode-se dizer que a inserção da ciência no conjunto da cultura seja um critério regulativo, no sentido de que orienta sua atividade sem prescrever-lhe postulados metafísicos – em sintonia, aqui, com o entendimento de Marburgo que toma o *a priori* apenas como regulativo e não como constitutivo.

Entretanto, o ideal regulativo ao qual deve se submeter a ciência ainda é vago: poder-se-ia imaginar que o filósofo esteja justificando uma imposição ideológica sobre a prática científica – tal como, de certa forma, o fizeram algumas vertentes do neokantismo – o que significaria dizer que ela não goza de autonomia suficiente para escolher os objetos que deve investigar, nem mesmo seus métodos. Mas tal hipótese é facilmente descartada quando se considera a seriedade com que Cassirer se dedicou ao problema da epistemologia desde o início de sua carreira,¹³⁷ bem como o próprio lugar ocupado pela forma da ciência na fenomenologia da consciência: se ela é o produto mais elaborado, a maior façanha, do espírito, e representa a maior liberdade de que este é capaz, não faz sentido submetê-la a critérios que não aqueles que ela mesma entende como adequados aos seus procedimentos, sob o risco de, no caso de ser guiada por outros critérios, não fazer uso justamente da liberdade que a caracteriza e tornar-se serva de interesses obscuros.

Assim, o ideal regulativo que se quer para a ciência não deve de forma alguma interferir em sua prática – ou seja, nas escolhas metodológicas, na antecipação de resultados ou outros – mas sim cuidar para que ela não constitua um

¹³⁷ É preciso ressaltar que mesmo em suas obras de maturidade, que de modo geral giram em torno da questão da cultura, ou da antropologia filosófica, a questão da ciência é presente – a publicação, em 1937, de *Determinismus und Indeterminismus in der modernen Physik*, obra que discorre acerca das implicações da mecânica quântica na questão da causalidade, ou ainda as inúmeras referências sobretudo à biologia e à química ao longo de vários textos, são provas suficientes dessa preocupação.

domínio hermético às demandas do homem, que a engendrou, assim como o fez às demais formas simbólicas, justamente para dar-lhe respostas a suas inquietações concretas. Nesse sentido, a luta de Cassirer pela “pureza epistemológica”, para tomar uma expressão de Itzkoff (1971, p. 103), que se verifica desde suas primeiras obras, deve ser contrabalanceada pela necessidade de não isolá-la intelectualmente. Esta é indiscutivelmente uma marca da dialética das formas simbólicas (tratada no capítulo anterior), que, pelo fato de não dissolver as formas básicas do espírito na progressão em direção às mais elaboradas e, por assim dizer, mais “puras”, se vê fadada a uma perpétua tensão entre tendências que tentam, cada uma delas, fazer-se soberanas, absolutas.¹³⁸

“[...] com efeito, toda forma básica do espírito, ao surgir e desenvolver-se, procura apresentar-se não como uma parte, e sim como um todo, arrogando a si, portanto, uma validade absoluta, e não meramente relativa. Ela não se contenta com sua esfera particular, buscando, em vez disso, imprimir o seu selo característico na totalidade do ser e da vida espiritual. Desta tendência ao incondicional, inerente a todas as orientações individuais, resultam os conflitos culturais e as antinomias do conceito de cultura.” (PSF I, p. 24)

Dessa mesma tensão permanente decorre, como necessidade de equilibrar forças, a necessidade de não isolar nenhuma das formas da dinâmica concreta em que existem. Mais precisamente, Cassirer afirma a impossibilidade de entender qualquer uma das formas simbólicas em separado do conjunto das formas, a partir do que é possível afirmar que o entendimento profundo da forma lógica, própria à

¹³⁸ Cassirer chama atenção especialmente para a tendência quase que intrínseca da forma mítica (analisada principalmente em *The Myth of the State*) para constituir-se como única, donde decorre a característica intolerância do pensamento mítico com relação a tudo o que é diverso, e disso a imunidade do mito à argumentação, sua principal força.

atividade científica, só pode ser alcançado quando esta é contraposta à arte, à linguagem ou ao mito.

De fato, ao longo de toda a obra de Cassirer a ciência aparece como campo central de discussão. Mas pode-se dizer com segurança que sua contribuição para o desenvolvimento dela não está na proposta de perspectivas radicalmente novas de compreensão, mas sim na necessidade de articulá-las como uma mesma força espiritual de conformação, ao mesmo tempo em que luta para garantir “cidadania” às demais formas simbólicas. Por trás disso está a preocupação de não tornar a ciência uma instância absoluta e hermética, pois que isso, ao contrário do que se pode pressupor, impediria até mesmo a apreensão do significado da própria ciência, dado o isolamento, ao mesmo tempo em que torná-la absoluta seria nada além de envolvê-la numa camada valorativa protetora que a faria imune e, destarte, mítica.

O que se pode concluir de tudo o que até aqui foi dito acerca da ciência na filosofia das formas simbólicas é que seu progresso deve sempre ser concebido em relação ao conjunto das formas simbólicas, ou seja, da cultura. A isso equivale dizer que à ciência, como representante por excelência da liberdade e da autonomia do espírito, é imprescindível que seu progresso seja aferido em termos de avanços concretos da humanidade¹³⁹; a preocupação de Cassirer está em assegurar que a prática científica seja re-humanizada. Aqui, por um lado, fica evidente a filiação de Cassirer ao corpo de questões que fez o neokantismo se constituir como crítica ao positivismo (expostas no primeiro capítulo) e, por outro, inscreve Cassirer em seu momento histórico – o momento de um judeu alemão exilado, defensor convicto da república de Weimar, que viveu de perto os horrores da perversão do progresso

¹³⁹ Na verdade, isso pode ser notado em textos anteriores, como o já citado *Freiheit und Form*, de 1916.

científico que, descolado daquilo que deveria conduzir sua prática, e tomado pela *ὑβρις*, tornou-se nefasto para a própria humanidade.

É certo que a filosofia de Cassirer não logrou sucesso junto aos filósofos da ciência que o seguiram. A cisão em relação ao Círculo de Viena – que, de acordo com a visão geral a respeito da filosofia da época, é a cisão que marca a divisão entre filosofia continental e analítica – marca em Cassirer o início de um caminho que, dada uma série de contingências, não fez sucesso nos debates filosóficos da época¹⁴⁰. Mas há um dado importante do estopim da divisão entre o recém criado Círculo de Viena e a antiga Escola de Marburgo: a publicação do *Tractatus* de Wittgenstein. Os efeitos do texto de 1922 publicado pelo vienense foram profundamente sentidos nos filósofos do Círculo que, ignorando a preocupação central de Wittgenstein de “preservar a integridade do indizível” (SKIDELSKY, 2008: p. 142), adaptaram as preocupações deste, notadamente lógicas, às suas

¹⁴⁰ O fato de Cassirer ter tido uma carreira acadêmica entrecortada por forçadas mudanças (Cf. GAWRONSKY, 1949) foi de certa forma determinante para que o filósofo não conseguisse reunir em torno de si estudantes e colegas por tempo suficiente para que sua obra fosse devidamente apreciada e criticada, bem como para que fosse difundida e continuada após sua morte. A morte inesperada de Cassirer em 1945, época em que estava sendo elaborado o volume dedicado a ele na *Library of Living Philosophers* de Schilpp (publicado em 1949), impediu até mesmo que o filósofo tomasse conhecimento e respondesse àquilo que, até então, era a maior coletânea de textos críticos sobre sua filosofia. E mesmo essa coletânea de artigos evidencia que a filosofia de Cassirer não havia ainda sido devidamente compreendida, dado que muitos dos textos erram bruscamente o alvo em suas considerações. Isso se deve, também, ao fato de que Cassirer se lançava, então, a um domínio realmente inexplorado de investigação – a antropologia filosófica –, ainda que ele fosse visto mormente como um filósofo da ciência. Fato é que, após a morte de Cassirer, cessaram-se as publicações sobre sua obra, salvo os textos isolados de Hamburg em 1956 e de Itzkoff em 1971. A retomada de estudos a seu respeito ocorreu apenas a partir da década de 1980, com a paradigmática publicação de Krois, *Symbolic Forms and History* (1987), e com o esforço deste junto a Verene, nos EUA (e mais tarde Möckel, na Alemanha) para a publicação das obras póstumas e manuscritos do autor. Hoje, a filosofia de Cassirer ocupa lugar nas discussões contemporâneas, mas ainda aquém do que merece, como comprova o fato de, no Brasil, trabalhos a seu respeito não chegarem a uma dezena, além de serem raros ou inexistentes cursos ou colóquios dedicados à discussão de sua obra.

preocupações epistemológicas – a divisão das proposições entre elementares, verdadeiras ou falsas por si mesmas, ou não-elementares, que são verdadeiras ou falsas em virtude das proposições elementares que as constituem, foi tomada como a divisão entre proposições que se referem diretamente a experiências sensoriais ou as que nelas se apóiam – e, como resultado, puderam levar a termo o empirismo radical, resultado da depuração do fenomenalismo de Mach dos postulados metafísicos nele contidos.

Por influência da obra de Wittgenstein, Carnap (assim como Schlick e os demais) se afasta dos postulados (neo)kantianos de suas primeiras obras (como tratamos no primeiro capítulo), ao passo que Cassirer se mantém fiel ao ideal de conhecimento genético e à postulação de juízos sintéticos *a priori*, ainda que sua obra de maturidade não possa ser chamada de neokantiana. Mas, à parte a relação entre Cassirer e o positivismo lógico, a visão de Cassirer acerca do desenvolvimento da ciência pode ser de grande relevância para o estudo da história da ciência, ainda que ela seja, num primeiro momento, irreconciliável com o programa de Kuhn e de outros historiadores da ciência¹⁴¹, além da relevância que têm suas obras para os

¹⁴¹ Dizemos que as visões de Cassirer e Kuhn são irreconciliáveis *num primeiro momento* por conta da análise que faz Friedman (2005) acerca de como a idéia de revolução de Kuhn não necessariamente refuta a idéia de progresso invariante da ciência de Cassirer. Partindo da relação que Kuhn guarda com Meyerson (além de Maier, Koyré e Metzger), citada no prefácio e no capítulo introdutório de *The Structure of Scientific Revolutions*, e do fato de que Meyerson e Koyré são declaradamente opositores de Cassirer, Friedman discorre acerca da especificidade da concepção de “invariantes da experiência” de Cassirer (Cf. SF, p. 265 e SS.), que requer, em contraste com Meyerson (que demandava a permanência de um mesmo referencial substancial ao longo do tempo), a continuidade através do tempo apenas de estruturas matemáticas – as séries, conceituadas no início da obra – (SF, p. 323-4). Dessa forma, Friedman encontra uma brecha na argumentação de Kuhn, dado que ao insistir na incomensurabilidade entre o sistema newtoniano e a teoria da relatividade, o faz não em termos matemáticos, mas em termos dos referenciais físicos.

campos da biologia (Cf. KROIS, 2004), da química e da própria física, como é o caso de *Determinismo e Indeterminismo na Física Moderna* (1937).

Da *Geisteswissenschaft* à *Kulturwissenschaft*

O projeto de uma filosofia da cultura

Até aqui o projeto de uma filosofia das formas simbólicas foi tratado em seu aspecto epistemológico com destaque para a crise da razão, contexto em que foi idealizada e que, de certa forma, sempre esteve presente como pano de fundo das reflexões de Cassirer. A (re)definição do homem como um *animal symbolicum*, entretanto, é tanto epistemológica quanto moral, e incide veementemente sobre a instrumentalização da razão provocada pelo seu descolamento em relação às demandas da humanidade e às demais esferas de atividade. Esse é o principal elo que mantém a obra de Cassirer no eixo da contenda entre neokantianos e positivistas sobre a primazia das *Naturwissenschaften* ou das *Geisteswissenschaften*, expostas no capítulo inicial, embora dificilmente sua obra de maturidade possa ser reduzida a uma mera tentativa de sustentar os postulados da Escola de Marburgo.¹⁴²

Cassirer parte da contenda entre as ciências naturais e as ciências do espírito – o fracasso da aplicação dos postulados contidos em *Substância e Função* (dedicada às ciências naturais) às ciências do espírito foi o que motivou a ampliação

¹⁴² Na verdade, Cassirer carregou por toda vida o rótulo de neokantiano, ainda que à revelia. Quando da proposta de Schilpp de dedicar uma edição da *Library of Living Philosophers* a Cassirer, este encarou a proposta como uma oportunidade de finalmente aclarar sua relação com o neokantismo e, sobretudo, com Cohen. Cf. Cassirer, T. p. 94.

epistemológica que resultou na formulação da *Filosofia das Formas Simbólicas* –, e essa contenda ganha uma formulação radicalmente nova em sua obra: o filósofo abandona a própria noção de *Geisteswissenschaften* em prol da noção de *Kulturwissenschaften* – termo que, inclusive, consta como título dos textos escritos em 1941. Nesta obra, que de acordo com depoimento de Toni Cassirer, esposa do filósofo, foi elaborada para ser o quarto volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, Cassirer substitui o termo que empregava usualmente – *Geisteswissenschaft* – por outro que, num primeiro momento, mostra-se equivalente. Mas aqui, sustentamos, há uma mudança sutil, que, na verdade, deixa entrever um aspecto indispensável para a compreensão do conceito de cultura que propõe o filósofo: se mantivermos a discussão em torno de qual dos gêneros de “ciência” deve ter primazia sobre o outro, não chegaremos ao âmago da questão, que é o fato de que a cultura *não deve ter centro*. “Escolher entre a ciência natural e a *Kulturwissenschaft*, entre o naturalismo e o historicismo, parece ter sido deixado ao sentimento gosto subjetivo do pesquisador; a controvérsia se torna cada vez mais preponderante sobre a prova objetiva.” (LKW, p. 88) Em outras palavras, se levarmos em conta os motivos iniciais que levaram Cassirer a propor a *crítica da cultura* como substituição e aprofundamento da *crítica da razão*, tendo em conta que a principal causa da “crise do conhecimento de si” estava no fato de que ela se converteu num centro de articulação tal que hierarquizou abaixo de si todas as demais manifestações do espírito, então somos levados a admitir que a crítica da cultura seja eminentemente plural; por definição, descentralizada. De antemão, descartamos a interpretação do termo como erudição, cultivo refinado do espírito, letramento destacado do vulgo, elegância, ou outros semelhantes, embora seja óbvio que os conteúdos da cultura, por assim dizer, erudita, tenham seu lugar no corpo da cultura de que ora tratamos.

Trata-se antes de uma abordagem antropológica que visa compreender a ação humana em todas as suas manifestações, sem juízos prévios de valor oriundos de determinadas práticas culturais em particular.¹⁴³

Vale dizer que o termo *Kulturwissenschaft* usado por Cassirer não deve ser associado à *Kulturphilosophie* que propõe Windelband, seguido mais tarde por Rickert. A concepção de cultura dos filósofos de Baden é de longe diversa daquela que aqui propõe Cassirer. E essa diferença é tal que, a partir da crítica que Cassirer faz da concepção partilhada pela Escola de Baden, podemos extrair ainda outras conseqüências intrigantes da proposta de Cassirer.¹⁴⁴

Como é sabido, Windelband propõe distinguir metodologicamente entre ciências nomotéticas e ciências idiográficas, cabendo às do primeiro tipo, que são as ciências naturais, estabelecer o conhecimento da realidade a partir de leis gerais; e às do segundo tipo, as disciplinas históricas, caberiam a determinação dos eventos particulares.¹⁴⁵ Assim, a *Kulturwissenschaft* seria em primeiro lugar uma *ciência dos eventos*, ou da *realidade*, orientada por um tipo de lógica que é irreconciliável com

¹⁴³ Não é outra razão que faz a tradução para língua espanhola do *Ensaio sobre o Homem* levar o título de *Antropologia Filosófica*. Com efeito, o termo é usado comumente por Cassirer como sinônimo, na maior parte das vezes, de crítica da cultura.

¹⁴⁴ Krois (1987, p. 72-3) tece algumas comparações possíveis entre as concepções de cultura da Escola de Baden e de Cassirer, sobretudo o papel central que ocupa a história. “Na Escola de Baden, a filosofia da cultura era sinônimo de filosofia da história” (Idem, ibidem) Mas o dualismo metodológico de Baden é de fato irreconciliável com a concepção de Cassirer quando profundamente analisada, como mostraremos.

¹⁴⁵ Birkeland et Nilsen (2002) mostram como a dicotomia proposta por Windelband está ligada à sua tentativa de superar o positivismo, bem como mostram em que medida a concepção de formação dos conceitos nas ciências – notadamente dualista – proposta por Rickert está em diametral oposição àquela feita por Cassirer em *Substância e Função*. Com efeito, no texto de 1910, Cassirer apresenta suas discordâncias em relação à proposta de Rickert na última seção do capítulo IV (p. 220-33), como já dissemos no primeiro capítulo deste texto.

aquela que orienta a *ciência dos conceitos*.¹⁴⁶ Cassirer, ainda que do mesmo lado da Escola de Baden no que concerne à crítica ao positivismo, não endossa a proposta de separação metodológica, pois que ela torna impossível o estabelecimento de uma unidade do conhecimento. Na verdade, Cassirer contesta a própria dicotomia entre nomotético e idiográfico em relação aos objetos dos quais as ciências deve se preocupar. A divisão parece ser arbitrária e impraticável – “no seu trabalho concreto, a ciência ela mesma de modo algum segue as ordens do lógico” (LKW, p. 89). Ademais, “na ciência natural emergem problemas que só podem ser trabalhados pelos métodos conceituais da história. Do outro lado, não há razão para não aplicar métodos científicos de inquirição para o estudo de assuntos históricos.” (Idem, p. 90) Por fim, não bastasse a arbitrariedade da divisão proposta, ela ainda parece inconsistente, quando analisada em relação ao programa filosófico amplo da Escola de Baden:

“Windelband e Rickert falavam como discípulos de Kant. Estavam determinados a alcançar para a história e as *Kulturwissenschaften* o que Kant alcançou para a ciência matemática da natureza. Eles buscaram remover ambas da jurisdição da metafísica. Tomando ambas como dadas, as condições de possibilidade delas deveriam ser investigadas ao modo da inquirição ‘transcendental’ de Kant. Mas, se a posse de um sistema *universal* de valores se converte numa dessas condições necessárias, surge a questão de como o historiador pode chegar a tal sistema e como sua validade objetiva é estabelecida. Se ele busca estabelecê-la nas bases da própria história, ele está em risco de se envolver num argumento circular. Se ele busca uma construção a

¹⁴⁶ Podemos ler em Rickert (1902, p. 255): “A realidade empírica se torna natureza se a considerarmos em relação ao geral; e se torna história se a considerarmos em relação ao específico. [...] A diferença metodológica mais geral pode ser procurada no que as ciências fazem com essa realidade, ou seja, depende se ela busca o geral e irreal no conceito, ou o real no específico e singular.” Apud Birkeland e Nilsen, op. cit. p. 96.

priori de tal sistema, como o próprio Rickert fez com sua Filosofia dos Valores, foi provado repetidas vezes que tal construção não pode ser levada a cabo sem suposições metafísicas, e assim, em última análise, o problema termina justamente onde começou.” (Idem, p. 90-1)

Em vez de postular uma divisão metodológica, Cassirer propõe uma divisão baseada em diferentes modos de percepção. Trata-se da distinção entre *percepção de coisa* e *percepção de expressão*, expostas no ensaio de mesmo nome contido em *Zur Logik der Kulturwissenschaft*. Notadamente trata-se de uma abordagem fenomenológica, que nos remete à noção de pregnância, exposta aqui no capítulo anterior.

“A análise da forma dos conceitos como tal não é capaz de trazer completa clareza àquilo que especificamente distingue as *Kulturwissenschaften* das ciências naturais. Em vez disso, devemos levar a inquirição a um nível ainda mais profundo. Devemos nos comprometer com uma fenomenologia da percepção e perguntar o que ela pode nos oferecer para a solução de nosso problema.” (Idem, p. 93)

A análise fenomenológica da percepção revela que ela possui uma orientação dupla: de um lado, o pólo-objeto [*Gegenstandspol*], caracterizado pela orientação em direção a um mundo de coisas [*Dingwelt*]; de outro, encontramos o pólo-ego [*Ichpol*], orientado para um mundo de pessoas [*Welt von Personen*]. Esquemáticamente, Cassirer chama cada pólo respectivamente de *Es* e *Du*.¹⁴⁷ “Num dos casos”, diz ele,

¹⁴⁷ Optamos por manter os termos *Es* e *Du* em alemão por carecer, em língua portuguesa, de um pronome neutro equivalente ao *Es*. Traduzi-lo por *isso*, como por vezes é feito, poderia levar a algum equívoco de interpretação.

“observamos o mundo como um objeto completamente espacial e a soma total das transformações temporais que se completam nesse objeto; ao passo que, no outro caso, o observamos como se fosse algo ‘como nós mesmos’. Em ambos os casos a alteridade persiste; mas o fato revela a uma diferença característica. O “*Es*” é um absoluto outro, um *aliud*; o “*Du*” é um *alter ego*.” (Idem, ibidem)

A compreensão das ciências culturais depende inteiramente da compreensão da percepção da expressão; mas o desenvolvimento do pensamento científico corresponde justamente à negação da dimensão expressiva, a partir da qual, somente, surge a significação.

“A ciência constrói um mundo no qual as qualidades expressivas – as características do fidedigno, ou do fértil, do amistoso ou do aterrorizante – são inicialmente repostas como puras *qualidades sensíveis*, com cores, tons, e coisas do tipo. E até essas devem ser ainda mais reduzidas. Elas são somente propriedades ‘secundárias’, baseadas em propriedades primárias, i.e., determinações puramente quantitativas.” (Idem, p. 95)

Aqui podemos reconhecer a tradição filosófica que vai de Descartes até o empirismo lógico – ambos citados como exemplo na mesma argumentação. Fato é que, para Cassirer, a negação da dimensão expressiva não é nada além de mais uma faceta da luta da razão contra o mito. No afã de se proteger da força do mito, não só os produtos e configurações míticas foram atacados, mas sua própria raiz. (Idem, p. 94)

É necessário entender que os objetos da cultura, ainda que tenham seu lugar no tempo e no espaço, não devem ser analisados, por assim dizer, meramente em suas propriedades quantitativas, físicas; há de se considerar a dimensão significativa, simbólica, que emerge apenas da percepção expressiva. Como

exemplo geral, Cassirer toma o quadro *A Escola de Atenas*, de Raphael. Ao observarmos a obra, podemos focar nossa atenção apenas no tecido da tela, coberta por pinceladas de tinta. Nesse caso, a obra de Raphael não será nada além de mais um existente no tempo e no espaço [*Dasein*]. Mas no momento em que nos atentamos à dimensão expressiva da percepção, o objeto em questão assume uma significação radicalmente diversa.

“Aqui nós não nos perdemos na observação das cores; não as vemos *como* cores; ao invés, é através das cores que nós vemos o que é objetivo – uma cena definida, a conversa entre dois filósofos. Mas ainda assim o que é objetivo nesse sentido não é o único, o verdadeiro, tema da pintura. A pintura não é meramente a apresentação de uma cena histórica, uma conversa entre Platão e Aristóteles. Pois na realidade não são Platão e Aristóteles que falam a nós aqui, mas o próprio Raphael.” (Idem, p. 95)

A semelhança com o exemplo, citado no capítulo anterior, das possíveis significações que uma simples linha poderia assumir é patente. Na verdade, podemos tomar essa análise da percepção expressiva como um detalhamento da percepção estética do exemplo anterior. Mas aqui o objetivo do filósofo não é tanto mostrar como nossa percepção necessariamente implica em algum tipo de significação, e sim apontar as três dimensões que constituem uma obra [*Werk*] cultural genuína. São eles (1) o ser-aí [*Dasein*] físico, (2) o objeto-representação e (3) a evidência de uma personalidade única, produtora da obra. Se o objeto cultural não for considerado necessariamente nessas três dimensões, o resultado será apenas superficial. Com efeito, não há outro modo de ter acesso à subjetividade de Raphael senão por meio da objetivação dela por meio de sua obra. Mais do que isso, o mundo do Eu e o de Raphael – os pólos da percepção – se constituem

reciprocamente por partilharem o – e por agirem no – mesmo universo de significação. E é essa partilha de um universo de significação, uma espécie de condicionamento recíproco, que nos conduz a outra questão importante da discussão sobre a cultura: a noção de civilização.

Antes, porém, de tratar da noção de civilização presente na obra de Cassirer, cabe finalizar um assunto pendente. Dissemos acima que a noção de *Kulturwissenschaft* não deve ser associada àquela dos filósofos de Baden. Quando Cassirer opta pelo termo, ele faz referência à *Kulturwissenschaftliche Bibliothek Warburg*, em Hamburg. A importância do instituto criado por Aby Warburg para a obra de Cassirer é realmente digna de nota, como provam as reiteradas referências de todos os principais comentadores de Cassirer.¹⁴⁸ Foi lá que ele teve contato com o precioso acervo coletado por Aby Warburg, com o qual, inclusive, partilhava inquietações e perspectivas acerca da questão da cultura humana. Além de textos escritos especialmente para leituras realizadas na própria biblioteca, há uma nota de agradecimento de Cassirer a Saxl no prefácio do segundo volume da *Filosofia das Formas Simbólicas*, que o ajudara durante as pesquisas realizadas no instituto. A nota revela a importância que Cassirer dava ao acervo lá encontrado:

“Os esboços e trabalhos preliminares para este volume já estavam avançados quando, em razão de minha nomeação em Hamburgo, travei contato mais próximo com a Biblioteca de Warburg. Ali encontrei, no domínio da pesquisa mitológica e da história geral das religiões, não apenas um material rico, quase incomparável pela sua abundância e singularidade – mas esse material, em sua organização e classificação, no cunho espiritual impresso por [Aby] Warburg, parecia referido a um problema unitário e central que se ligava estreitamente ao problema fundamental de

¹⁴⁸ Cf., p. ex., Krois (2002); Habermas (1997); Skidelsky (2008 esp. cap. IV); ou ainda Saxl (1949); e Gay (1968).

meu próprio trabalho. Essa concordância estimulou-me mais ainda a continuar pelo caminho já começado – parecia que isso atestava que a tarefa sistemática, que este livro dera a si mesmo, se relaciona internamente com as tendências e exigências oriundas do trabalho concreto das próprias ciências do espírito e do esforço pela sua fundamentação e aprofundamento históricos.” (p. 10)

O dado é relevante, se atentarmos para o fato de que, de acordo com Peter Gay, o círculo de intelectuais que se mantinham em contato com o instituto de Warburg – dos quais podemos destacar Erwin Panofsky e Edgar Wind, além de Saxl e o próprio Cassirer –, ia na contramão da concepção cultural da época e se faziam a “antítese ao brutal antiintelectualismo e misticismo vulgar que ameaçavam barbarizar a cultura alemã dos anos vinte”. (GAY, 1968, p. 46)

O instituto Warburg, com seu “empirismo austero”, nas palavras de Gay (idem, ibidem), partilhava de uma concepção de cultura que foi marca dos ideais de democracia de República de Weimar. Aqui, *Kultur* (germânica) não é um termo que se opõe à *Civilization* (estrangeira), tal como largamente difundido por parte considerável da produção intelectual (desde o período da Primeira Guerra e que perdurou nos tempos da república de Weimar), cujas obras estão envoltas pela atmosfera mítica da afirmação nacional alemã, como se esta estivesse destinada a cumprir um papel sagrado na história e tivesse o dever de preservar e espalhar (e – por que não dizer? – impor) sua cultura contra a barbárie e decadência das outras nações. (Cf. GAY, 1968: p. 107-8)

Cultura e Civilização

Da mesma forma que Cassirer propõe a crítica da cultura como substituição da crítica da razão, ele propõe a substituição da definição de homem como *animal rationale* por *animal symbolicum*. Há um evidente paralelo quando consideramos as duas substituições, e esse paralelo nos mostra que a discussão sobre a cultura será uma discussão sobre a atividade simbólica. Destarte, se considerarmos ainda que Cassirer toma a cultura como “o processo da progressiva autolibertação do homem” (EM, p. 371), percebemos que a atividade simbólica é, por excelência, aquela que proporciona ao homem sua autolibertação.

Interessante aqui é notar que, de um lado, há uma prerrogativa moral implícita na atividade simbólica: ao homem é devido sair da imediatez da vida, e isso representa, simultaneamente, trilhar o caminho da liberdade – em relação ao determinismo da vida – e da autonomia – entendida como o desenvolvimento do espírito em suas diversas direções, e não apenas naquela que identifica, como em Kant, a autonomia como o uso autônomo da razão. Nesse sentido fica claro de que modo a obra de Cassirer se aproxima, *mutatis mutandis*, do ideal moral iluminista. Se para Kant a autonomia significa o uso da razão sem a direção de outrem, e, por conseguinte, a capacidade do indivíduo de fazer pleno uso de suas faculdades mentais, aqui o que se passa é que o espírito se constitui como tal na medida em que age, atua. A construção da realidade pelo espírito é presente mesmo no mito, ainda que, como já discutido, nesse momento de seu desenvolvimento, o espírito entenda que há uma realidade objetiva que se impõe (em termos de significado) a ele à revelia. O desenvolvimento do espírito o leva a entender (e aqui a religião e a arte são preponderantes) que o mundo, ao contrário, é constituído também por

construções (no caso, as imagens míticas) e que o espírito deve se posicionar em relação a isso, seja renegando as imagens (tomadas como aparência), como faz a religião, seja assumindo-as, como faz a arte. Mas é somente quando o espírito chega à *Bedeutungsfunktion*, de fato, que ele é capaz de entender a si mesmo como o produtor de significações, ou seja, é o momento em que o espírito chega à constatação de sua plena autonomia. Vale dizer, trata-se do mesmo momento em que o espírito alcança sua plena liberdade.

Quando Cassirer apresenta sua proposta de redefinição do homem, apontando, inclusive, para o fato de que a definição anterior – *animal rationale* – era sobretudo a expressão de um imperativo moral, ele aponta para outra importante virtude do símbolo, qual seja, abrir ao homem o caminho para a *civilização*. (EM, p. 50)¹⁴⁹ Aqui podemos identificar outro ponto de convergência do pensamento de Cassirer com os ideais cosmopolitas iluministas, com a ressalva de que a fé depositada por estes na razão é transferida para a atividade simbólica. Dessa transferência, entretanto, decorre uma modificação radical na concepção de civilização.

Primeiramente, cabe dizer que a orientação mais comum no que concerne à história da civilização é a de progresso, caudatária da admissão da razão como parâmetro universal de valoração. É o que podemos ver seja no iluminismo, no

¹⁴⁹ O termo civilização, como se pode notar, não tem a conotação pejorativa que possuía no contexto dos historiadores de Weimar. A própria oposição que se fazia entre *Kultur* e *Civilization*, na verdade, já era marca de uma tentativa de imposição de padrões locais aos povos em geral e isso é notadamente incompatível com a proposta de Cassirer. Aqui podemos entender por qual razão a filosofia de Cassirer é tomada como a expressão de um espírito democrático em seu mais profundo sentido, bem como as razões que aqui nos conduzem a apontar como principal consequência da filosofia das formas simbólicas a necessidade de pensar a diversidade cultural.

idealismo alemão ou no positivismo.¹⁵⁰ Dadas as características desse modelo de razão admitido pela modernidade, podemos depreender que a civilização tenderia a um ponto unívoco em seu progresso; haveria, portanto, um certo ideal de civilização traçado em consideração aos postulados da razão. (Esse parece ser o imperativo moral inscrito na definição clássica de homem da qual fala Cassirer.) A univocidade implícita no ideal de progresso tem seus efeitos na concepção de humanidade – cosmopolita¹⁵¹ – e de cultura – racional e homogênea. Não é difícil conceder, portanto, que nos termos da antropologia filosófica, o eurocentrismo cultural seja correlato da centralidade da razão na história da filosofia. É o que se depreende, por exemplo, do fato de a história da cultura, para Herder, culminar na Europa, ou do tipo de categorização de que se vale Adorno para analisar a música e a literatura.

Diversidade Cultural

Quando Cassirer define a cultura como a “progressiva autolibertação do espírito”, não se deve entender que a referência ao progresso tenha sentido teleológico, como se perspectivasse um ideal unívoco, uma espécie de espírito absoluto. Isso por conta de que a “autolibertação” deve ser tomada como concreta e (re)inscrita em cada indivíduo – donde deriva sua dimensão universal. Como bem aponta Krois (2002, p. 28),

¹⁵⁰ Obviamente, em todos os casos citados há exceções, como o emblemático caso de Rousseau. Todavia, não se pode negar que Rousseau representava a contracorrente de sua época.

¹⁵¹ Poderíamos aqui, talvez, propor a mesma aproximação que faz Aristóteles entre as noções de animal racional e animal político, afinal, do ideal de razão iluminista deveria se seguir a compreensão da humanidade cosmopolita.

“Todos devem agir de um modo único e individual. Cada pessoa tem uma situação e vida únicas. Mas a ‘autolibertação’ assume formas recorrentes: libertação do medo, da injustiça, da ignorância. Isso não é uma doutrina de progresso. Não é uma marcha linear de eventos, mas uma infindável tarefa que sempre assume novas formas em cada vida individual. A história, como a história da cultura, também sempre toma novas formas.”¹⁵²

A univocidade e a homogeneidade que estão implícitas no modelo teleológico convencional de compreensão da cultura são agora substituídas por uma apreensão positiva da diferença, da diversidade, decorrência esperada da admissão da cultura como um processo essencialmente relativo.¹⁵³

Como se pode notar, a abordagem de Cassirer para o problema da cultura não tem precedentes na história da filosofia; tampouco ela faz parte de um certo momento filosófico em que a questão se colocava amplamente. Prova disso é que por um longo período a programática da filosofia de Cassirer foi razão de seu ostracismo, sobretudo nos dias áureos da filosofia analítica. Contudo, em vista do crescente interesse pelo que hoje se costuma chamar de “estudos culturais”¹⁵⁴, percebemos claramente como a perspicácia de Cassirer o colocou anos à frente do seu tempo. De modo geral, a temática pós-estruturalista – a exemplo da noção de *diferença* de Derrida – parece apontar para o mesmo caminho traçado por Cassirer. Evidentemente, há pontos importantes em que as perspectivas divergem, a exemplo

¹⁵² Krois aponta também a relação da “autolibertação” com a leitura que Cassirer faz de Goethe. Cf. 1987 p. 176-181 ou 2002, p. 28.

¹⁵³ Com efeito, evitar a absolutização, mesmo da própria diferença, é uma tarefa importante, que marca a perpétua dialética da cultura. Sucumbir a qualquer instância, tomando-a como absoluta (como o fez a cultura ocidental com a razão), é abrir portas para o retorno do mito e para a intolerância à diversidade que o caracteriza.

¹⁵⁴ De acordo com Krois (2002, p. 20), o termo deriva do *Centre for Contemporary Cultural Studies*, em Birmingham, Inglaterra, criado na década de 1960.

da recusa pós-estruturalista da noção de humanidade (que em Cassirer, diga-se de passagem, não é substancial, mas funcional). Mas os pontos de convergência saltam aos olhos: a cultura é tomada em sentido antropológico, ou seja, não é norteadada por uma idéia universal de razão; a cultura, portanto, não é tomada no singular, mas no plural. As divisões entre os campos de pesquisa não são estanques, de modo que, para se falar em identidade cultural, por exemplo, é necessário um esforço conjunto da política, da literatura, da arte, da sociologia, da filosofia, da história e da etnologia. A análise dos meios de vida concretos é evidentemente mais importante do que a valoração *a priori* com base em conceitos estranhos, o que implica levantar dados oriundos de fontes diversas, por métodos variados, no lugar de manter-se fiel a uma determinada tradição interpretativa.

Por fim, resta dizer que a filosofia de Cassirer é ainda pouco explorada, em vista do que pode fornecer para elucidar a história da filosofia do século XX ou mesmo para questões contemporâneas. Em tempos nos quais a intolerância entre povos só faz crescer, e nos quais a razão e a ciência parecem não conseguir corresponder às expectativas nelas depositadas, faz-se urgente uma reavaliação das bases a partir das quais se edificam nossas ações. Colocar de volta o homem no centro da discussão é o primeiro passo para que alcancemos uma resolução de fato. Nada além de lançar novas luzes à velha inscrição de Delfos: conhece-te a ti mesmo.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Nota de esclarecimento:

As referências primárias estão listadas em ordem alfabética por título e as secundárias em ordem alfabética por autor. Dado que a proposta do trabalho está ligada a uma interpretação particular do desenvolvimento da filosofia de Cassirer ao longo de suas obras, foi necessário indicar o ano de publicação das mesmas – como fiz durante todo o texto. Entretanto, por vezes a edição usada não foi a original, e, assim, a paginação indicada não corresponde àquela do original. Por conta disso, nos casos em que a edição citada no corpo do texto não corresponde àquela que foi efetivamente consultada, a referência aqui é acrescida do ano de primeira publicação da obra entre colchetes logo após o título.

Primárias:

CASSIRER, E. *El Concepto de la Forma Simbólica en la Construcción de las ciencias del Espíritu*. In: *Esencia e Efecto del Concepto de Símbolo*. [1923] Fondo de Cultura Económica, 1975.

_____. *Einstein's Theory of Relativity*. [1921] Chicago: Open Court, 1923.

_____. *Ensaio Sobre o Homem*. [1945] São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Erkenntnistheorie nebst den Grenzfragen der Logik und Denkpsychologie*. [1927] Ernst Cassirers Gesammelte Werke, Vol. 17. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

_____. *Filosofia das Formas Simbólicas. Primeiro Tomo: A Linguagem*. [1923] São Paulo: Martins fontes, 2001.

_____. *Filosofia das Formas Simbólicas. Segundo Tomo: O Pensamento Mítico*. [1925] São Paulo: Martins Fontes, 2004.

_____. *La Forma del Concepto en el Pensamiento Mítico*. [1922] In: *Esencia e Efecto del Concepto de Símbolo*. Fondo de Cultura Económica, 1975.

- _____. *The Influence of Language upon the Development of Scientific Thought*. *Journal of Philosophy*, Vol. 39, No. 12, (Jun. 4, 1942), pp. 309-327.
- _____. *Kant und die Moderne Mathematik*. [1907] Ernst Cassirers Gesammelte Werke, Vol. 8. Hamburg: Felix Meiner, 1998.
- _____. *Linguagem e Mito*. [1925] São Paulo: Perspectiva, 2003.
- _____. *The Logic of the Humanities*. [1942] New Haven: Yale University Press, 1961.
- _____. *De la Lógica del Concepto del Símbolo*. [1938] In: *Esencia e Efecto del Concepto de Símbolo*. Fondo de Cultura Económica, 1975.
- _____. *Metafisica delle Forme Simboliche*. [1995] Milano: RCS Lipri, 2003.
- _____. *O Mito do Estado*. [1946] São Paulo: Códex, 2003.
- _____. *The Philosophy of Symbolic Forms. Third Volume: Phenomenology of Knowledge*. [1929] New Haven: Yale University Press, 1957.
- _____. *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science and History Since Hegel*. New Haven: Yale University Press, 1950.
- _____. *Substance and Function*. [1910] Chicago: Open Court, 1923.
- _____. *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945*. Editado por Donald Philip Verene. New Haven: Yale University Press, 1979.
- _____. *Das Symbolproblem und seine Stellung im System der Philosophie*. [1927] Ernst Cassirers Gesammelte Werke, Vol. 17. Hamburg: Felix Meiner, 1998.

Secundárias:

- APEL, K.-O.** *Selected Essays Volume One: Towards a Transcendental Semiotics*. Humanities Press, New Jersey, 1994.
- BAYER, T.** *Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary*. New Haven, Yale University Press, 2001.
- BIRKELAND, Å.** et **NILSEN, H.** *Thinking in Forms: Ernst Cassirer and His Critique of the Idiographic-Nomothetic Dichotomy. Symbol and Culture: Cassirer's Concept*. In: *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*. **FOSS, G.** et **KASA, E.** (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 93-118.
- BREHIER, E.** *Le Néokantisme de L'École De Marbourg*. In: *Histoire de la philosophie. Tome II - La philosophie moderne*. Paris: Payot, 1921.

CARNAP, R. *Der logische Aufbau der Welt*. Segunda edição. [1928] Hamburg: Meiner, 1961.

_____. *Philosophy and Logical Syntax*. London, K. Paul, 1935.

CASSIRER, T. *Mein Leben mit Ernst Cassirer*. Hamburg: Felix Meiner, 2003.

COHEN, H. *Kants Theorie der Erfahrung*. [1871] In: *Werke*. Hildesheim: Olms, 1977.

CROWELL, S. *Husserl, Heidegger and the Space of Meaning: Paths Toward Transcendental Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2001.

FRIEDMAN, M. *A Parting of Ways: Carnap Cassirer and Heidegger*. Chicago: Open Court, 2000.

_____. *Ernst Cassirer and The Philosophy of Science*. In: *Continental Philosophy of Science*. **GUTTING, G.** (org.) Malden: Blackwell Publishing, 2005. p, 71-84.

GAWRONSKY, D. *Ernst Cassirer: His Life and His Work*. In: *The Philosophy of Ernst Cassirer*. **SCHILPP, P.** (org.) New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 1-37.

GAY, P. *A Cultura de Weimar*. [1968] Rio de Janeiro: Paz e Terra, 1978.

GOODMAN, N. *Modos de Fazer Mundos*. Porto: Edições Asa, 1995.

HABERMAS, J. *The Liberating Power of Symbols*. In: *The Liberating Power of Symbols: Philosophical Essays*. Massachusetts: MIT Press, 1997.

HAMBURG, C. *A Cassirer-Heidegger Seminar*. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, xxv (1964), 213.

_____. *Symbol and Reality*. The Hague: Martinus Nijhoff, 1956.

HERTZ, H. *Die Prinzipien der Mechanik*. Leipzig: Barth, 1894.

HOEL, A. *Cassirer's Dynamic conception of form* In: *Forms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences*. **FOSS, G.** et **KASA, E.** (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 183-207.

HOLTZHEY, H. *Cohen and the Marburg School in Context*. In: *Hermann Cohen's Critical Idealism*. **MUNK, R.** Dordrecht (org.) : Springer, 2005, p. 3-40.

HUSSERL, E. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*. Halle: Max Niemeyer, 1913.

ITZKOFF, S. *Ernst Cassirer: Scientific Knowledge and the Concept of Man*. London: University of Notre Dame Press, 1971.

KANT, I. *Crítica da Razão Pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KÖHNKE, K. *The rise of neo-Kantianism: German academic philosophy between idealism and positivism.* [1986] New York, Cambridge University Press: 1991.

KROIS, J. *Cassirer: Symbolic Forms and History.* New Haven and London: Yale University Press, 1987.

_____. *More Than a Linguistic Turn in Philosophy: the semiotic programs of Pierce and Cassirer.* In: Sats – Nordic Journal of Philosophy, Vol. 5, Nº. 2: Philosophia Press, 2004, p. 14-33.

_____. *A Note about Philosophy and History: The Place of Cassirer's Erkenntnisproblem.* In: Science in Context, Vol. 9, Cambridge University Press, 1996, p. 191-4.

_____. *Ernst Cassirer's Philosophy of Biology.* In: Sign Studies, Vol. 24, 2004, p. 277-95.

_____. *Philosophy of Culture and Cultural Studies: Ernst Cassirer and the Paradigm Change in the 'Humanities'.* In: *Foms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences.* **FOSS, G.** et **KASA, E.** (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 19-31.

LEBRUN, G. *Kant e o Fim da Metafísica.* [1970] São Paulo: Martins Fontes, 1993.

LOFTS, S. *Ernst Cassirer. A "Repetition" of Modernity.* Albany: State University of New York Press, 2000.

_____. *Husserl, Heidegger, Cassirer: Trois philosophes de crise.* Revue philosophique de Louvain, Vol. 90, 1992, p. 570-84.

_____. *The Historical and Sistematic Context* (introdução à tradução do autor à *Logik der Kulturwissenschaft*). New York: Yale University Press, 2000, p. xiii-xliii.

MÖCKEL, C. *Das Urphänomen des Lebens.* Hamburg: Felix Meiner, 2005.

PAETZOLD, H. *Symbol and Culture: Cassirer's Concept.* In: *Foms of Knowledge and Sensibility. Ernst Cassirer and the Human Sciences.* **FOSS, G.** et **KASA, E.** (org.) Kristiansand: Norwegian Academic Press, 2002, p. 33-56.

PHILONENKO, A. *A Escola de Marburgo.* In: **CHATELLET, F.** *História da filosofia, idéias e doutrinas.* Vol. 6: *A Filosofia do Mundo Científico e Industrial.* Rio de Janeiro: Zahar editores, 1974, p. 188-210.

PIERCE, C. *Semiótica e Filosofia.* São Paulo, Cultrix: 1975.

POMA, A. *The critical philosophy of Hermann Cohen.* Albany: State University of New York Press, 1997.

RECKI, B. *Cassirer and the Problem of Language*. In: *Cultural Studies and the Symbolic* Vo. I. **BISHOP, P.** e **STEPHENSON, R.** (org.). Leeds, Northern University Press: 2003, p. 1-20.

RENZ, U. *Critical Idealism and Concept of Culture: Philosophy of Culture in Hermann Cohen and Ernst Cassirer*. In: Hermann Cohen's Critical Idealism. **MUNK, R.** (org.) Dordrecht : Springer, 2005, p. 327-56.

RICKERT, H. *Die Grenzen der naturwissenschaftlichen Begriffsbildung*. [1902] Tübingen, Mohr. Terceira edição, 1921.

SAXL, F. *Ernst Cassirer*. In: The Philosophy of Ernst Cassirer. **SCHILPP, P.** (org.) New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 47-51.

SCHILPP, P. *The Philosophy of Ernst Cassirer*. Library of Living Philosophers Vol. 6. New York: Tudor Publishing Company, 1949.

SKIDELSKY, E. *Cassirer, the Last Philosopher of Culture*. Princeton: Princeton University Press, 2008.

TORRES FILHO, R. *O Espírito e a Letra*. São Paulo, Ática, 1975.

URBAN, W. *Cassirer's Philosophy of Language*. In: The Philosophy of Ernst Cassirer. **SCHILPP, P.** (org.) New York: Tudor Publishing Company, 1949, p. 401-41.

VERENE, D. *Kant, Hegel, and Cassirer: The Origins of the Philosophy of Symbolic Forms*. In: Journal of the History of Ideas, 30, No. 1. Pennsylvania University Press, 1969, p. 33-46.

_____. *Cassirer's Metaphysics*. In: The Symbolic Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer. **BARASH, J..** (org) Chicago, The University of Chicago Press: 2008. p. 93-103.

_____. *The Development of Cassirer's Philosophy*. Introdução a **BAYER, T.** Cassirer's Metaphysics of Symbolic Forms: A Philosophical Commentary. New Haven, Yale University Press, 2001, p. 1-37.